UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie PAUL BRODARD.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — 1909

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

120819
6/2/12

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

B
2
R2
année 17

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

CORRESPONDANCE INÉDITE DE CH. RENOUVIER ET DE CH. SECRÉTAN

I. — *M. Renouvier à M. Secrétan*[1].

Paris, 5 janvier.

Monsieur,

Excusez-moi si je ne vous ai pas encore remercié de l'attention dont vous avez bien voulu honorer mes idées. Ce n'est la faute ni de ma volonté ni de vos excellents articles que l'on a eu l'extrême obligeance de me faire parvenir. Ils ont excité en moi le plus vif désir de vous témoigner toute ma reconnaissance de la bonne opinion que vous avez conçue d'un inconnu et de la recommandation que vous faites de ses recherches aux lecteurs sérieux. Permettez aussi que je vous félicite sincèrement de la profonde introduction dont vous avez fait précéder votre critique.

J'ai encore le plaisir, car c'en est un, Monsieur, que de se trouver d'accord avec un esprit aussi élevé et aussi consciencieux que le vôtre, de pouvoir réclamer contre l'interprétation que vous avez donnée à mes tendances sur certains points. Les formes étriquées de ce pauvre manuel que vous dites si bien n'être qu'un essai ne

1. Cette lettre doit dater de 1843 et se rapporter aux articles de Secrétan dans le *Semeur* des 16, 23 et 30 novembre 1842, sur le *Manuel de philosophie moderne*, par Renouvier.

m'ont pas permis de m'expliquer toujours comme je l'aurais voulu. Cependant j'ai retrouvé aisément les passages qui font foi de ma croyance philosophique à la personnalité divine et aux perfections morales du Créateur.

J'accepte avec empressement pour mon compte la promesse que vous faites à vos lecteurs d'accorder votre attention aux travaux que je prépare. J'ai autant à y gagner qu'eux et peut-être bien davantage.

Agréez encore une fois, monsieur, mes vifs remerciements et l'assurance de la considération avec laquelle j'ai l'honneur d'être

Votre très humble et très obéissant serviteur.

C. Renouvier.
Rue de Vaugirard, 57.

II. — *M. Renouvier à Mme Coignet.*

Paris, 2/12 1868.

Madame,

Je trouve sur ma table, en rentrant à Paris après une longue absence, les volumes de M. Secrétan et votre lettre qui, ne venant pas par la poste, a été maladroitement gardée par la concierge. Vous m'avez jugé bien indifférent ou négligent, et il s'en faut ici que je le sois. Je vous remercie de grand cœur du don que vous m'avez apporté de Suisse et de l'occasion que vous m'offrez de faire connaître mes ouvrages à une personne que j'honore et dont j'estime le talent depuis longtemps. Je suis même le très anciennement obligé de M. Secrétan : il a le premier rendu compte de mes *Juvenilia* de philosophie dans un journal d'alors : le *Semeur*, et cela avec une extrême bienveillance. Et il l'a peut-être oublié, mais je m'en souviens toujours. Je vais lui écrire pour m'excuser de n'avoir pas répondu plus tôt à son présent d'auteur, et aussitôt qu'auront paru mes deux gros volumes de morale, je les lui expédierai avec ceux des *Essais*. Ce sera dans quelques jours. Je remettrai cette même *Morale* chez vous dans les 24 heures de son apparition en librairie. Vous y trouverez les questions qui nous séparent de M. Secrétan et celle qui me rapproche beaucoup de lui, quoique sur un théâtre différent du sien, traitées avec tout ce que je peux avoir d'indépendance d'esprit et d'amour de la vérité. Il me tardera beaucoup de savoir si ces volumes obtiendront la même faveur que leurs

aînés, de vous, Madame, qui êtes la personne du monde à laquelle je voudrais peut-être le plus rendre mes vues acceptables en ce qu'elles ont de contraire au courant qui emporte le monde.

Agréez l'expression de mon affectueux respect.

C. RENOUVIER.

III. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 2 déc. 68.

Monsieur,

Je vous remercie de tout mon cœur du don de vos ouvrages[1]. Il y a longtemps que j'ai appris à les estimer, mais je ne possédais que la *Philosophie de la Liberté*. Je vais lire les autres avec le même très vif intérêt, et je compte m'occuper longuement de tous, à propos de la grande question qui nous rapproche vous et moi, vis-à-vis du courant du monde, encore plus, je le crois fermement, que nous ne sommes séparés sur le point des rapports de la religion et de la raison : ce sera dans l'introduction de l'*Année philosophique*, *2e année* dont je m'occupe en ce moment. Ma lettre et mes remerciements sont bien tardifs, c'est que la lettre que Mme Coignet a bien voulu m'écrire en remettant les volumes chez moi, n'étant point arrivée par la poste, est restée sur ma table au lieu de m'aller trouver dans le midi, et je ne suis à Paris que d'hier. Aussitôt qu'auront paru deux gros volumes de *Morale* dont je corrige les dernières épreuves, je compte les joindre à quatre autres que j'ai publiés sous le titre d'*Essais de Critique Générale* et vous expédier le tout à Lausanne en retour du présent que vous me faites et que je n'aurais pas dû attendre. Vous rappelez-vous, Monsieur, avoir rendu compte autrefois dans le *Semeur* de mes *Juvenilia* de philosophie? probablement non, mais je n'ai point oublié la bienveillance avec laquelle vous accueillîtes alors un début si imparfait. Je suis resté votre débiteur depuis ce temps, au moins de ce qu'il m'est donné de produire à une époque de maturité plus grande.

Agréez l'expression cordiale de mes sentiments de sympathie et de respect.

C. RENOUVIER.

P.-S. J'ajouterai s'il vous plaît à mon envoi un ouvrage qui doit

1. Les ouvrages dont il est question doivent être les *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité*, 1857, et le *Précis de philosophie*, 1868.

vous intéresser et que vous auriez reçu bien plus tôt si j'avais connu votre adresse. C'est l'œuvre posthume, complète en quelques parties, de mon ami et ancien camarade de l'école polytechnique, Jules Lequier. Édité par mes soins il y a quatre ans, il n'a pu, pour raisons particulières, être mis en vente. Je n'ose pas en faire l'éloge avant que vous l'ayez lu, parce que les termes de mon admiration vous sembleraient exagérés. Mais je suis sûr que vous le lirez tout entier dès que vous en aurez lu quelques lignes, et je compterai même sur vous pour le faire connaître dans le cercle de Genève où il n'est sans doute pas encore parvenu. Il est intitulé *La Recherche d'une première vérité*.

IV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, sur Lausanne, 5 déc. 1868.

Monsieur,

J'ai reçu avec un extrême plaisir la marque de votre bienveillant souvenir. Je me rappelle fort bien, en effet, avoir annoncé votre *Histoire de la Philosophie* dans le *Semeur* conjointement avec l'*Histoire de la Philosophie moderne* d'Ed. Erdmann, mais j'avouerai que la tendance doctrinale m'en a échappé.

Ce que j'y ai vu surtout, ce sont des expositions nourries, accusant l'étude des textes, et c'est pour ces qualités que je les ai recommandées à mes étudiants, pendant bien des années. Mais, privé d'organe et de contact avec le public depuis la suppression du *Semeur*, enseignant dans de petites villes où peu de choses arrivent, trop besoigneux pour acheter des livres, je suis resté étranger à vos travaux ultérieurs. Quelques articles dans la *Morale Indépendante* m'ont fait connaître votre tendance, puis j'ai lu le compte rendu de M. Ravaisson sur la foi duquel j'ai fait une page sur vous dans la *Bibliothèque Universelle* (actuellement à Lausanne)[1].

L'article que j'aurais peut-être quelque motif de cacher vous aurait pourtant été envoyé si nous avions possédé votre adresse que votre lettre ne me donne pas.

Je recevrai avec d'autant plus de plaisir votre envoi que j'ai déjà obtenu de la *Bibliothèque Universelle* la faculté d'y mettre l'été prochain deux ou trois articles sur la Philosophie Critique en France. Je présume d'après la nature de vos sympathies que l'œuvre pos-

1. *Bibliothèque Universelle*, 1868, t. XXXIII, 214-215, dans un article intitulé « La philosophie de Félix Ravaisson ».

thume de M. Lequier rentrera dans le cadre de cette étude. Je voudrais y placer aussi M. Tissot, M. Cournot, et peut-être M. Vacherot. Est-ce bien cela?

Un jeune professeur français de mes amis, M. Buisson[1], mon successeur à Neufchâtel m'a prêté, il y a quelques semaines la 1re *Année Philosophique* où j'ai lu votre Introduction avec un plaisir infini, malgré quelques divergences de tendance plus que de doctrine. La critique du Positivisme fait la matière de ma préface à la *Philosophie de la Liberté*, 2e éd. [2], j'ai dû m'avouer que celle de M. Ravaisson valait mieux que la mienne, et la vôtre m'a paru supérieure aux deux. M. Littré est, dit-on, un excellent homme, mais il le prend sur un ton qui appelle le sarcasme et sa manière de discuter philosophie me fait l'effet d'un bégaiement.

Puisque vous voulez bien parler de moi au public français, veuillez me demander ce qui pourrait vous manquer, la courte série de mes publications étant sur la couverture du *Précis*[3].

En attendant, laissez-moi dire, comme explication, que je suis licencié en droit et nullement théologien, que je ne reconnais aucune autorité en matière d'opinion et que mes idées sur la critique sacrée se rapprochent beaucoup de celles de M. Huet. Seulement, ne pouvant me départir de *Dieu*, qui est une nécessité pour ma pensée et l'évidence première, je ne trouve la conciliation du fait *a priori* et de l'expérience que dans la Chute et dans la Restauration. Mais la métaphysique du Christianisme qui forme mon deuxième volume de la *Philosophie de la Liberté* n'a plus pour moi qu'une valeur restreinte. Sans avoir positivement mieux, je n'y vois qu'une tentative pour s'expliquer les grandes doctrines du Christianisme historique dans un sens admissible pour la raison, c'est-à-dire compatible avec la conscience morale *qui reste le juge*. J'ai repris la même tâche dans mes *Essais de méthode*[4] et si toute la matière n'excitait pas chez vous une répulsion si vive, il vaudrait la peine de comparer les deux dogmatiques. Pour moi, le salut comme la disposition native au mal s'expliquent par la solidarité, qui est un fait d'expérience dont la

1. M. Ferdinand Buisson avait remplacé Charles Secrétan en 1866 comme professeur de philosophie à l'Académie de Neufchâtel.

2. *La Philosophie de la Liberté*, Cours de philosophie morale, 2 vol. in-8, Paris et Lausanne, 1849; 2e édition, 1868.

3. *Précis élémentaire de philosophie*, 1 vol. in-12, Lausanne, 1868.

4. *Recherches de la Méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts, avec quelques explications et quelques exemples*, 1 vol. in-12, 1857.

théorie ne doit chercher que l'explication, de sorte que je suis fort disposé à écarter toute spéculation sur les doctrines de Nicée; ma Christologie converge plutôt à l'idée de la Sainteté.

Saint = divin. La Divinité de J. C. = l'intégrité de l'humanité. Et généralement la question de *Dieu en soi* me devient étrangère, la vraie portée de la *Philosophie de la Liberté* est *critique*. Elle veut dire que la Divinité, soit la Bonté divinisée, sont *des faits* au delà desquels l'esprit ne peut et ne doit pas remonter, que Dieu en soi est insondable. Je sais parfaitement que ma formule : « Je suis ce que je veux », ne donne d'autre repos à la pensée que celui de la résignation.

Ma méthode apparente : le développement dialectique d'un concept universel et nécessaire, s'explique par une éducation philosophique allemande; j'ai suivi les cours de Schelling et de Baader dans la ville[1] où Krause venait de mourir, au moment où le Hegelianisme dominait tout. Mais ma tendance personnelle, qui n'a pas encore trouvé et ne trouvera peut-être pas son expression adéquate, serait bien plutôt de tirer la Métaphysique (la *croyance*) de la Morale, de compléter, de corriger, de développer les *Postulats de la Raison Pratique*, bref, de mettre à l'indicatif tout ce qu'implique la souveraineté de l'*impératif*, notre seule attache au monde intelligible.

Sauf une définition spéculative du *mal* moral (quant au contenu) trop faible pour l'analyse psychologique et d'ailleurs incompréhensible comme conséquence, la *Religion* de Kant *dans les limites de la Raison Pure* me semble la meilleure des dogmatiques.

Pardonnez-moi de parler ainsi de moi, veuillez recevoir mes remerciements anticipés pour l'envoi promis et me croire votre bien dévoué

CH. SECRÉTAN.

V. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, rue du Jardinet, 13, 10 1 69.

Monsieur,

Si je n'ai pas répondu de suite à votre infiniment aimable lettre du 5 décembre c'est que je croyais pouvoir d'un jour à l'autre faire partir le ballot que je vous avais annoncé et vous informer de l'envoi. Mais il y a eu quelque retard apporté à la publication de mon

1. Munich.

dernier ouvrage, qui en fait partie. Enfin M. Ladrange m'apprend qu'il a remis le tout aux messageries à votre adresse. Vous le recevrez j'espère sans encombre et sans frais. Je serai bien heureux d'avoir votre impression générale sur ma *Science de la morale*, quoique je ne me dissimule pas que nos vues sur le fond même de la morale (rationnelle et chrétienne comparées) doivent différer. Mais sur d'autres points de la plus haute importance, où nous ne suivons ni vous ni moi le courant du siècle, j'obtiendrai j'espère vos sympathies. Vous verrez que j'ai abordé le problème du mal avec conscience et sévérité et que j'admets une chute, moi aussi, tout en faisant effort pour ne pas m'éloigner des sens philosophique et historique des choses.

Je vous remercie beaucoup des renseignements nets, sincères et profonds que vous me donnez sur vos tendances et la marche de votre pensée. Je m'en servirai pour me préserver de toute erreur d'interprétation dans le compte que je voudrais rendre de vos travaux Je ne pourrai malheureusement qu'être bien succinct dans cette tentative, car elle fera partie d'une longue étude historique sur *l'infini, la substance et la liberté*, où bien des noms anciens et modernes se disputeront la place. Du moins vous ne serez pas des plus mal placés, et je tâcherai d'exprimer toute l'estime que vos travaux doivent inspirer.

Je n'ai de vos ouvrages ni la *Philosophie de Leibniz* ni *la Raison et le Christianisme*, ni *l'Ame et le Corps*, ni *l'Université fédérale*. Mais je n'ose vous les demander, du moins jusqu'à ce que vous ayez une occasion de les envoyer à Paris, et en supposant que vous en ayez des exemplaires. S'il en est un dans le nombre que vous pensiez devoir m'être immédiatement utile, veuillez me le désigner et je l'achèterai ici.

Je vous recommande de *toute mon âme* la lecture des posthumes de Lequier. Vous y trouverez, outre les grandes beautés de style, toujours attrayantes, des convictions énergiques et originalement rendues sur la certitude et sur la liberté. La question de la *prescience et de la liberté* est traitée dans un dialogue véritablement étonnant d'une manière qui ne peut que vous intéresser vivement... Si quelques personnes de votre connaissance vous paraissaient (après que vous aurez lu) mériter le don de ce beau livre [1], qui n'a

1. En marge : je veux dire simplement devoir le lire avec intérêt et attention.

été tiré qu'à 100 exemplaires, j'en ai encore quelques-uns disponibles.

Il n'y a guère en effet de tendances philosophiques appréciables dans mes *Manuels*, dans le premier surtout, et j'ai abandonné celles qu'on démêlerait dans le second. Ma pensée a été complètement bouleversée il y a environ dix-huit ans. J'ai cherché ardemment toute ma vie. Pendant une certaine période, je me croyais rivé à des idées en vérité fort analogues à l'hégélianisme. La question de l'infini et des contradictions me travaillait. Le fond de mon travail et de mes progrès, depuis ma sortie de l'école polytechnique, tenait à l'idée que je devais me faire de l'infini considéré mathématiquement, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. Là aussi fut ma révolution, et plût à Dieu que je n'eusse pas écrit une ligne auparavant!

Je recevrai avec beaucoup de plaisir le N° de la *Bibliothèque Universelle*[1] où vous avez bien voulu parler de moi. La critique, si critique il y a, ne me fait pas peur. Je me flatte d'être de ceux qui l'aiment, alors même qu'ils ont à en souffrir. Traitez-moi toujours avec la dernière rigueur. Quand la bienveillance y est aussi, rien de plus salutaire.

Croyez-moi votre bien dévoué C. Renouvier.

P.-S. Mille pardons pour la distraction qui m'avait fait oublier de vous donner mon adresse.

[La lettre de Secrétan qui fait suite à la précédente n'a pas été retrouvée.]

VI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 24/1 69.

Monsieur,

Je vous rends grâces pour l'envoi de la *Raison et le Christianisme* et la *Philosophie de Leibniz*. Je ne manquerai pas de les lire comme vos autres ouvrages que je ne connaissais pas encore et quelles que puissent être mes dissidences je suis sûr au moins de retirer de ma lecture le profit qu'on trouve dans le commerce d'un esprit tel que le vôtre. Mais je pense que je ne vous ai pas encore remercié spécialement pour la *Philosophie de V. Cousin*. Je l'ai cependant lu

aussitôt que reçu et j'y ai trouvé pour la première fois les appréciations d'un philosophe sur ce... faut-il dire hâbleur? Le discours de M. Mignet ne me fait pas changer d'avis sur l'insuffisance de toutes les autres critiques ou louanges arrivées à ma connaissance. Mais votre ouvrage est plein de pensées fortes et profondes devant lesquelles le pauvre adversaire est bien petit garçon : l'adversaire je veux dire l'éclectisme. Je n'ai point reçu de N° de la *Bibliothèque Universelle*, ce que je constate, non pour réclamation, car je serais désolé de vous causer le moindre tracas et je saurais peut-être bien trouver ici quelque part le N° en question, mais parce que vous m'annonciez l'envoi.

Vous voulez bien me consulter sur l'ordre à suivre dans la lecture de mes choses. Je crois que pour vous l'ordre de publication qui est celui de l'abstrait au concret, sera toujours bon. Seulement je vous signalerai dans le *second Essai* les chapitres sur Dieu et l'immortalité pour développement ou correction des thèses négatives du *premier*, et dans le *troisième* le chapitre sur le fond de la nature (chap. 4) et les deux précédents pour éclaircissement du point de vue définitif où me conduisent les thèses de méthode pure touchant la réduction de l'être au phénomène. Enfin le *quatrième Essai* et la *Morale* appartiennent à une autre série : la série morale et historique. Il me serait bien précieux de connaître votre impression générale sur mon dernier ouvrage, où je crois sentir quelque originalité, non pas s'il plaît à Dieu de la mauvaise, mais je ne voudrais pas non plus interrompre la marche que vous avez commencé de suivre et je suis confus autant que charmé de la quantité de temps que vous parlez de me consacrer. Combien je déplore que vous n'ayez pas la même liberté que moi pour vous livrer à la philosophie. Mais aussi quelle compensation que la bénédiction de la maison! Et vous l'avez.

C'est bien le moins que je fasse de mon mieux pour atténuer la peine toujours grande que vous voulez prendre avec moi, celle de pénétrer la pensée d'autrui sur des sujets difficiles. Commençons si vous le voulez bien par mettre de côté la question de l'existence de Dieu, de Dieu, c'est-à-dire ici d'une personne moralement parfaite et très puissante, auteur de ma nature, inspirateur de certaines de mes pensées, ordonnateur des conditions de ma vie et de la vie des êtres qui m'entourent; je déclare en conscience n'avoir rien écrit qui me parût contraire à la foi en Dieu, pris en ce sens. Loin de là, je crois avoir travaillé à détruire les dogmes philosophiques où se

trouvent selon moi (un peu selon vous aussi?) les plus mortels empêchements à cette foi, la digne foi anthropomorphique des véritables hommes de religion depuis les patriarches. Croyez-bien que je dis ceci fort gravement et sans ombre de dédain dissimulé. Mais je fais de la philosophie ou, si l'on veut, de la *métaphysique*, quoiqu'en partie négative. Alors je rencontre un Dieu non seulement différent mais contradictoire à mon avis avec le précédent et avec lui-même par les attributs qu'on lui donne : le Dieu des théologiens. Je voudrais pouvoir en débarrasser la philosophie, et je croirais que la religion n'aurait guère moins à gagner à cette délivrance. Je mets peu de différence logique entre les doctrines des indous, des alexandrins, de Parménide, de saint Thomas, de D. Scot lui-même, de Spinoza, de Hegel et de nos séminaires : les contradictions inhérentes à ces doctrines sont seulement avouées ou désavouées en différentes mesures...

Je conçois très bien que l'on veuille toujours poser une actualité éternelle pour expliquer les temporelles. Mais j'examine et je trouve que l'éternité *a parte ante*, si elle admet une variété nombrable, ne fût-ce que de pensée, dans son sujet, implique l'infini numérique effectué, donc contradiction ; si elle n'admet point de telle variété, nous avons le *sphaireos* de Xénophane : à quoi peut-il nous servir? nous n'en tirerons ni le monde, ni rien pour le monde. Je réclame votre indulgence pour des points imparfaitement accusés dans ce paragraphe.

Mais vous n'êtes pas loin de m'accorder cela si je comprends bien. Alors un mot encore et je me mets à mon tour sur la défensive. Ce mot c'est qu'en acceptant le Dieu commun de la philosophie et de la théologie vous acceptez le Dieu du panthéisme. Sur le terrain des idées de l'éternel et de l'infini, les philosophes qui nient la personnalité divine et humaine sont plus forts que ceux qui veulent y croire, car les premiers rencontrent une grande difficulté de moins. C'est ce que l'histoire des idées fait assez voir ce me semble. Le Dieu personnel a toujours été un intrus dans la grande spéculation et *toute philosophie*, comme le disait Jacobi, va au panthéisme.

Me voici sur la défensive : j'ai deux grandes raisons pour choisir comme je fais entre le non-compréhensible et le contradictoire que j'appelle plutôt inintelligible. 1° Si je n'accepte pas la contradiction, ce n'est pas précisément que *mon esprit s'y refuse*. Mon esprit est de même étoffe que celui de Hegel et ne se refuse à rien du tout quand

je veux. Mais c'est que je veux faire usage de ma raison dans les choses pour lesquelles elle me semble faite. Or si j'accepte la contradiction, pouvant l'éviter, tout prend chez moi une assiette fausse. Je ne sais plus bien pour quels motifs je n'embrasserais pas le scepticisme rationnel absolu, puis des mystères et folies, religieux ou autres, auxquels on n'a pas toujours tant à reprocher que la contradiction intrinsèque... Enfin je prends ce point là pour appuyer mon levier, comme vous voulez bien le dire, et l'autorité réelle est aussi pour moi dans cette certitude personnelle que j'embrasse résolument. 2° C'est que mon non-compréhensible est une limite et non pas quelque chose de compris. Mon attitude est de critique en cela, non de dogmatique; je reste en dehors, je dis que toute réalité (selon ma connaissance) est finie dans le temps et dans l'espace; je dis que ce qui est vrai de chaque réalité est vrai de toutes ensemble : pure logique; cela peut se démontrer. Je dis particulièrement que tout a commencé. Je dis aussi que je ne comprends pas ce qui est vrai, savoir que tout a commencé. Eh! sans doute, comment le comprendrais-je? Alors cela ne serait pas vrai. Il faudrait me soustraire aux conditions de la connaissance, lesquelles m'astreignent à demeurer dans l'enceinte des relations intérieures d'antécédent à conséquent en tous genres; il faudrait dépasser cela même que je pose comme limite, savoir le premier commencement; et je dis que c'est une limite. Vous voulez qu'au delà de cette limite il y ait un absolu, un pur inconditionné. Soit à présent. Qu'en ferez-vous? Je vous refuse le droit de le définir par les catégories de l'entendement. Alors vous poserez ces mêmes catégories en les affirmant et les niant tout ensemble (n'est-ce pas bien cela?). Je préfère avouer tout simplement qu'au delà de la connaissance, il y a l'inconnu essentiel. L'inconnu! définition bien pauvre pour être une définition suffisante et adéquate de ce que les hommes appellent Dieu !

Il me resterait à répondre au grand argument du bout de l'espace et du bout du temps : le bâton d'Épicure. Je le fais simplement : il y a dans l'espace deux éléments : une intuition, une relation *sui generis* envisagée entre les sujets soumis à cette intuition de la part de l'un d'eux. L'intuition suit partout son sujet : en ce sens il n'y a pas de bout de l'espace, l'espace ira partout où iront l'intuition pure et l'imagination proprement dite. La relation de son côté est envisagée entre des termes objectifs partout où il en est de tels. Où il n'y en a pas, elle n'est pas. Dans tout cela rien d'objectivement

infini : une possibilité indéfinie seulement. (Voir *1er Essai*, p. 290, 291, 295) (puisque vous voulez bien me permettre de ces renvois).

J'ai à vous faire mille excuses d'être si long. Je n'oserais pas l'être autant sur la deuxième question, celle cependant où vous entrez le plus malaisément dans ma pensée. Je vais tâcher de l'éclaircir en distinguant pour ainsi dire trois moments dans la marche de mes trois volumes. *Premier moment* : méthode pure, abstraction complète, procédé scientifique, s'il se peut et si je réussis. Sous ce point de vue je trouve que je ne peux définir l'être que par la *relation*, la *fonction* (au sens mathématique du mot), la *loi*. Quoique ce point de vue doive se particulariser plus tard, je dis toujours très naïvement que je ne conçois dans un être que ce que Leibniz appelait les *phénomènes réglés* (assemblés et réglés). Le reste, si reste il y a, échappe. Vous m'objectez l'emploi que je fais du sens vulgaire d'*être* et de *substance*. C'est alors que je parle ma langue, une langue humaine et que je me sers de métaphores inévitablement suggérées par l'imagination. Au reste, il y a un sens relatif du mot substance, que j'accepte : c'est le groupe du sujet défini par divers prédicats et auquel on ajoute ou retranche par la pensée la *note* d'un prédicat particulier. *Second moment* : celui où, traitant le problème de la certitude et ensuite, j'affirme volontairement l'existence réelle externe d'êtres semblables à moi ou différents, mais particulièrement de ceux qui me sont semblables; et où je reconnais à ces *groupes de phénomènes* des caractères, tant de constance que de développement qui leur constituent des destinées physiques et morales, et où enfin j'ouvre la porte à plusieurs hypothèses (dont les vraisemblances sont à rechercher) parmi lesquelles est l'hypothèse des âmes en divers sens excepté le sens de la substance soliveau, le seul décidément antiscientifique. *Troisième moment* : le fond de la nature, la question des êtres ou forces naturelles élémentaires. J'aboutis alors pour concilier la méthode idéaliste avec l'existence réelle des corps à une sorte de monadisme, mais grandement modifié par la négation de l'infinité, de la continuité et de la solidarité et débarrassé de ce *plein de matière* (et de ces substances au fond éternelles grosses d'une infinité de modifications) que Leibniz voulait passionnément conserver. Je trouve un ferme appui pour cette partie de mes thèses dans les tendances actuelles et très manifestes des sciences physiques et des mathématiques appliquées. Je suis un peu de l'avis de Ravaisson et à mes yeux l'idéalisme sortant des sciences de la matière

est incessamment appelé à faire une grande rentrée en philosophie. M. Pidoux disait aussi dernièrement quelque chose de semblable dans un rapport à l'Académie de médecine.

Voilà, cher Monsieur, me pardonnerez-vous ce *cher* en raison de sa spontanéité sincère et au sortir d'une espèce d'argumentation pleine de sympathie de ma part et non d'esprit cavillatoire? (Quelques heures passées avec vous sur ce papier, jointes à tous mes sentiments antérieurs m'ont inspiré cette familiarité malséante et que je voudrais maintenant vous communiquer), voilà ce que j'ai trouvé à jeter dans le petit abîme qui sépare toujours un esprit d'un autre esprit. Je voudrais bien du moins n'avoir pas été d'une brièveté trop obscure ni matériellement trop long.

J'ai mis à la boîte vos deux lettres après les avoir lues comme vous m'y autorisiez, et j'ai suivi avec beaucoup d'intérêt vos deux aimables polémiques avec ces messieurs du péripatétisme. En fait de doctrines ils pouvaient plus mal choisir, mais que je voudrais leur voir méditer le chap. IX de *peri hermeneias*, dût le XIIe Livre de la Métaphysique en souffrir. Je ne m'explique pas que M. Lachelier soutienne contre vous une thèse criticiste. Quel est ce mystère?

Quelle est cette *revue* de M. de Rémusat en 1867 ou 8 où vous me signalez une injuste appréciation? Ai-je bien lu? s'agit-il de la *Revue des Deux Mondes*? je rechercherai le N°. Il ne tiendra pas du moins à ma bonne volonté que la *plaisante* réparation n'ait lieu, plaisante en effet pour le public, pas tant qu'il semble au fond. Certes je hais, le mot n'est pas de trop, la religion comme établissement politique. Mais pour cette raison même et pour quelques autres, j'ai une vraie sympathie pour les églises protestantes modernes et je trouve presque tous mes contemporains bien aveugles. C'est une question de salut pour les races latines. Et malheureusement les sentiments catholiques règnent jusque sur les cœurs des ennemis affichés du catholicisme.

Agréez l'assurance de mes sentiments bien dévoués.

C. Renouvier.

Pourriez-vous me dire qui est, de quelle nation est M. Funck Brentano, auteur d'un livre intitulé : *Les Sciences humaines. La philosophie*, où je trouve du mérite? (paru l'année dernière).

VII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Paris, 21/2 69.

Monsieur,

Un peu le travail pressé que je fais pour *l'Année Philosophique*, et auquel je me suis acharné depuis deux semaines, un peu la crainte de trop prendre sur votre temps ont retenu ma réponse jusqu'aujourd'hui. J'ai été très ravi, très heureux de voir mon espérance si bien confirmée : l'espérance où j'étais que vous sentiriez à la lecture de mes ouvrages ce que j'ai senti à la lecture des vôtres, que nous sommes en sympathie bien plus profondément qu'en désaccord. Ce qui nous divise me paraît de plus en plus d'après vos lettres, et je voudrais qu'il vous parût, d'après les miennes, être une affaire, comment dirai-je? de scolastique. — J'ai reçu les N^os^ de la *Bibliothèque Universelle* et je vous en remercie vivement. Ce que vous dites de moi d'après M. Ravaisson m'a surpris en ce que votre intelligence y dépasse fort les renseignements que vous aviez alors. Il y a aussi un éloge auquel je suis très sensible : *philosophe de corps et d'âme*. Je le mérite un peu et le prends tout à fait en bonne part. Les points d'interprétation que je voudrais rectifier, il serait je crois inutile à présent de vous les signaler. J'ai réservé le second article (N° de novembre) pour le lire avec soin au moment d'entamer la partie de mon travail qui concerne les philosophes non panthéistes de notre temps, et c'est à présent même. Sur ce que j'ai pénétré jusqu'ici de vos pensées je ne peux pourtant pas vous promettre de ne trouver en vous ni traces ni semences de *panthéisme*. Serai-je devenu semblable à ce jésuite, dont le nom m'échappe, qui ne voyait partout que *athées*? Et dans le fait c'est encore une de mes dispositions d'esprit de trouver qu'on n'avait pas tellement tort autrefois de regarder le panthéisme comme une espèce d'athéisme. Si saint Thomas n'avait cru à Celui qui est assis à la droite du Père, et qui est une vraie personne, celui-là, je ne serais pas éloigné de regarder saint Thomas comme un athée...

Avant de consentir à la peine que vous m'offrez de prendre pour me procurer la lecture du t. II de la *Philosophie de la Liberté* je verrai s'il n'y aurait pas moyen d'en trouver encore un exemplaire à la librairie romande. Au reste, il me semble que j'ai tous les élé-

ments nécessaires pour ne pas me tromper gravement et ne rien être exposé à omettre de trop important.

Vous avez trois fois raison de ne désirer pas que nous entrions en polémique réglée. Puisque vous voulez bien me faire l'honneur de me lire avec tant d'attention je n'ai rien à demander. D'ailleurs la vérité fait son chemin en chacun de nous hommes de bonne volonté et l'expérience a mille fois montré le peu que valent les *ergo* pour modifier des assiettes de l'âme ou pour décider de nouvelles directions.

J'oserai seulement écrire ici quelques réflexions à propos et non pas contre des passages de votre excellente lettre.

La liberté, me dites-vous, à laquelle vous sacrifiez l'unité et l'infini — l'unité, oui en ce qui est incompatible avec la liberté; l'infini, oui, mais de quantum seulement, et qu'importe le quantum à la perfection, à l'absolu d'accomplissement, au τελειον? Ce que j'ai contre l'amour? — mais qu'il n'est pas une règle et ne peut pas être un précepte, une obligation — que nous n'en sommes pas dignes, qu'il nous faut être *justes premièrement*, comme a dit ce pauvre Rousseau — je rectifie en relisant, car je crois qu'il a dit *soyons bons premièrement* mais il fallait dire *justes*[1] — que les hommes se sont adressés à l'amour après avoir manqué premièrement la justice.

La doctrine de la souveraine liberté; *critique* plutôt que dogmatique... — Critique en effet en la séparant de tout verbe infini antérieur à la création. Alors elle coïncide, logiquement parlant, avec mon commencement absolu. Religieusement parlant je dirai, si j'ai cette foi, que dès le commencement tous les êtres ont un Père, un seul Père, et qui les veut libres. Cela ne m'enseignera rien en philosophie sur la question du *quid antea* et du *quare quid*.

Manifestation positive de ce qui n'a ni substance ni personne mais absolue liberté — dans cette formule observons que le *ce qui* reste sans autre prédicat que l'absolue liberté indéterminée de toutes manières.

Panthéisme, l'assujétir et non l'éliminer — je crois bien qu'on ne l'assujétit pas; et M. Grondat (*Philosophie de la Révélation*, livre de théologie catholique que je vous signale peut-être le premier) montre très bien à mon sens que la doctrine du verbe antérieur est le

1. Les mots entre tirets sont en marge dans le texte.

panthéisme même. Or cette doctrine semble bien avoir voulu assujétir le panthéisme sans l'éliminer.

Je vois partout des influences réciproques et je ne crois pas aux substances séparées. Mais posons mieux la question : ne voyez-vous pas des puissances RÉELLEMENT ambiguës avant l'acte. Les êtres prédonnés où siègent ces puissances-là sont *séparés* par elles, en un sens clair et positif de ce mot *séparé*.

Si tout a commencé, avant *rien n'était, rien était...* — voici un passage de mon Funck Brentano qui en a de bons et de profonds : Nous ne pouvons songer à *nier ni à penser* ce qui ne nous est donné en aucune manière. Ainsi quand nous disons qu'antérieurement à la création il n'y avait rien, ce n'est qu'un abus de mots et de fonctions que nous commettons attendu que ce rien pour être logiquement conclu devrait être postérieur à quelque chose d'existant, etc. [Au reste : *rien n'était* est une négation sous condition. *Rien était* est l'énoncé d'une contradiction dans les termes et je ne vois point comment cet énoncé se substituerait logiquement au premier [1].

Il peut y avoir une éternité autre que notre succession... si la mémoire... si la prévision... — il me semble qu'on a beau faire, on ne pense *rien* quand on pense une pensée qui n'est ni la pensée permanente d'un système invariable d'objets, ni la pensée successive d'objets variables (je prends les *objets subjectivement* pour bien concentrer ma thèse). Or la première pensée n'est pas la *vie* de la pensée, et Dieu est un Dieu vivant, dit-on. La seconde pensée entrerait dans le type de l'éternité dite *successive*, mais, *a parte ante*, elle implique, à cause du quantum infini des idées multipliées ou répétées avant la dernière [2]. — La pensée immuable de l'objet immuable, je ne saurais non plus la concevoir que comme un acte identique indéfiniment répété. La suppression du temps me confond ; et quand je vois des hommes comme M. Hirn ou M. Cournot y arriver, je ne

1. Les mots entre tirets sont en marge dans le texte.

2. Il me vient l'idée de compléter la logique de ma remarque en complétant mon dilemme. C'est un quadrilemme qu'il faut ici, en toute rigueur. Les deux hypothèses qui restent à prendre en considération sont celles-ci : la pensée permanente d'un système successif d'objets : c'est l'éternité simultanée de Boëce et je la crois parfaitement contradictoire. Enfin la pensée successive d'un système permanent d'objets (subjectivement considérés, toujours); ici la contradiction serait avouée de tous, mais aussi la spéculation n'a aucun intérêt à s'y engager, c'est cependant la situation faite à l'homme dans la supposition de l'éternité simultanée si c'est Dieu qui voit les choses comme elles sont. (Grâce pour le défaut de précision de quelques termes peut-être. Je vous signale la division comme utile et vous la formulerez mieux si vous voulez.)

suis pas édifié autrement que pour faire cette remarque que nous sommes plus brahmanes que nous ne pensons, et je me prends de sympathie pour les vieux juifs anthropomorphistes.

Il me reste, Monsieur, à m'excuser très sérieusement de vous avoir de nouveau soumis des pattes de mouche de métaphysique. Voyez-y, je vous prie, un nouveau témoignage de la sympathie extraordinaire qui me pousse à tenter une sorte de compénétration mutuelle de nos manières de penser. Adieu, je vous souhaite santé — et loisir aussi s'il se pouvait, pour vous d'abord, puis pour moi, c'est-à-dire pour votre correspondance. Je déplore amèrement qu'un penseur de votre force soit obligé de donner des leçons particulières et je voudrais que vous pussiez n'être comme moi qu'un philosophe de *corps et d'âme*.

Votre bien dévoué, C. RENOUVIER.

P.-S. Préparez-vous cependant une 2e édition de votre second volume, et avez-vous un libraire bien disposé?

VIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Bergières, sur Lausanne, le 17 mars 1869.

Monsieur.

J'ai terminé hier un premier article sur la Critique générale, commencement d'une série sur la Philosophie critique dans l'Empire français, qui paraîtra je ne sais où, dans la *Bibliothèque Universelle*[1] ou dans la *Revue Chrétienne de Paris*, probablement dans celle-ci, plus indulgente à mes longueurs. Je ne suis point content de ce commencement. Ces volumes, où je me suis attaché avec une jouissance passionnée, ne sont plus dans mon esprit; l'unité que je croyais en avoir si bien saisie, m'échappe et m'oblige à tout recommencer. Mon premier article ne va pas plus loin que le premier volume, les catégories et la loi du fini. Il débute par une page sur la critique en général et par quatre ou cinq sur Kant, terme de comparaison.

Vous me trouverez très impertinent, mais vous m'excuserez en songeant à la nécessité d'être tranchant quand on ne peut pas s'arrêter, et de réveiller le lecteur par quelques mots vifs, quand les

1. La philosophie critique en France et M. Charles Renouvier, *Bibliothèque Universelle*, septembre et octobre 1869.

matières sont si difficiles. Au fond vous trouverez mes lettres. Vous sentirez aussi comment, auprès d'un public exclusivement théiste et généralement orthodoxe, j'avais besoin de tomber sur votre métaphysique pour faire pardonner et partager mon admiration pour votre philosophie morale.

J'étais sûr que vous ne trouveriez mon 2e volume nulle part, mais je n'ai pas donné d'instruction précise pour vous l'apporter, puisque vous pensiez n'en avoir pas besoin. Cependant j'aimerais que vous le lussiez quand vous aurez un peu plus de loisir, et je prierai M. Hollard, votre voisin et mon ami, rue Madame, de vous l'apporter. C'est un excellent et charmant jeune père, tout théologien qu'il soit, pasteur d'une chapelle séparée et directeur d'un Bulletin théologique à quatre Nos par an. Pour mon volume vous le trouverez détestable comme philosophie, ou plutôt vous lui refuserez absolument ce nom; mais peut-être le jugerez-vous plus favorablement au point de vue pratique, comme tentative de s'expliquer le christianisme de manière à y trouver (à en faire?) une doctrine conforme aux besoins de la conscience morale et de la société libre. Quoi qu'il en soit, c'est bien ce que j'ai écrit avec le plus d'amour et aussi ce qui a été le moins négligé du public.

Je songe bien à réimprimer ce volume, mais je ne peux le faire qu'avec une préface qui marque précisément comment je comprends maintenant le rapport d'un travail de ce genre avec la science et c'est une grande difficulté. Ensuite je n'ai pas de libraire; j'ai fait la première édition à mes frais et j'ai gagné quelque chose, pour la 2e j'ai vendu un certain nombre d'exemplaires à quelques libraires protestants de Suisse et de Paris, depuis rien, et j'ai encore du découvert. Comme métier la philosophie ne vaut pas les allumettes chimiques et les bétons agglomérés. Pourtant je n'en suis pas à donner des leçons particulières, j'en donnerais bien s'il s'en présentait, mais les huit que je fais (par semaine) sont mes trois cours de l'Académie[1]. Vous ne sauriez croire combien votre sollicitude pour ces choses personnelles m'a touché.

En métaphysique je ne réplique plus. Du moment qu'il vous faut surtout des idées claires et point de contradictions, je tirerais toujours la courte bûche.

Je veux seulement m'expliquer : la doctrine de la souveraine

1. Académie de Lausanne, transformée en Université en 1890.

liberté n'a de valeur que comme limite, comme critique dans ce sens que nous devons nous expliquer le monde par l'amour absolu, en vertu de l'idée de perfection constitutive de notre raison, mais que cet amour absolu ne pouvant de nature être qu'un fait, suppose une puissance antécédente laquelle j'appelle absolue liberté = inconnu, soit commencement absolu (éternel). Dieu est le fait. Sur *l'amour* au point de vue de la philosophie de l'histoire, ou plus simplement de l'histoire, je suis de votre avis plus qu'à trois quarts.

Et je crois qu'on peut le voir dans mes petits livres. Spéculativement, je crois que l'opposition de justice et d'amour ne vaut pas. Il n'y a pas de justice sans amour, vous l'avez dit vous-même, il n'y a pas non plus d'amour vrai sans justice, l'amour sans justice, l'amour sentiment *n'est pas l'amour*. L'amour c'est *la volonté que l'être soit*, l'amour c'est l'affirmation de l'être, l'amour c'est l'Être, l'amour c'est la plénitude débordant, l'amour c'est la *Création*. Et de même dans les rapports d'homme à homme. Celui que j'aime, je le veux, je le veux homme et par conséquent je le respecte ; je ne m'arrête pas devant lui comme devant une barrière à mon égoïsme. Je m'arrête parce que je la pose — Et réciproquement.

Rien était : pure chicane de mots, pure tentation insidieuse, ou affirmation agressive de ma conviction ; je passe expédient là-dessus.

Éternité qui n'est pas l'infini du temps. Je ne prétends pas la comprendre ni réfuter vos arguments ; néanmoins l'antithèse fondamentale du temps et de *l'esprit* me reste manifeste et je constate des contradictions dont il m'est encore moins possible de m'abstraire que de les résoudre. Vous dirai-je toute mon ambition, qui ne se réalisera point? Ce serait de vous faire avouer que mon point de vue serait le bon, s'il était permis à l'esprit humain de se contredire et de raisonner hors de l'expérience possible, en raison d'un but déterminé et légitime. Tout comme je suis prêt à reconnaître la supériorité du vôtre, si l'esprit consent au commencement absolu.

J'ai reçu hier une lettre de M. Lachelier, très intéressante mais qu'il faut étudier, sur notre question de la foi au monde objectif, etc.

Il me semble vous avoir beaucoup emprunté. Je serais tenté de mettre sa lettre dans la mienne, si je ne craignais l'indiscrétion de vous en imposer la lecture.

Voici quelques mois que je ne vous quitte pas un moment, pour

ainsi dire, et j'y trouve un plaisir singulier. Le saurai-je faire partager?

Quoi qu'il en soit, je reste bien tout à vous.

CH. SECRÉTAN.

IX. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, près le Pontet par Avignon, 13/4 69.

Monsieur,

Que de choses je voudrais vous dire, qui se pressent dans mon esprit chaque fois que je reprends vos lettres si nourries, où chaque mot fait penser; il faut cependant se borner à marquer des points en passant, et séparés les uns des autres. Ma réponse a été retardée cette fois par une indisposition, ensuite par les petits tracas ou affaires d'un départ. Me voici à la campagne pour longtemps selon toute apparence. Je me suis bien félicité d'avoir eu le temps, oh! bien juste, mais le temps de lire avant de partir votre 2e volume que M. Hollard a eu l'extrême bonté de m'apporter lui-même et que j'ai été forcé de lui faire rendre, sans avoir le plaisir de l'aller remercier de vive voix, non plus que de donner une suite aux quelques mots de théologie philosophique échangés le jour de sa visite. Veuillez lui dire, puisque vous correspondez avec lui, combien j'en ai eu de regrets, et lui demander s'il a reçu le volume que j'ai laissé commission à quelqu'un de reporter rue Madame? J'ai donc lu ce complément développé de certaines de vos pensées. Il me manquait en vérité plus que je ne l'avais supposé; cependant les pages, déjà imprimées alors, qui vous concernent dans mon article de l'*Année*, n'ont point à en être modifiées. Je me serais seulement étendu sur certain sujet un peu davantage. Ce sera pour une autre occasion. Il faut vous dire maintenant ce que je pense de cette partie de votre ouvrage. J'en ai été vivement frappé pour le talent et pour l'étendue du système, touché pour tant de sentiments nobles et généreux que je ne puis que partager; j'ai été étonné qu'une construction aussi complète et imposante n'ait pas eu plus de retentissement, d'autant plus que vos idées ne sont pas après tout si contraires qu'on le croirait au courant général de la spéculation, et même de notre époque; j'ai admiré la force et l'excellement bien dit de tant de vos formules, acceptables ou non qu'elles fussent pour moi; et avec tout cela je dois avouer que mon admiration a été à tout moment combattue par

cette sorte de répulsion que j'éprouve en présence des doctrines d'unité de l'être. Puis cette répulsion même, analogue à celle que me cause la théologie du Bagavatapourana, par exemple, cédait à des attraits d'un autre genre. En cherchant à me rendre compte ou de ce qui manque d'éclaircissements, ou plutôt de ce qui m'échappait dans une lecture trop rapide, j'ai prononcé dans ma pensée le mot *métempsychose*, et je n'ai pas été surpris de le retrouver ces jours-ci dans l'article Rémusat (N° de la *Revue des Deux Mondes*, resté ici avec tous mes livres). Je n'estime pas moins le susdit article diculement écourté et plein de bévues en ce qui vous concerne.

Enfin, que vous dirai-je, je me sens obligé de classer *in petto* votre doctrine parmi les doctrines panthéistes sur un point, mais je ne sais pas s'il faut dire essentiel, puisque votre unité crée des unités aussi, c'est-à-dire réellement libres, et n'est elle-même que liberté avant d'être sujet substantiel. Ce sont différences capitales.

J'ai reçu également avant de quitter Paris votre discours à la séance de l'Académie de Lausanne. Merci de l'envoi, j'y ai trouvé des traits historiques de votre carrière de professeur, et je l'ai lu avec le même intérêt que tout ce que vous m'avez donné. La conclusion : que le christianisme est un objet d'études, un problème et non point une autorité... que *notre pensée* ne relève d'aucune autorité quelconque, vous met assurément, par la méthode, qui en tout est le principal, dans le protestantisme le plus libéral qui soit possible. Si après cela vous êtes orthodoxe en ceci ou cela, c'est que *votre raison se reconnaît* dans ce point d'orthodoxie. C'est bien tout ce qu'on peut demander. Mais comment la raison se peut-elle reconnaître dans la partie mythique et dans la partie légendaire de la christologie? il ne suffit pas pour justifier de cela, de construire un système; mais ce système doit être : 1° rationnellement déterminé à une solution unique, sans hypothèses ad libitum; 2° d'accord avec la critique historique ou celles de ses parties qui entrent dans le domaine des faits empiriques. Hors de là je ne dis pas qu'il n'y ait rien, loin de moi cette pensée, mais je dis qu'il y a des religions, des églises, et non une philosophie.

Je continue à vous être infiniment reconnaissant pour le soin et le scrupule que vous apportez dans la lecture des *Essais*. Vous me comblez. Je n'ai pas eu, je n'aurai peut-être jamais d'autre lecteur tel que vous, et pour cela seul, je me trouve amplement récompensé de ma peine. — Vous êtes trop bon de m'avertir de ne pas compter,

pour l'article que vous préparez, sur des manifestations de bienveillance qui appartiennent à l'amabilité et charité des relations privées. Le ton *tranchant* doit accompagner nécessairement les affirmations libellées pour le lecteur. J'ai besoin d'ailleurs de vous offrir la même excuse au sujet de ce que vous lirez dans l'*Année*. Nous sommes obligés en écrivant des articles de critique, et montés comme de raison au sommet de nos convictions propres, d'assumer des rôles de juges. On demeure modeste dans le fond, j'ose croire que je demeure modeste, si ce n'est pas être orgueilleux que de dire cela. — Au reste, je n'ai pu m'étendre autant que je l'aurais voulu; vous verrez de combien de philosophies et de philosophes je parle pour traiter mon sujet! Mais j'espère avoir pu témoigner au moins l'estime très particulière que vos travaux m'inspirent. — J'ai consacré en outre de petits articles bibliographiques au *Cousin* et au *Précis*.

En métaphysique : je trouve çà et là dans vos livres de si intéressantes formules qui vont à l'idée de pur commencement, que je vous crois obligé de dire que Dieu, par sa face regardant la créature, commence en voulant et créant, commence dis-je, à être ce que nous appelons être, commence purement avec le temps. Par sa face qui regarde à soi, ou avant ce commencement de l'être, dans ce que vous appelez *inconnu* et *commencement absolu* (*éternel*), Dieu n'est, quant à nous et à notre connaissance, que limite, il n'en faut donc rien dire. En n'en disant rien nous évitons de nous contredire. — Ne serions-nous pas alors bien près de nous entendre? — La contradiction ne vous répugne pas assez. Pensez donc si nous admettons la contradiction, des systèmes analogues à ceux de G. Bruno et de Hegel sont fort acceptables, sauf amendement que chacun proposera. Et quels dogmes, ne deviendront pas possibles, où sera la barrière? Nous pourrions dire avec tant de grands docteurs, que des actes sont parfaitement libres, tout en étant compris individuellement et déterminément dans les moments d'une loi éternelle. Nous retirerons à volonté d'une main ce que nous aurons donné de l'autre. Par quel critère nous sera-t-il permis de discerner entre les contradictions *in objecto* que nous accepterons et celles que nous repousserons? Cette objection me semble bien grave. Pourquoi dirais-je votre système le meilleur de tous *s'il était permis à l'esprit humain de se contredire?* Cette permission tend au contraire à rendre tolérables bien d'autres systèmes encore. Sur l'amour, notre litige paraît n'être que verbal, mais alors je comprendrais mieux votre pensée, si vous

disiez que Dieu est éminemment *justice* (avec *amour*). Justice est un nom de la volonté raisonnable et de la raison même. La mathématique universelle, la loi physique sont justice d'ordre matériel, la logique est justice d'ordre formel en tout. Enfin ce grand nom s'universalise comme l'esprit. Mais l'amour! C'est la passion, le désir d'union, etc. Je vois bien et j'ai toujours admis que justice n'est pas sans amour. Mais amour peut être sans justice, tout le monde l'entend ainsi. Qu'ensuite il soit juste aussi, c'est précepte et non pas nature.

Assurément j'aurais lu avec grand plaisir et profit la lettre de M. Lachelier. Je ne crains que d'être indiscret en vous donnant la peine de me faire de ces communications.

Croyez bien, Monsieur, à mes sentiments les plus dévoués.

C. Renouvier.

P.-S. Je me suis abonné dernièrement à deux publications de chez vous, la Revue *Théologie et Philosophie* de M. Dandiran et la petite feuille de M. Buisson à Neufchâtel. N'auriez-vous pas quelque autre recueil à me recommander à titre de renseignement? Mais il me faut malheureusement la langue française. Je ne peux lire hors cela qu'un peu d'anglais et d'italien.

Mon adresse est en tête de la lettre.

X. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Berne, le 15 juillet 1869.

Est-il possible, Monsieur, que j'aie laissé passer trois mois entiers sans répondre à votre lettre de la *Verdette*, quinze jours sans vous remercier de votre envoi et de vos comptes rendus si intéressants, si substantiels et si bienveillants? L'effort que j'ai fait au commencement pour vaincre mon impulsion n'explique pas un tel retard. Il y faut joindre une grippe tenace, maligne et ensuite des travaux d'urgence faits dans mes sottes conditions de santé. Une lettre, pour moi, ce n'est pas nécessairement un jour, mais une chose impossible après le travail du jour, qui ne peut durer que quelques heures. Je ne m'excuse pas de ce dont vous profitez, mais je ne veux pas vous laisser douter que cette correspondance m'est d'un prix immense et compense avantageusement tout un nuage de contrariétés.

La grippe m'a arrêté net dans l'élaboration de mes articles, interrompus à la fin de l'analyse du 2e *Essai*, soit de l'influence de la liberté sur nos jugements, où je me reconnais votre disciple. Je vais m'y remettre pour tout de bon dans quinze jours après trois ou quatre jours encore d'un repos nécessaire et une corvée d'examens que je redoute horriblement. L'ouvrage qui est venu à la traverse après la grippe, a pour occasion l'article Janet, *versus* Guizot dans la *Revue des Deux Mondes*. Je reviens donc sur les points les plus contestés de mon système. J'ai essayé de distinguer bien, suivant votre conseil, ce qui est Philosophie de ce qui est croyance historique, et dans la manière dont je traite cette dernière je crois me tenir dans les limites de la critique et de la raison. Ce sera peut-être trop rationaliste pour le rédacteur de la *Revue Chrétienne*, pourtant la forme seule diffère de ce que j'ai dit ailleurs. Vous trouveriez là toute ma pensée sur le réalisme ou Panthéisme humanitaire qu'on me reproche, et qui me paraît plus qu'induction et théorie, mais point de fait, vérité de fait, ou peu s'en faut. — Vous y trouveriez aussi ma pensée sur la contradiction et sur la méthode telle qu'elle s'éclaircit peu à peu sous l'influence de vos objections. Je n'entends pas qu'on puisse accepter les contradictions purement et simplement. Les contradictions qui ne sont pas nécessaires, comme celle des futurs indécis et de la prescience divine, il faut les repousser, car ce qui oblige à affirmer cette prescience, c'est l'opinion conservée qu'il n'y a pas de tels futurs. Les contradictions dont les termes sont nécessaires, s'il en est de telles, se ramènent sans doute à constater une lacune dans notre connaissance effective ou dans notre connaissance possible, c'est une idée limite. Peut-on n'en rien dire, comme vous l'exigez? C'est une question que nous discuterons encore ensemble quand ma critique de votre système aura paru. Je n'ai pas ma propre théologie spéculative assez présente pour me défendre contre vos censures imprimées, dont il y aura sans doute de très fondées. Je dis bien, comme vous me l'imposez, que Dieu commence avec la création, mais que, ne pouvant entendre ce qu'il est en lui-même, on puisse supposer, enseigner qu'il n'est rien en lui-même, qu'il n'y a rien (mieux, qu'on ne doit rien mettre) derrière le commencement, voilà ce que je n'accepte pas encore. Je m'en tiens donc à ceci : les contradictions réellement irréductibles marquent la limite de notre entendement. Mais après avoir accordé à l'ancienne logique ce point, qui est le tout, j'en reviens à penser avec Cusa,

avec Bruno, avec Kant, avec Fichte, Hegel, etc., etc., que le concret se forme par l'assemblage des oppositions et que l'esprit humain d'abord sollicité de se prononcer entre une thèse et une autre thèse également abstraites et fausses, trouve la vérité (relative) dans la synthèse. Si la Trinité n'est pas de bonne théologie, elle est au moins d'excellente logique et Hegel n'est pas le premier qui ait proposé la logique à nos adorations.

J'ai été heureux de constater que sous les noms de justice et d'amour nous entendons la même idée morale, considérée seulement de préférence sous l'aspect positif ou sous l'aspect négatif. J'ai été heureux surtout que vous l'ayez reconnu. Quant au choix de l'expression, que vous critiquez, elle n'a rien d'affecté, rien de voulu, elle se présente la première à l'esprit, à l'oreille plutôt, formée par l'éducation religieuse protestante, tandis qu'elle doit choquer celle qui aurait l'habitude toute passive d'entendre parler d'amour au sens des romans et surtout des romans français. Mais le sentiment, isolé, n'est qu'un mobile, le motif serait le désir, le désir de se procurer la jouissance de ce sentiment, ce serait un motif égoïste.

Je ne vous parle point encore aujourd'hui de votre dissertation dont le commencement m'a paru admirable, mais que je ne puis pas achever maintenant. Je ne vous ai rien dit de votre grande Morale, parce que je ne veux point éventer le parfum de mon admiration avant d'avoir écrit ce que j'en dois écrire. J'ai tout lu depuis longtemps, mais ce sera à recommencer et j'en suis bien aise. Plus j'étudie vos ouvrages, plus je me sens en sympathie avec eux, mais plus aussi je me renforce dans l'idée qu'il y a ici comme ailleurs une résultante à trouver et que là est la vérité.

J'ai déjà commencé à vous piller sur trois points au moins : la distinction entre la science et la philosophie (où j'étais d'avance à trois quarts converti) comme on voit par la *Méthode* et l'*Essai sur le Positivisme*. 2° Le rôle du libre arbitre dans l'adoption des croyances, doctrine qui précise et éclaircit excellemment la première, enfin la distinction du droit de la paix et du droit de la guerre en morale, dont j'avais aussi une sorte d'équivalent, mais bien moins clair. Il me semble qu'à certains égards mon résumé critique dans la *Philosophie de la Liberté* prélude à votre *Essai* d'aujourd'hui, qui est infiniment plus complet, qui arrive aux contemporains et qui pourtant repose sur une étude directe tout autrement complète et solide. J'ai le sentiment que ce dernier *Essai* va révolutionner un peu mon

Cours d'Histoire de la Philosophie. Il est urgent que j'achève et fasse paraître mon étude de votre *Critique*, autrement cela deviendrait suspect.

Combien de fois n'ai-je pas déjà rêvé et projeté d'aller vous voir à La Verdette! Je crois que cela ne s'exécutera pas, et probablement il vaut mieux pas. Cependant je ne puis m'empêcher de vous demander combien de temps vous restez là-bas et à quelle distance vous êtes d'Avignon où je me trouve avoir des cousins et quelques connaissances? Si j'étais *vrai philosophe* comme vous me faites l'honneur de le dire au public, je me dirais que le mieux est l'ennemi du bien et que je risque fort, par l'effet de telle ou telle particularité de mon esprit ou de mon caractère que je connais trop bien, de perdre ou du moins de tempérer trop le sentiment bienveillant que vous m'accordez. Mais je ne suis point assez philosophe, point assez pur esprit pour ne pas désirer vous serrer la main. Quel événement n'est-ce pas pour moi d'avoir trouvé si tard, dans un camp opposé et presque dans une autre étoile, une pensée convergeant à la mienne (et combien plus ferme et plus complète!) quel orgueil de l'avoir senti au premier mot et bien avant de la comprendre, quelle reconnaissance pour la peine que vous prenez de m'introduire et de me recommander malgré la différence des cocardes.

Vous voulez bien vous étonner que ce soit encore à faire. Ah! j'aurais long à vous en dire là-dessus, mais c'est un vilain chapitre. Ce petit article de M. de Rémusat[1], bouffon de parti pris, je l'avais sollicité par une longue lettre que l'aimable accueil personnel de M. de Rémusat m'avait fait risquer. C'est de ma 2e Édition de la *Philosophie de la Liberté* que je le priais de parler. Celle-ci avait, il est vrai, été déjà l'objet de deux mentions dans le même recueil : 1° de M. Saisset en 1850, deux lignes contenant une grosse perfidie, au lieu d'un compte rendu substantiel et raisonné qu'il m'avait formellement promis, ceci ou à peu près : « Un philosophe de Lausanne dans un livre riche en brillants aperçus *nous fait connaître la nouvelle philosophie de Schelling!!!* » 2° Vers 62 de M. Edmond Schérer, autrefois ami très particulier, me réfute ou me sabre en trois ou quatre lignes, *sans me nommer* autrement que : « Une philosophie issue de Schelling ». Puis l'auteur a ajouté mon nom dans une note très flatteuse *dans la reproduction de ses articles en volume, chez*

1. De la philosophie religieuse contemporaine, *Revue des Deux Mondes*, 1867, p. 761 et suiv.

Lévy. Le bon billet qu'a La Châtre. M. Paul Janet lui, à ma sollicitation pour être annoncé, a eu le bon goût de répondre qu'il n'en ferait rien; mais cette demande venait après une démarche formelle, faite par lui auprès de moi pour l'envoi de mes ouvrages : *quia nominor leo*, parce que je suis dans la chaire de Moïse. Vous voyez que je suis assez connu des gens du métier. *Ravaisson*, qui n'a rien dit de moi dans son rapport sur la philosophie française *et anglaise*, me connait très bien, nous nous sommes vus à Munich chez Schelling et l'un chez l'autre en 1839, et nous avons échangé nos livres à Paris en 1850. On n'aime pas les concurrences voilà tout. Le Paris littéraire a ses plombs comme Venise, tout n'y est pas babylonien, allez, et le pays se prête à l'étude des infiniment petits. Mais j'oubliais que vous n'y croyez pas. Une question sur mon papier qui finit. Comment sans Dieu et sans le double fond de Kant, pouvez-vous conserver à la loi morale sa valeur pour ceux dont la conscience reste muette? au nom de quoi les jugez-vous, vous? Comment la morale ne s'éteint-elle pas dans le phénomène psychologique. Instruit ladessus, j'essayerais de repousser la critique ordinaire contre la morale religieuse. Ceci n'est pas une lettre et n'appelle pas de réponse; je vous écrirai après avoir étudié l'*Année Philosophique*.

Adieu, Monsieur, croyez-moi bien tout à vous.

CH. SECRÉTAN.

XI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 14/8 69.

Cher Monsieur,

J'aurais bien volontiers attendu la seconde lettre que vous avez la bonté de me promettre après lecture achevée de l'*Année Philosophique*. Ma paresse y eût trouvé son compte, jointe au désir d'épargner à vos occupations ou tracas, accompagnés encore de mauvaise santé, le surcroît d'ennui — peut-être — de mes pattes de mouche. Mais vous me faites deux questions auxquelles il est urgent que je réponde au moment où commencent les vacances. La *Verdette* est à 10′ de la gare du Pontet, et celle-ci est la station la plus proche d'Avignon en remontant le cours du Rhône. Il y a de plus un service d'omnibus entre Avignon et le Pontet. Si vous vouliez accepter l'hospitalité, certes bien modeste, mais indépendante, que *la Verdette* vous offre de grand cœur, vous auriez de là toutes les facilités

possibles pour visiter vos amis et parents d'Avignon. L'indépendance dont je parle a la forme d'un pavillon dont plusieurs de mes amis se sont déjà contentés, tout rustique qu'il est, et qui a le mérite de les mettre exclusivement sous leur clé. Il est situé près de la petite maison neuve que j'habite avec ma vieille femme dans un grand enclos de bosquets et de prés, et nous avons pour proche voisin et habitant des vieux bâtiments de la *Verdette* un phalanstérien comme il y en a peu, M. Ch. Bouchet Doumenq, mon ami, tellement ami que je croirais en le louant avoir le mauvais goût de me louer moi-même. Vous voila j'espère bien renseigné. J'ajoute que je resterai très probablement ici et sauf absences accidentelles jusqu'au printemps prochain.

Comment répondre maintenant à la crainte, pour moi vraiment trop flatteuse, que vous exprimez sur l'opinion que votre personne, succédant à vos ouvrages, pourrait me donner de votre mérite? Par une crainte toute pareille, et probablement mieux fondée, tant je me sens, et pour une quantité de raisons, éloigné du type de l'homme aimable, comme moi-même je le concevrais! J'ai toujours été un silencieux et un sauvage, abondant en argumentations seulement.

Le détail que vous me donnez de vos malheurs de publicité est *navrant*. Logé à peu près à la même enseigne que vous, *la conspiration du silence*, je ne m'explique pas le fait entièrement de la même manière. Du moins je crois qu'il faut y tenir compte de l'embarras que la philosophie officielle et salariée éprouve toujours en présence de la philosophie qui philosophe et la veut forcer elle-même de philosopher. Je ne mets pas, il est vrai, Ravaisson, parmi ces impuissants et ces écoliers qui professent. [M. Scherer non plus assurément; mais M. Scherer qui se croit désabusé de tant de choses et se réfugie dans sa superbe hégélienne, ou, moins que cela, tue le temps en se livrant au délassement littéraire, n'est plus capable de l'effort qu'exige une forte lecture — j'en ai peur[1].] Aussi ne puis-je imputer qu'à oubli l'absence d'un article pour vous dans le *rapport* Ravaisson est bienveillant, sans passion, trop, bien trop sans passion. Il eût fallu qu'il se trouvât quelqu'un pour lui dire : Vous ne pouvez pas oublier Secrétan! Y pensez-vous! Tenez, relisez donc ceci et cela : voila les volumes que vous ne retrouvez plus dans vos

1. Les mots entre tirets, en marge.

enfers! etc., etc. Ce quelqu'un s'est trouvé pour votre serviteur : Vous ne pouvez pas oublier Renouvier!...

Combien il me tarde de connaître la critique de *ma critique* à laquelle vous travaillez! Je n'ai pas su comprendre d'après votre lettre si la *Revue Chrétienne* a déjà donné quelque chose de vous dans ces derniers temps. Ne manquez pas de me le faire savoir de suite quand cela arrivera, afin que je me procure les numéros.

Vous me demandez comment sans Dieu et le double fond de Kant je peux conserver la valeur de la loi morale pour ceux dont la conscience est muette? J'avoue ne le pouvoir pas. Au nom de quoi je les juge? Je ne les *juge* pas, je les soumets, s'il y a lieu et si cela m'est possible, à telles mesures pour ma préservation. Mais votre hypothèse ne répond que rarement à des faits tranchés. Comment font les tribunaux pour estimer sujets de la loi positive, pour *juger*, ceux dont la conscience n'est pas même sensible à la crainte, ceux qui sont trop des animaux pour être des criminels? Comment, au nom de quoi les juges selon le décalogue peuvent-ils juger ceux qui ignorent ou nient l'autorité de Moïse? — Dans les cas moyens la conscience n'est pas muette, elle parle un langage plus ou moins clair qui, tel qu'il soit, me paraît être l'unique source réelle du sens de la loi, quelque autre origine que l'on attribue en outre à l'autorité des prescriptions. Si celle-là manque, je compterai peu, quant à moi, sur cette autre; mais enfin je n'empêcherai pas qu'elle existe et et soit utile à ceux qui la croient, tout en ne me flattant pas de la trouver bonne pour *conserver la valeur* de la loi morale.

Je réponds jusqu'ici à une question que vous m'adressez. Je serai moins dans mon droit, et pourtant je me laisse tenter à noircir ce reste de papier en vous soumettant quelques réflexions nées de la lecture de votre lettre.

« Rien derrière le commencement, voilà ce que je n'accepte pas encore ». *Rien derrière*, etc. Voilà ce que je n'entends pas non plus proposer [en un sens où *rien* signifierait *quelque chose qui est rien absolu et connu de moi comme tel*][1]. *Rien de déterminable sous les conditions de notre connaissance*. Rien d'intelligible voilà ce que j'exige et ce que vous accordez je crois sans en être sollicité.

... « Avec Cusa, Bruno, etc., que le concret se forme par l'assemblage des oppositions, et que l'esprit humain, obligé de se pro-

1. Les mots entre tirets, en marge.

noncer entre une thèse et une antithèse également abstraites et fausses, trouve la vérité relative dans la synthèse... » Je réclame ici une distinction entre les synthèses de *termes contradictoires*, tels qu'en comportent les catégories, et les synthèses qu'on voudrait former de *propositions contradictoires*. Si l'on admet de ces dernières, si l'on croit par exemple n'être pas forcé d'opter entre : Le monde a commencé. Le monde n'a pas commencé, etc., je demande qu'on me ramène aux mystères du brahmanisme, ce sont à ma connaissance les plus puissants produits de l'esprit que la contradiction n'arrête pas.

Il ne me semble pas, quand je vois les théologiens, que leur opinion touchant la prescience divine provienne de ce qu'ils ne conservent point de futurs indécis. Il me semble au contraire, qu'ils voudraient bien en conserver de tels, et souvent ils prétendent le faire. Mais ils en sont empêchés par les exigences de l'idéal d'unité absolue du penser et de l'être.

Ce n'est pas la lecture des romans, quoique fort instructive, qui m'a le plus éclairé sur les *dangers du sentiment*. Mais c'est l'histoire des religions, la vie même des Saints, le spectacle journalier de la politique des églises et de la direction ecclésiastique. Je suis frappé de la faiblesse de l'esprit de justice dans le monde religieux... Mais je n'en suis pas étonné, car le sens le plus profond des deux grandes religions du *Salut* me paraît consister en ce qu'elles ont fait un immense effort pour gagner à force d'amour, de grâce et de sacrifices le prix promis à la justice et dont l'antiquité s'était pourtant rendue outrageusement indigne. Ah! qu'il est temps que le papier manque, n'est-ce pas?

Croyez toujours à toutes et à mes plus vives sympathies

C. Renouvier.

XII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Bergières, sur Lausanne, 19 août 1869.

Je ne sais, Monsieur, jusqu'à quel point ma lettre datée de Berne trahissait l'extrême embarras de l'écrivain. Pressé par le devoir et la honte, j'étais retenu par un fâcheux accident : mon zèle à lire l'*Année philosophique* me l'avait fait emporter par monts et vaux si bien que mon exemplaire, doublement cher par votre nom, était

perdu! Quoique l'ouvrage soit à Lausanne, où il s'en est vendu quelques volumes, j'ai dû en faire revenir un de Paris. Ce n'est que sur ce 2e exemplaire que j'ai pu voir combien vous m'avez traité amicalement, car enfin quoique parlant de moi d'une manière flatteuse et surtout fort bienveillante, bienveillante au point d'amortir l'éloge, car il est impossible de n'y pas soupçonner quelque chose de personnel, en revanche vous avez assez malmené mon bon Dieu, en choisissant l'expression douce. Mais ce qu'il y avait de positivement propre à toucher et par le sentiment inspirateur et par l'importance du service rendu, c'est de m'avoir mis à la toute belle place de votre morceau, en me laissant le soin de marquer les points qui vous séparent de Ravaisson, puisque enfin parmi les contemporains, c'est Ravaisson dont le chapitre vous importait le plus. Je suis donc beaucoup trop partial dans cette affaire pour pouvoir porter un jugement grave; et, si je vous dis que ce morceau *l'Infini, la Substance et la Liberté* m'a paru admirable de concentration, d'énergie, de limpidité, et sauf respect, d'un style moins technique, moins individuel, mais beaucoup plus humain que tels des grands volumes, n'en prenez que ce que vous voudrez. J'ai beaucoup admiré l'article Aristote, qui m'a positivement instruit. J'aime aussi que vous mettiez l'accent dans l'œuvre de Kant où Kant l'a mis lui-même, dans la partie positive, mais positive au sens humain, relatif, subjectif [1].

Après avoir lu votre compte rendu, je suis très honteux de mes articles où j'ai laissé des vivacités qui auraient presque l'air d'ingratitude et d'impiété. — Honteux, dis-je, et plus encore embarrassé, voici le fait : les articles sont destinés à la *Bibliothèque Universelle*. Le premier doit paraître au 1er septembre : mais l'épreuve ne m'en a pas encore été remise. Il comprend, après une introduction telle quelle sur la critique en général et sur Kant, une analyse de votre *premier Essai*.

Le deuxième article doit être le dernier, parce que le directeur n'en veut que deux et parce qu'il ne veut pas que cette matière, un peu compacte, il est vrai, envahisse les Nos de l'hiver, du réabonnement, etc. Ces articles [2] ne doivent pas dépasser sensiblement deux

1. Article de Renouvier dans l'*Année philosophique*, 2e année 1868 (paru en 1869), p. 177, 469 et 477.

2. Ils ont paru sous le titre de : « La philosophie critique en France », dans la *Bibliothèque Universelle*, 1869, t. XXXVI, p. 91 et suiv. et p. 234 et suiv.

feuilles chacun de la *Bibliothèque*. Au point où j'ai conduit le deuxième il a bien déjà cette étendue et pourtant il ne contient que l'analyse telle quelle du 2e *Essai* (d'après le résumé) celle du 3e et le commencement de la *Morale*. — Tout le *Droit naturel*, le 4e *essai*, les conclusions, etc., sont en arrière.

Je puis ajourner le 4e *Essai*, malgré son importance, comme commençant une série inachevée et me dispenser ainsi de citer les terribles choses que vous dites sur les origines du christianisme; je puis ajourner les résumés, les conclusions, attendu que je compte reprendre l'année prochaine cette étude de la philosophie critique en France, mais il s'agit de conclure *dès ce moment* sur les deux volumes de morale et de la façon dont je suis enferré, je ne puis plus disposer que de 4 ou 5 pages d'impression. Le vrai est que la première lecture tout en me laissant une idée très nette de vos opinions ne m'en a pas laissé une du plan, du mode de démonstration, etc. *qui me permît d'écrire* d'abondance; avec le tout sous les yeux, je relis et relève à mesure ce qui me semble la substance, toujours trop pour mon cadre. — Dans le 2e *Essai* je n'ai guère relevé que la théorie de la liberté en général et de son rôle dans le jugement qui me paraît une chose capitale, un grandissime triomphe du sens commun sur toutes conventions, prétentions et affectations (y compris les miennes); j'ai fait l'analyse littérale de la philosophie de la nature, partie critique, où votre idée que les corps chauds ont chaud a fait faire de terribles haut-le-corps à mon docte ami Naville. Les 239 premières pages de la *Morale* m'en coûteront bien six et je suis à un point où il me faut de la force d'âme et l'absence totale de papier blanc pour ne pas ouvrir une discussion critique en règle. En effet, s'il y a un mérite au delà du devoir, si ce mérite est le sacrifice, inspiré par *l'amour raisonnable*, sans acception de personne, l'amour de l'humanité, si cet amour raisonnable n'est que la perfection du devoir envers soi-même (p. 239), si le devoir envers soi-même est à la base du devoir de justice (p. 85), que devient l'opposition du devoir et du mérite? que devient l'opposition de la justice et de l'amour, dès qu'on prend l'amour au sens raisonnable, au sens positif et non pas au sens de l'amour passionné, qui, faisant acception des personnes, poursuit en réalité une satisfaction personnelle et n'est dès lors qu'une forme de l'égoïsme et du besoin? — Je mets ceci ici pour en décharger mon article, qui n'en peut plus, et je vous prie de venir à mon secours : l'auteur seul peut se résumer.

Marquez-moi, je vous prie, dans le droit naturel, un ou deux points sur lesquels vous pensez bon d'attirer l'attention et qui me dispensent, non de tout relire, mais de faire un sommaire pour leque la place me manque. Déjà au début j'ai signalé la définition de l'état de guerre et le parti que vous en tirez pour donner à la casuistique un principe solide, service analogue à celui que l'analyse des conditions du jugement rend à la doctrine académique de la vraisemblance.

En attendant mieux, laissez-moi vous dire que je comprends parfaitement votre acharnement à faire tout reposer sur la justice, votre antipathie pour l'amour en opposition à la justice, vos observations sur le mépris du juste dans le monde religieux (ce qui est vrai chez les protestants aussi) et dans ce sens je reconnais que ce traité peut avoir une grande utilité pratique pour redresser les idées, mais on ne redresse un bâton qu'en le courbant en sens inverse, la bonté se trouve rentrer chez vous tantôt dans le devoir envers soi-même tantôt dans la passion. Il y a décidément là des préoccupations et par suite des préventions, des obscurités, une résultante finale à dégager; il y a un point où la dialectique doit montrer que Justice, Raison, Amour, Liberté, ne sont que les pans d'une pyramide, des valeurs échangeables, les noms d'un seul et même. Ce point, il faut le gagner, l'occuper et l'illuminer.

En attendant votre réponse, je vais corriger le commencement, retranchant ici et là un mot, une ligne, ce qu'on pourra dans un tissu déjà trop serré et gagnant le plus économiquement possible le commencement du droit naturel. L'article doit être remis le 8 septembre pour paraître le 1er octobre. Après l'avoir livré je pourrai faire mon havresac et prendre un billet de chemin de fer. Irai-je à Venise suivant mon premier projet? Accepterai-je votre aimable invitation? — Je le ferais sans hésiter, si je ne l'avais un peu trop directement provoquée, mais je passerais là-dessus si vous me promettiez revanche. J'habite une belle campagne isolée dans les prés à 3 kilomètres au-dessus du lac Léman dont nous embrassons le bassin, la chère est assez méchante, pas exclusivement végétale, mais pour quelque temps on pourrait s'y faire : en huit ou dix jours si nous étions en vacances, en un peu plus si les cours avaient recommencé, je vous ferais parcourir les beaux points de cette grande vallée qui doit intéresser un riverain du Rhône. Si n'aimez courir, resterez tranquille et votre solitude sera respectée. Donnez-moi une bonne parole et je suis tout décidé, persuadé qu'il y aura

moyen de corriger ce que votre végétarianisme pourrait avoir de déprimant pour l'estomac d'un gros homme de cinquante-cinq ans. Nos vacances finissent le 20 octobre.

Enchaîné au logis jusqu'au mois d'août, avec très peu d'excitation intellectuelle dans une petite ville assez délabrée et où seize ans d'absence m'ont dépaysé, j'ai réellement besoin d'une secousse périodique, si possible de voir quelques lieux nouveaux. J'ai déjà traversé Avignon, Nîmes et Marseille, c'est pourquoi je spéculais sur Venise et les lacs Lombards et le Tyrol ; mais si vous me donniez la clef du pavillon, je pourrais rayonner de là sur des points inconnus : Les Baux, Vaucluse, le Ventoux par exemple, et plus loin Montpellier, où j'ai des amis, Cette, Toulon. Avec l'appoint de votre visite promise, le plateau provençal l'emporterait.

La *Revue Chrétienne* du 5 août a publié mon premier article contre Janet traitant de la solidarité, du péché originel, et de l'unité de l'humanité, pure philosophie, j'espère. Le n° de septembre donnera le deuxième sur la Rédemption, l'Incarnation, etc., le tout pris dans le sens naturel, moral et philosophique. L'élément de la foi chrétienne y est mis à part et...

(*La fin de la lettre manque.*)

XIII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 26/8 69.

Je risque fort, Monsieur, si je continue ainsi, d'arriver trop tard pour répondre à une question que vous m'adressez et peut-être aussi pour agir de mon mieux dans une résolution que vous avez à prendre. Je sacrifie donc bravement les arguments dont l'amoncellement présumé me faisait craindre d'avoir à noircir plusieurs pages, j'abandonne toute polémique, excepté sur le point où je suis interrogé, et je vais au plus pressé. Parlons d'abord de votre excursion de vacances. Vous me demandez une promesse en échange, une *bonne parole* au moins, comme vous voulez bien le dire. Si vous saviez à quel point je suis devenu sédentaire, à quel point presque morbide, jusqu'à ressentir une sorte de maladie nerveuse à l'approche de chaque déplacement projeté et voulu, vous n'insisteriez pas sur la *promesse*. Quant à la bonne parole qui doit mettre à l'état de projet bien séduisant, d'un de ces projets qui eussent paru con-

tenir le bonheur même, au temps de la jeunesse, avant que l'expérience eût montré qu'on devient incapable d'en réaliser cela seulement qui dépend de nous, oh! cette parole je vous la donne avec ardeur. Quant au petit côté de la chose, au régime végétal dont vous me menacez, quoique âgé de cinquante-cinq ans et point gros homme, je le supporterais peut-être, il est trop de mon goût, pour ne pas s'accommoder à l'occasion à mon triste tempérament. Mais savez-vous que vous m'effrayez par la manière dont vous mettez en avant les défauts de l'hospitalité offerte, et aussi par la description sommaire des lieux naturellement splendides que vous habitez et qu'il faut que j'oppose aux petitesses d'ici. Voilà que me revient à la pensée tout ce qu'on dit de la propreté hollandaise, du confortable suisse, de l'art maisonnier et du genre de luxe bourgeois, souffrez que je dise *protestant*. Et je me dis : voilà que tu as invité un homme de ces bords à visiter ta saleté provençale, tu as donné le nom de pavillon à un taudis où tu amasses tes brochures poudreuses, à une fournaise, sous le toit, dont les murs sont imparfaitement colorés d'un rouge à la colle. Tu as à la vérité une chambre moins imprésentable à offrir, mais celle-là n'est pas isolée. Tu n'as pas averti que les ressources alimentaires étaient bien défectueuses chez toi... Mais enfin voilà qui est fait, un devoir rempli, quoiqu'un peu tard, et vous ne tomberez pas tout à fait dans un piège en vous rendant à une invitation que m'a seul inspirée le vif désir de causer avec vous, de connaître le langage amical et familier d'un philosophe à la fois si profond et plein de sentiment et dont les aventures spéculatives ont encore en un sens ma sympathie quand elles n'ont pas mon approbation.

Je regrette fort que cette sympathie ait percé dans mon étude de *l'Année 2e* — au point de faire croire à l'existence de préventions comme l'amitié en a — de moi à vous. J'aurais dû me méfier de cela. Il vous reste un demi-moyen d'y remédier. C'est de taper ferme sur moi. N'y manquez pas, je vous en supplie, je serais bien fâché, tout en tenant à votre estime beaucoup, que vous voulussiez, de peur de paraître me rendre le mal pour le bien, atténuer les jugements que votre foi porte sur mon incrédulité et que vos coreligionnaires attendent naturellement de vous. Et croyez bien surtout que je ne suis pas d'humeur à vous dire par pur compliment ce que je dis ici et en attendant au fond tout autre chose.

Vous me reprochez de faire aboutir à une opposition la justice et

l'amour, le devoir et le mérite, quoique de même source selon moi. Je ne vois nulle contradiction à admettre de telles oppositions de fait et entre des éléments moraux qui se déterminent diversement. Tout l'homme n'est-il pas d'une seule source? et pourtant l'homme est un chaos d'oppositions inextricables!

L'homme après le péché n'est presque plus capable de mérite ni d'amour raisonnable. Le désir de mériter lui devient même un piège. Trop heureux s'il peut seulement payer partie de ce qu'il doit, au lieu de se flatter de *donner* du sien. Il peut encore connaître, observer jusqu'à un faible point des devoirs déterminés, rendus positifs; il peut s'élever parfois à la notion de quelques principes généraux de devoir : égalité, respect passif, contrats formels, etc. Mais n'ayant pu arriver socialement à un degré passable de perfection en ces choses mêmes, il s'est rejeté sur d'autres, amour, mérite, sacrifice, etc. Manquant de pain il s'est voulu nourrir de brioches; la passion a pris le pas sur la raison, a prétendu donner ou suppléer le règlement... et de là amélioration, élévation du cœur, abaissement de l'esprit et du caractère. — Vous demandez que je vous marque un ou deux points pour jeter du jour sur mes deux volumes. Je pourrais peut-être vous signaler les courts chap. 47, 48 surtout p. 307, comme ayant trait à ce qui vous intéresse le plus. Mais vos objections me montrent, hélas que je n'ai pas réussi à dire ni à faire entendre en 800 pages ce dont je suis le plus pénétré. Triste sort et que Écrire est difficile chose! — Quant à une vue générale ayant valeur de plan et de méthode, je ne vois toujours que la paix et la guerre bien remarquées de vous — mais non pas seulement comme apportant des règles à la casuistique, je veux dire plutôt comme propres a rendre compte de l'altération empirique des droits et devoirs, de la justice. La loi rationnelle du débit et du crédit constants et constamment égaux dans *l'amour égale justice*, la loi du travail à fins mutuelles toujours naturellement dirigé au mieux de tous, d'un commun accord et sans effort, cette loi de béatitude cède la place en fait à la justice qui calcule et pour qui l'amour n'est rien, et au *Droit* fondé sur la défense. Maintenant que préférons-nous? contrefaire les anges en cherchant dans l'amour-passion (sous les noms de sacrifice, dévouement la part de justice nécessaire? Nous allons continuer à nous dévorer faute de loi. Ou tâcher d'être des hommes et consentir à n'aller à l'amour que par les étapes d'une justice peu amoureuse? Voilà la question. Que ne l'ai-je posée seulement?

Les anciens sont tombés tout en ayant pensé bâtir sur la justice, ce que voyant, les religions du salut ont pris un autre principe. Si ce dernier a eu peu de succès, faut-il pour cela reprendre le premier qui en son temps a fait pire? Je réponds à cette question que je ne connais pas de temps pires que ceux des siècles IV à XV. Ensuite on a commencé à faire mieux, un peu mieux, qu'à aucune époque, je crois cela, mais je crois aussi qu'il n'en est ainsi qu'à cause du contenu de quelques mots dont les anciens sont les auteurs et qu'ils nous ont légués en périssant : la raison, la loi, le droit, la philosophie... plus poésie et ses branches, les leçons et les modèles.

La bonté se trouve rentrer tantôt dans le devoir envers soi, tantôt dans la passion... il y a là décidément des préoccupations... j'avoue les préoccupations, mais où donc est la contradiction? La bonté est passion essentiellement, j'ai cru cependant pouvoir la prendre pour objet d'un devoir envers soi, en tant que nous devons la cultiver... (ch. 22). Mais je ne défends pas mes expressions trop souvent équivoques ou mal inspirées sans doute.

Il est temps de conclure. J'ai encore trouvé moyen d'être long tout en ne voulant toucher qu'un point, j'ajourne les autres. Ma conclusion pour notre polémique, c'est que j'accepte volontiers votre formule de la justice fondée sur l'amour et amour réglé par la justice, je la trouve psychologiquement vraie. Mais cette formule ne lève pas l'opposition entre les sociétés conventuelles des saints ou prétendus saints qui ne se reconnaîtraient point de droits et n'auraient pour règle que l'amour de Dieu et du prochain joint aux autres commandements divins, et les sociétés civiles fondées sur le contrat, le droit individuel et la propriété.

Mille salutations cordiales avec remerciements anticipés pour ces consciencieux compte-rendus qui vont paraître. Encore une fois ne me ménagez en rien et si j'ai dit des choses trop terribles punissez-moi.

Votre tout dévoué. C. RENOUVIER.

P.-S. Comment est-il possible qu'après l'accident de l'*Année* perdue vous n'ayez pas recouru de suite à la source d'ici? J'en ai quelques exemplaires là qui ne font rien et comment jamais les placerai-je si bien que je ne l'eusse fait là?

XIV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, le 29 août 1869.

Monsieur.

Excusez, s'il se peut, mon indiscrète demande de l'autre jour et surtout n'y obtempérez pas, si vous étiez porté à le faire, car tellement quellement l'article est fini et je n'ai plus la force de le remanier, tout pénétré que je sois de son insuffisance. Au lieu de lire deux fois à quelques mois d'intervalle *La Science de la Morale*, il aurait fallu la lire deux fois de suite, la plume à la main, et écrire au plus tard huit jours après. Mais c'est fait. Néanmoins, si ce travail me fait peu d'honneur, il n'en servira pas moins votre philosophie dans nos pays.

9 heures. J'en étais là quand le facteur m'a apporté votre bonne lettre. Je vais regarder p. 307, 1er volume, si j'y ai négligé quelque chose. Mon compte rendu se perd dans les détails. Il est trop tourné aux solutions pratiques et néglige trop ce que vous relevez avec raison : la critique, la déduction du fait présent, parce que j'ai voulu réserver l'*Essai IV* et ses frères à venir pour un compte rendu de votre *Philosophie de l'Histoire*; toutes les méchancetés avouées sont du reste dans le premier article : *Initium ex nihilo*. Le second n'en est que plus perfide, comme Ravaisson je vous tire à nous. Voici quelques mots de ma conclusion de ce matin, antérieure à votre lettre :

« Par l'opposition de bon sens et toute chrétienne de la paix identique à l'ordre, à la raison, à la nature, et de la guerre, qui est l'accident, le désordre et le fait avec lequel il faut toujours compter, l'auteur a planté le vrai jalon qui permet à l'esprit de s'orienter dans le chaos des faits et des idées sociales...

« Pratiquement *nous souscrivons* à tout ce qu'il dit pour la justice telle qu'il la définit, et contre l'amour tel qu'il le comprend. Mais son idée fondamentale ne nous semble pas encore tirée au clair. La morale juridique franche et sèche ne fonde pas le droit sur le devoir... Cette justice puisée dans le devoir envers soi-même, ce devoir envers soi-même qui implique la bonté (Dieu sait pourquoi!), cette bonté méritoire qui est le devoir transfiguré et ne trouve de limite que dans les obligations contractées; tout cela vient d'un fond qui se traduirait aussi bien dans une morale sérieuse de

dévouement et d'unité. Tout cela fait penser à cette âme que Tertullien prétend naturellement chrétienne », etc.

Je ne vois pas dans votre lettre de quoi changer cela et je ne m'en soucierais guère; lu surtout par un public qui se croit chrétien, je songe moins à briser sa formule qu'à en purifier le contenu, si je le puis. Les religions ne sont pas nécessairement stationnaires. Je veux faire lire votre ouvrage; le scandale viendra assez tôt pour ceux qui liront, mais avec viendront aussi, pour quelques-uns, l'instruction et l'édification. Quant à ce qui est manqué dans ce compte rendu de la morale, c'est bien décidément manqué.

Merci pour le reste de votre lettre. Je n'ai pas réclamé, mais crains le végétarianisme, comme conséquence de vos principes. La belle campagne n'est pas à moi, nous sommes de petites gens et le pavillon ne me fait pas peur. Seulement après la fluxion aux dents, j'ai pris la goutte à l'orteil et je ne sais plus s'il me sera possible de quitter le logis cette année. On me fait boire de l'eau de Vals. Si j'allais la chercher à Vals cela m'amènerait bien près de chez vous. Vous craignez les déplacements, mais vous avez pourtant logis en ville et à la campagne. A votre prochain départ pour Paris, ou si c'est impossible, de Paris, quoi de plus simple que de faire le petit détour par Genève et Lausanne? Ce n'est qu'une halte, et vous retrouverez à Lausanne une ligne assez courte par Neufchâtel et Pontarlier, sans revenir sur vos pas. Le train partant d'ici à 1 heure vous amène à Paris à 5 heures du matin. Par le temps qui court, passeports supprimés, douane suisse = 0, douane française, peu de chose, il n'y a rien de plus simple que cela. Pour moi si je parviens à me mettre en route, je vous écrirai alors de Grenoble ou de Vals.

Je ne réponds pas à votre critique de la morale ecclésiastique parce que j'entre tout à fait dans votre sentiment : Je n'ai relevé les chapitres signalés, 47, 48, que d'une manière très générale, toute discussion de détail m'eût entraîné fort au delà des bornes : Je vous ai suivi pied à pied jusqu'au droit public où je lâche et me borne à une table des matières.

Je ne suis pas de force à discuter avec vous sur le Moyen Age, etc. Quand vous dirigez vos arguments contre la continuité et la nécessité du progrès, je les admets; quand contre le Moyen Age comme résultat de la prédication chrétienne, je vous trouverais bientôt incomplet et injuste. Un point saillant : la civilisation finit et recommence. Rome a dépeuplé l'occident, Rome, l'empire, non

l'Église, nouveaux peuples, nouvelles langues, nouvelle jeunesse, nouvelle épopée, nouvelle Troie. — Ce n'est pas aux temps de civilisation du monde ancien, mais à son temps de barbarie, avant Homère, avant Hésiode qu'il faut comparer le Moyen Age pour dire s'il y a progrès oui ou non dans l'histoire de l'humanité. En parlant du seul poème du Moyen Age il me semble que vous êtes injuste. La Chanson de Roland, les Nibelungen, le Romancero du Cid, sont de la poésie, barbare sans doute, sans ancêtres et d'autant plus féconde. Vous me paraissez encore trop possédé vous-même par l'idée du progrès rectiligne et continu que vous combattez pour être équitable envers le Moyen Age, trop peu religieux d'imagination et de raison, dirai-je, pour être équitable envers la Philosophie de l'Histoire en général. Et pourtant que de points d'attache ne trouverais-je pas ici encore, entre vos théories et l'idéal que j'entrevois, que d'endroits où vous pousser... car enfin cet ordre universel de finalité qui est votre *postulat* et vous rattache *volens nolens* au Monothéisme : y croyez-vous? Si non, pourquoi en parler? Si oui, pourquoi le remettre si vite en poche? Pourquoi ne pas demander s'il se trahit ou non dans l'histoire? Quand toute l'expérience parlerait décidément contre lui, il serait bien compromis à tous les titres que ce soit. Et si l'expérience est *maniable*, *l'a priori* veut qu'on l'interprète avec une idée *providentielle*. N'arrivons-nous pas à la spirale? A l'idée d'une montagne dont *il faut* atteindre le sommet; n'ayant que le choix des *sentiers*, dont plusieurs sont des *cassecou?* Bref le monde égypto-romain et le monde *du livre* sont deux mondes dont il faudrait paralléliser les périodes, pour être dans le vrai du fait *Corollaire* : vous mettez trop le Moyen Age entier au compte du christianisme qui ne le possédait pas assez réellement pour en répondre aussi complètement, et cela sous deux points de vue : 1° Trop au compte de l'Eglise, qui ne pouvait ni tout empêcher, ni tout faire sur les barbares. 2° Trop au compte du Christianisme dans les misères de l'Église elle-même, qui était elle aussi barbare, qui était romaine et grecque pardessus le marché, pleine de philosophie qui a fait son dogme, de jurisprudence autoritaire qui a fait son *établissement*, remplie de barbares et de mauvais sujets depuis son accès au pouvoir et à la richesse. Ici encore j'ai besoin de vous fondre avec ma vieille croyance, ici encore je cherche la synthèse, c'est pourquoi je suis à vous de tout mon cœur.

CH. SECRÉTAN.

XV. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 11/9 69.

Cher Monsieur.

Quoique je n'aie lu encore qu'une fois et bien rapidement l'article de la *Bibliothèque* je ne veux pas perdre un jour pour vous remercier, et même au risque probable que ce billet ne vous trouve plus en Suisse. Peu s'en faudrait, si je vous y croyais, que je ne partisse à l'instant pour vous faire visite, quoique fort incommodé de migraine et autres petits maux. C'est que mon très cher ami et compagnon de solitude Bouchet-Doumenq part à l'instant pour le Congrès de la Paix. Je voudrais bien qu'il vous trouvât encore et vous serrât la main de ma part. Mais que ce nom belliqueux de membre d'un tel congrès ne vous porte pas à retirer la vôtre. L'erreur serait très grande. M. Bouchet mérite véritablement d'avoir part à celle des béatitudes que vous savez.

Je suis content, parfois même confus de la partie louange. Elle dépasse assurément mes faibles talents. Je m'attribue naturellement quelque mérite, puisque je travaille, mais je connais mes défauts proprement dits, mes vices d'exégèse aussi, et je suis très particulièrement convaincu que j'ai dû commettre de grosses erreurs; seulement je ne sais encore lesquelles.

Vos attaques touchant le *premier commencement* sont de bonne guerre. Vous n'êtes pas tenu d'orner mon monstre pour le présenter au public, non plus que d'exhiber en même temps le vôtre qui lui ressemble assez, sauf les ornements. Et puis ce public ayant de longue date l'habitude de trouver les philosophes absurdes (Exemple ce que j'ai entendu et lu partout sur l'harmonie préétablie, sur les idées de Berkeley, etc., etc.), on s'exposerait trop dans certains cas à vouloir le faire changer d'avis et à lui expliquer le mystère qui force tout véritable philosophe à choquer le soi-disant bon-sens.

C'est sur *l'espace* que je me plains un peu de votre exposition et critique. Vous savez bien que je n'entends pas l'espace limité en tant que représentation et possibilité. Or c'est là sa *réelle* nature; comme réalité en un autre sens dans le monde, ce n'est pas *lui* qui est limité, mais ce sont les choses données sous des rapports d'étendue, qui sont finies, nombrables, etc. Je ne diffère guère en cela du commun de ceux qui croient à la création — du moins

avant que se fût fait le mélange adultère de *l'infini créé*. Il n'est donc pas juste de m'accuser d'absurdité propre sur cet article.

Je ne voulais écrire que deux mots, et voici bientôt une lettre. Pourtant, il faut encore que je vous demande *où la philosophie*, d'après vous, *doit chercher son caractère scientifique et par où se distingue d'un simple instrument au service d'une foi* QUELCONQUE, *si elle abandonne un principe de la raison et un régulateur tel que le principe de contradiction?* Je tiens à cette question et compte bien la renouveler.

Et maintenant il ne me reste que la place de vous réitérer mes remerciements très vifs et mes bien cordiales salutations.

C. RENOUVIER.

XVI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 24 oct. 69.

Cher ami,

Il me tarde beaucoup d'apprendre, de faire mieux que supposer, que les soins de la famille, le climat plus favorable, etc., ont amené votre complet rétablissement après les épreuves de ce voyage *d'agrément* dont j'ai goûté seul, je le crains, tout le charme. J'ai pensé et repensé depuis à nos conversations que j'aurais voulues plus longues, plus serrées encore — (mais que je n'aurais pas voulues moins variées — si je n'avais eu peur de vous excéder par des arguments *in forma*. Telles qu'elles ont été j'en conserve un souvenir plein de fruit.

Vous aurez été informé certainement des articles de M. Franck dans les *Débats*, vous aurez vu alors que l'exemple que j'ai donné en citant votre autorité contre l'optimisme de M. Ravaisson a trouvé un imitateur. Je m'en suis félicité. Pour mon propre compte, je suis loin d'avoir à me plaindre de M. Franck. Il ne tient même qu'à moi de croire que j'ai inspiré un moment *des inquiétudes* à cet honnête penseur pour le bien fondé des vérités qu'il nomme telles (7 et 14 août, 9 sept., 7 oct., *Débats*).

Je lis un livre de mérite qui appartient au nouvel éclectisme (éclectisme désormais assez semblable à celui des anciens). C'est la *Philosophie de Platon*, de M. Alf. Fouillée un grand mémoire couronné. M. Fouillée est visiblement un des porteurs des destinées futures de l'école universitaire.

Ne me punissez pas, je vous en prie, de ma procrastination et donnez-moi bientôt des nouvelles de votre santé.

A vous de cœur.

C. RENOUVIER.

XVII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 12/1 70.

Cher ami,

Comment vous expliquer ce long silence? Il faudrait que je puisse d'abord me l'expliquer à moi-même! Est-ce désir et pressentiment d'une longue et très longue lettre sur nos éternelles questions à reprendre, et sur vos articles de la *Revue chrétienne* que j'ai reçus et relus — puis recul de procrastination en présence de tant de pattes de mouche à écrire? Au moins devais-je en attendant me mettre en règle et mériter d'obtenir des nouvelles de votre santé qui n'était qu'à moitié remise au moment de la dernière lettre que vous m'avez écrite! c'est ce que je fais aujourd'hui en joignant ici tous les vœux imaginables que je fais et que cette époque de l'année m'autorise à vous transmettre bien naïvement pour toutes les satisfactions d'esprit et de cœur qui vous sont dues, et pour la conservation de ce qui vous est cher. Ma femme et l'ami Bouchet se joignent à moi pour cette lettre toute de dires d'amitié et bons souvenirs.

Que je vous dise pourtant que j'aï été heureux d'apprendre que vous vous étiez mis à l'œuvre de la correction du 2e volume de la *Philosophie de la Liberté*. Vous savez combien je l'ai trouvé INTÉRESSANT. Je conçois et j'aime que vous le corrigiez peu, car il est ce qu'il est. Mais ce que je voudrais bien c'est qu'il y eût réponse dedans, si possible, aux questions que lui-même suggère dans ce qu'il dit ou fait entendre au sujet des rapports de la nature et du péché et des échelonnements de la création. Vous m'entendez bien! Mais je préciserai pour peu que vous le désiriez.

Je n'ai pas eu en général à me plaindre pour ma santé depuis le mois d'octobre. Je voudrais bien pouvoir modifier votre jugement sur l'air du Comtat et sur les effets des figues et raisins *concentrés*! Les autres raisons que vous admettez vous-même pour expliquer la grave indisposition (grave en tant qu'ainsi prolongée) qui vous a accompagné pendant votre séjour ici sont bien suffisantes, et vous

n'avez nul besoin d'accuser la Provence et ses fruits, dont on peut après tout s'abstenir.

Adieu, cher ami, je vous serre bien affectueusement les mains.

C. RENOUVIER.

XVIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, 26 janv. 1870.

Cher ami,

J'ai reçu avec bien du plaisir, avec bien de la gratitude votre lettre affectueuse du 12 courant. Je vous envoie aussi mes meilleurs vœux de bonne année, ainsi qu'à Mme Renouvier et à vos amis. Depuis cet automne je ne vous quitte plus par la pensée. Je suis sûr que vous avez presque aussi froid que nous autres, mais j'espère pour vous plus de soleil. Ici, par un ciel couvert, une assez forte bise et 5 ou 6 degrés sous 0 on ne pense plus qu'à se souffler sur les doigts. J'ai interrompu mes bains froids trouvant le temps assez tonique sans cela et je suis sûr que ma baignoire n'est qu'un glaçon. Au reste la santé est aussi bonne que possible à notre âge. Seulement, depuis le nouvel an, je suis pris d'une immense paresse. Je compte sur vous pour me réveiller, car enfin le Carnaval et le Carême vont vous rappeler à Paris, vous jugerez bien la nouvelle France constitutionnelle digne d'un coup d'œil et alors vous ne pouvez pas éviter le détour des Bergières, vous ne chercherez pas même à l'éviter, vous serez piètrement logé, mais loyalement promené, vous vivrez d'œufs et de lait, mets pacifiques et adoucissants et vous nous ferez à tous un immense plaisir. Si j'ai dit du mal du Comtat ou de quoi que ce soit dans le Comtat, je le rétracte et je vous en fais mes excuses, afin qu'il n'y ait pas de points noirs à l'horizon, point de froid dans le revoir.

J'ai terminé ma revision du 2e volume[1] mais je n'ai pas fait, pas commencé la préface où je voudrais marquer quelle est en 1870 ma position vis-à-vis de ce produit de 1844-1845. Je suis arrêté par la difficulté de trouver à Lausanne le même caractère que celui du 1er volume imprimé à Neufchâtel.

Je comprends bien ce que vous entendez par : les rapports de la nature et du péché et les échelonnements de la création. J'ai tenté

1. 2e volume de la *Philosophie de la Liberté.*

réellement d'éclaircir un peu ma pensée et de parer aux contradictions apparentes ou réelles de l'ancien texte par quelques additions explicatives. Mais je ne crois pas que la nouvelle forme vous satisfasse mieux que la précédente ni même que vous y vissiez beaucoup de différence. Et comme le sujet a l'air de vous intéresser, je ne demande pas mieux que de vous voir préciser vos questions. J'irai même plus loin : Si vous en faisiez l'objet d'une lettre à part et ostensible, j'essayerais d'y répondre par un petit mémoire et je joindrais le tout en note ou appendice à mon volume, ce serait plus facile que de remanier encore une fois les leçons en éloignant toujours plus la Philosophie de la Liberté de sa forme première. Ceci pourrait se faire indifféremment sur la 1re édition ou sur les bonnes feuilles de la 2e. A propos de la 1re édition je n'en ai qu'un exemplaire relié plus un interligné ce qui est ennuyeux. Je puis très bien vous envoyer le 1er si vous voulez, comme aussi, le moment venu, vous faire passer les bonnes feuilles (ce serait peut-être un peu tard).

Si vous n'entrez pas dans cette idée, je n'essayerais pas moins de répondre pour vous seul aux questions que vous m'adresseriez, je n'ai pas tant envie de les prévenir et je ne saurais pas trop non plus comment m'y prendre, parce que mon résultat n'est pas assez clair.

En somme, sur l'origine du monde matériel et animal, il me semble que la pensée, partant de mon inconditionnel et du fait de l'existence en général, parvenue à la créature morale, etc., arrive dans un carrefour en présence de trois ou quatre alternatives qui ont toutes leurs avantages et leurs inconvénients et entre lesquelles il n'y a pas de motif péremptoire pour choisir. 2° Je m'explique cette insuffisance de la méthode par le fond de ma critique. Notre science est proportionnelle à nos besoins. Nulle question morale n'est intéressée à savoir si la nature sensible est dans son principe contemporaine et distincte de la créature morale où nous sommes obligés de chercher sa cause finale, et si elle n'a été qu'altérée par contre-coup; si elle résulte de la chute elle-même et représente la série des travaux préliminaires à la production de l'humanité par elle-même, ou enfin si, objet d'une création subséquente à la chute, elle doit être considérée comme un instrument de restauration. Même l'idée que la nature n'est intervenue en rien dans la question de notre histoire pourrait être défendue. Mais si ces questions n'importent pas à notre but pratique, il est clair qu'on ne saurait les résoudre par la méthode

philosophique dont le principe est de tenir pour vrai ce qui est réclamé par ce but.

En somme cependant, l'expérience et le sentiment me semblent parler pour les hypothèses qui rendent la plus étroite possible la solidarité entre la nature et l'homme et qui n'admettent aucune souffrance imméritée, aucune sans but, aucune sans une suprême compensation et justification. Sans être capable de m'expliquer davantage, je penche pour ne voir dans la nature que le corps de l'humanité sans me prononcer sur la question de savoir si l'existence d'un tel corps étendu en général ou seulement sa condition présente sont l'effet de la chute et de la restauration.

M. Dandiran, mon collègue depuis quelques mois, désirerait qu'on fît mention dans la bibliographie de *l'Année Philosophique* du *Compte rendu* trimestriel des publications de théologie et de philosophie à l'étranger, qu'il publie depuis deux ans. Ce compte rendu n'a donné jusqu'ici que des analyses de livres sans appréciations et s'est piqué de représenter impartialement toutes les écoles. On accorde généralement qu'il a tenu parole. C'est ce qu'on en peut dire de plus favorable, car tous les articles ne sont pas également clairs et intéressants; mais enfin tel quel il me paraît digne d'être mentionné et encouragé, il rend déjà des services, il en peut rendre de plus grands s'il réussit. Il m'a semblé que vous le possédiez déjà, sinon le directeur sera heureux de vous l'envoyer. Outre mes trois cours obligatoires pour les élèves : logique formelle, psychologie et l'histoire de la philosophie, en tout huit heures, j'ai ouvert à l'Académie un cours de théodicée dont les deux premières leçons ont été assez bien suivies, vu le petit nombre total de nos élèves. J'y rencontre justement au début les questions touchées ici et j'y suis passablement empêché. Ces neuf leçons de 3/4 d'heure, que je prépare peu ou point dépensent pourtant mes forces assez pour que je paresse le reste du temps sans trop de remords.

Les affaires de Rome, celles de Paris, les nôtres aussi, dont on ne parle pas au dehors et qui sont plutôt à l'état d'incubation : Revision de la Constitution fédérale, Université fédérale, Saint-Gothard, tout cela m'intéresse assez et je perds bien du temps à lire les journaux. On me dit que j'ai décidé une dame catholique romaine à sortir de son église. Je dois aller la voir prochainement, ce qui m'embarrasse fort. Je me trouve bien léger et bien inconséquent pour ce métier-là. Mais c'est pourtant bien quelque chose d'avoir gagné ce point sur le père

Matignon et sur mon ami Gratry qui n'y ont rien pu l'un et l'autre. Ce m'est un grand plaisir d'apprendre que celui-ci a eu enfin le courage de rompre ostensiblement avec les Ultramontains et qu'il en est couvert de sottises. Si lui et quelques autres imitaient Hyacinthe ce serait bien bon pour la France qui n'ira guère d'elle-même au Protestantisme établi, libéral ou autre. Il y a deux traditions et trop de sang, trop de crimes.

Dites-moi ce que vous faites, vos travaux? Adieu! Il ne me reste pas la place de vous dire tout ce que vous êtes pour moi.

CH. SECRÉTAN.

(*A suivre.*)

L'EXPÉRIENCE MORALE[1]

J'avais commencé à revoir ce livre en vue de cette seconde édition. Sur le conseil d'amis, je me suis décidé à le rééditer à peu près sans changement. Ce n'est pas que je n'en voie aussi nettement que personne les insuffisances. Mais je crois que, tel quel, il a rendu et peut rendre encore quelque service. D'autre part, c'est une œuvre toujours difficile et souvent vaine que de corriger un travail déjà ancien. Il vaut mieux faire neuf, et sur de nouveaux plans.

Je crois aujourd'hui encore qu'il n'a pas été inutile, au moment où tendait à se constituer la science de la *réalité* ou de la *nature* morale, de donner l'idée d'une technique prolongeant la science, mais, dans une certaine mesure autonome. Les règles de conduite ne peuvent se déduire directement et en quelque sorte linéairement d'une sociologie, comme si entre l'action et la courbe sociale devaient seulement s'intercaler quelques corrections, quelques adaptations exigées par la complexité des circonstances. A mi-chemin de la science et de l'action il y a place pour une psychologie du sentiment et de l'action honnêtes.

Je sais que pour beaucoup de personnes cela va sans dire. Mais il est toujours dangereux d'user de prétéritions. En fait les livres des sociologues prétendent aboutir à des conclusions pratiques. Or il est arrivé qu'au nom d'une histoire sociale à vol d'oiseau, ou d'aigle — selon les auteurs — on nous a présenté des préceptes moraux qui auraient eu besoin pour se justifier d'études et d'analyses d'un tout autre ordre et d'une précision autrement *directe*. Je suis convaincu que le point de départ de toute recherche morale est la *science des mœurs*, qu'il n'y a pas à chercher au delà de fondement métaphysique de la morale, quel qu'il soit, et que les progrès de cette science feront la place de jour en jour plus étroite à l'*impression-*

1. Nous publions ici la préface de M. Rauh à la deuxième édition de son livre : *L'expérience morale*, qui paraît, en ce moment même, à la librairie F. Alcan.

nisme moral. Mais une science objective quelconque se complète par un art. Or l'art moral, c'est ici une certaine façon de traiter le sentiment moral [1]. De ce point de vue, à l'étude des forces morales inconscientes, et des consciences considérées comme des forces, se superpose l'analyse des consciences elles-mêmes. Nous sommes ici dans un autre plan. J'oserai presque dire que la morale commence par la science impersonnelle pour aboutir à la chronique, à la polémique, aux personnalités, et cela non pas seulement pour adapter à des circonstances contingentes des principes absolus établis par ailleurs, mais pour établir les principes mêmes de l'action. Il y a là de quoi faire sourire ceux qui imaginent les principes comme des momies royales silencieusement préparées dans les sanctuaires des cabinets d'études. Cela étonnera moins ceux qui ont observé les militants d'une cause ou d'une idée dans l'action où ils forgent leurs règles de vie. Ne confondons pas avec le savant — un homme d'action lui aussi — le professeur disert qui expose derrière une vitrine bien nette les doctrines bien étiquetées et soigneusement brossées de façon qu'il n'y reste pas un grain de cette poussière que soulève toute bataille.

Je crois particulièrement important de travailler dans ce sens à l'heure présente. Sans doute l'homme a le besoin le plus pressant de réapprendre la discipline collective, le sens social. Le mysticisme actuel, l'égotisme, le Kantisme universitaire sont les formes diverses d'un individualisme, qui, n'ayant pas trouvé le milieu naturel et seul respirable pour l'homme, le milieu social et humain, s'use et s'anémie dans la contemplation d'un cadre vide, ou dans la poursuite de l'*ombre d'une ombre*. Mais l'individu moderne recrée sans cesse la société comme le primitif, par le sacrifice, ressuscite son Dieu. Il est essentiel dès lors que dès l'enfance on ne tarisse pas dans les consciences, surtout dans les consciences françaises, la source de l'invention et de l'action. Qu'on y prenne garde : la traduction en langage pédagogique et administratif de l'objectivité scientifique, c'est le dogme officiel.

D'autres accepteraient volontiers cette idée que l'art moral mérite qu'on s'en souvienne, mais non point qu'on s'en occupe. Une mention suffit, qui ne va pas sans quelque nuance de dédain. N'avons-

1. Il vaut mieux désigner par le mot d'*art* la technique morale. Ce changement de terminologie n'infirme, au reste, en rien les conclusions de notre dernier chapitre sur l'*attitude morale scientifique*.

nous pas les livres de nos moralistes du XVIIe siècle tous les jours commentés et comme continués par les maîtres de nos écoles et de nos lycées? On se convaincra, j'espère, aisément en lisant ce livre, que la psychologie de l'honnête homme moderne, telle que je la conçois, est assez différente de celle de l'*honnête homme* ou du chrétien du XVIIe siècle. On a usé du droit qu'a tout lecteur de ne lire qu'à moitié pour extraire des règles pratiques que j'ai énoncées les plus générales d'entre elles, qui facilitaient en effet ce rapprochement : celle par exemple, de l'impartialité, de la compétence, etc. Mais je doute qu'un moraliste du XVIIe siècle eût adhéré à cette règle, entre bien d'autres, de ne reconnaître comme valables que les maximes vérifiées dans et par l'action présente, ce qui me paraît une des règles fondamentales de l'action moderne.

On s'emparera peut-être de cette dernière formule pour faire de nous un sociologue pur. Car cette valeur même attribuée à la conscience, à l'idéal individuel et présent, n'est-elle pas caractéristique du moment historique où nous sommes? N'est-elle pas dès lors observable objectivement? Mais ce fait même que les consciences prennent de plus en plus de valeur pour elles-mêmes, n'est du ressort du sociologue qu'à partir du moment où le mouvement de ces consciences se dessine dans les faits de façon objectivement appréciable. C'est au contraire dans les consciences que le moraliste proprement dit le saisit. Peu importe au reste que la conscience qui intervient dans l'action soit individuelle ou collective. Pourvu qu'on la considère comme un système de valeurs, la morale cesse d'être purement sociologique. La distinction des faits moraux, immoraux et amoraux n'est pour le sociologue qu'un moyen provisoire et superficiel de classification. Pour un savant, il n'y a que des faits et des forces. Le sentiment même de la communion avec la société ne saurait être, par le sociologue, exalté comme tel. La conscience doit, pour lui, s'effacer devant la science et la force des choses.

Un mot seulement encore sur une interprétation particulièrement inexacte de mes intentions. M. Delvolvé, dans un article d'ailleurs fort intéressant de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1908 (note de la page 688), prétend que mon but a été de *nous soumettre à l'inspiration directrice de certains milieux agissants, en fait à la direction socialiste*. J'aurais tenté une entreprise analogue à celle des Théologiens réformés du XVIIe siècle, *en quête d'une organisation ecclésiale pour déterminer les caractères de la véritable Église*.

M. Delvolvé, au reste, n'est pas sûr de me bien comprendre. Je puis dissiper son doute. Il ne m'a pas compris. J'ai toujours dit que le critère ultime de la croyance pratique était le témoignage de la conscience *informée* et *éprouvée*. Je crois qu'en fait ceux qui se conformeront à la méthodologie que j'esquisse, en viendront à accepter sur certains problèmes qui me préoccupent particulièrement, des conclusions sensiblement analogues aux miennes. Mais le contact avec le *milieu* n'est selon moi qu'un des moyens d'éprouver sa conscience, et c'est en définitive à celle-ci que reste le dernier mot. Je suis convaincu — je n'aurais pas écrit mon livre si je ne l'avais pensé — que ma méthode est la bonne. Je doute beaucoup plus du degré d'entente où l'on peut aboutir en l'utilisant. Mais je crois que c'est là une question secondaire et en quelque sorte extrinsèque. Comme je l'ai dit à plusieurs reprises, la méthodologie morale serait la même quand elle n'aboutirait qu'à une certitude individuelle.

On a bien voulu m'inviter à préciser à l'aide d'un exemple les règles que j'ai formulées. Telle serait bien la vraie façon de procéder et c'est bien ainsi que j'ai procédé pour me faire ma conviction personnelle. J'ai essayé dans des cours sur la *Justice sociale* et la *Patrie* de montrer les limites de la sociologie et de la technique morale. Mais mes occupations professionnelles et l'extrême difficulté des sujets m'ont empêché de mettre ces cours au point pour la publication. J'ai donné quelques indications sur une application possible de la méthode décrite dans ce livre, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* [1].

Sur la question de méthodologie, on trouvera quelques éclaircissements complémentaires dans des articles publiés dans différentes Revues ou dans les *Bulletins de la Société française de philosophie* [2].

F. RAUH.

1. Le devenir et l'idéal social, à propos d'une brochure récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier 1904.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1904, La morale comme technique indépendante. *Ibid.*, mai 1906; Discussion avec M. Durkheim; *Revue philosophique*, Science et conscience, 1904, I, p. 359. Cf. une discussion avec M. Belot, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 24 mars 1908.

LE PREMIER SYSTÈME DE NIETZSCHE

OU

PHILOSOPHIE DE L'ILLUSION[1]

Si Nietzsche avait achevé son *Livre du Philosophe*[2], il l'aurait accompagné de plusieurs traités où il aurait esquissé la psychologie de ce que nous appelons le besoin de la vérité. Car avec une ironie voltairienne, jointe à une habitude platonicienne du mythe, il s'émerveille de « ces animaux qui dans un coin perdu du système solaire inventèrent l'expédient de connaître », et qui sont les hommes. Et c'est une prétention en effet singulière, puisque au bout d'un instant quand notre planète sera refroidie, ces ingénieux animaux devront mourir. L'intelligence est une ombre fugitive et débile dans un univers qui n'a pas souci d'elle. Mais quel en est alors le rôle? Il ne suffit pas que l'orgueil démesuré de l'homme s'imagine connaître le vrai, c'est-à-dire s'imagine être le miroir central où vient se refléter l'univers, pour que cette prétention soit fondée (W. X, 189).

La philosophie de Nietzsche, dès cette première époque, n'est pas une « théorie », mais une psychologie de la connaissance. Cette psychologie se sert de ressources schopenhauériennes et darwiniennes. Mais elle procède par aperçus plutôt que par recherches exactes, fidèle en cela à la doctrine de Nietzsche sur la philosophie. Pour Nietzsche il y a en effet deux usages de la pensée. Il y a d'une part le tâtonnement empirique et la recherche laborieuse des causes secondes; et d'autre part il y a la généralisation du génie, qui va d'un

1. La présente étude fait partie d'un livre à paraître sur *Frédéric Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.*

2. Les fragments de ce livre ont été publiés par M. Ernest Holzer, au t. X des *Œuvres complètes* de Nietzsche. Ils sont posthumes et datent des années 1872-73 et 1875. Dans ce qui suit on essaie une restitution intégrale de la pensée de Nietzsche entre 1869 et 1875. Nous citons d'après l'édition des *Werke* (*W*) in-8, chez Naumann, Leipzig.

seul coup d'aile aux explications dernières. Ainsi procédaient les philosophes grecs. Nietzsche interprète les données d'une psychologie introspective voisine des spiritualistes français de l'école biranienne et de Taine par une pensée généralisatrice empruntee au transformisme darwinien et à Schopenhauer. Sa philosophie est un schopenhauérisme modernisé par l'addition de cette théorie formulée auparavant par Taine : « La loi de sélection s'applique aux événements mentaux. »

I

L'illusion de la connaissance.

La fonction de l'intelligence est à l'origine défensive. L'intelligence aide l'homme dans la lutte pour la vie. Elle lui tient lieu de la forte musculature et de la dentition des fauves. Elle lui sert davantage encore à fuir le danger et à se cacher [1]. Encore la lutte contre la nature extérieure n'est-elle pas la plus pénible. C'est contre ses semblables que l'homme soutient le combat le plus difficile. L'intelligence lui suggère les astuces, les mensonges, les dissimulations nécessaires. La conduite intelligente et par conséquent dissimulée de l'homme est un *mimétisme* analogue à celui qui permet à certains animaux de revêtir un pelage couleur de sable, de neige ou de feuillage pour se soustraire aux regards de leurs ennemis. L'homme feint, par le langage, la mentalité qu'il croit agréable ou redoutable à ceux qui l'entourent. Il prend des airs qui captent leurs sympathies ou le font redouter d'eux. Il se masque. Et plus encore qu'aux autres, il se ment à lui-même ; débile et couard, il essaie de se rassurer par des attitudes de force. Il ne sait rien de son être propre et il évite de se renseigner ; car il serait épouvanté de ce qu'il apprendrait. Cette façon de se masquer à lui-même sa propre réalité déjà très difficilement pénétrable, nous l'appelons *sa vanité*. Mais alors même qu'il s'efforce sincèrement de connaître, de percevoir et de sentir l'univers, il témoigne encore d'une vanité folle ; et il est enveloppé d'une buée d'illusions. Il croit, lui qui ment à tous, que l'univers ne lui ment pas. Il attribue une valeur absolue à sa connaissance, sans l'avoir contrôlée et toute l'estime qu'il fait

1. W. X, 190.

de l'existence humaine sera viciée par là. Comment à un être ainsi fait de mensonge délibéré et d'illusions involontaires, la notion de la vérité peut-elle venir ? Comment arrivera-t-il au moment où dans l'homme surgira le besoin, voire le fanatisme et l'heroïsme de la vérité ? Comment peut-il naître un Socrate ? C'est une longue évolution à décrire.

Ce qui est sûr, c'est que le besoin de vérité est d'abord un besoin social. L'existence sociable de l'homme et sa vie précaire nécessitent une trêve dans la guerre de tous contre tous. De certaines formes de simulation ont été socialement condamnées. A celui qui simulait ce qu'il n'était point, on peut à de certains moments, arracher le masque. Il apparaît alors tel qu'il est dans sa réalité, c'est-à-dire tel qu'il est dans l'estime générale, quand son procédé de simulation est percé à jour. Les simulations nuisibles à l'intérêt général furent réputées délictueuses. Elles furent dénommées « mensonges ». Se donner pour ce qu'on est, c'est-à-dire confesser sans astuce, par le langage, ses intentions et ses actes, leur donner le nom qu'ils méritent dans l'évaluation qu'en ont faite socialement les hommes, voilà ce qu'on appelle « dire le vrai ». La vérité est d'abord ce qui ne nous induit pas en erreur socialement : Elle est œuvre, non de clairvoyance intellectuelle, mais de vertu [1] ?

C'est un besoin *moral* qui nous a fait inventer la distinction du vrai et du faux. Ensuite nous avons voulu appliquer à nos relations avec l'univers une notion applicable *seulement* à des rapports avec les hommes. D'un homme qui avait pris les apparences de la richesse, quand nous avons démontré qu'il est pauvre, nous pouvons dire qu'il a menti. Son attitude et son dire étaient *faux*. Mais comment amener l'univers à parler vrai ? Il ne nous parle pas même directement. Il nous parle par notre corps, par nos sens, par notre conscience, par notre intelligence. Comment contrôler le témoignage de notre corps et de notre esprit?

Ce qui nous sert à décrire notre perception de l'univers, ce sont des *mots*. Les sciences elles-mêmes sont encore un langage. Quelle vérité peut être contenue dans ces signes? Ils fixent et rappellent des groupes d'images. L'image elle-même résulte d'un choc nerveux. Entre l'image et le mot, quel rapport? Parmi les qualités de l'objet évoqué, combien en retient-il? De toutes les qualités du reptile

1. X, 193.

celle de ramper est la seule que retienne le mot « serpent ». A combien d'autres animaux ce mot conviendrait-il[1] ? Entre l'image et le choc nerveux d'où elle résulte, quel rapport encore ? Comment un son traduirait-il les qualités perçues par d'autres sens? Comment atteindre ainsi à la vérité des choses? Désigner une perception par un mot est une métonymie. Juger, par des perceptions, de l'ébranlement nerveux est une métaphore, et préjuger de la cause de cet ébranlement serait un sophisme. Les mots sont donc des symboles, pour désigner les relations que soutiennent avec l'homme des choses inconnues; et ces relations, les mots n'en précisent pas la nature.

La donnée immédiate de la pensée qui s'exprime par des mots est la sensation. A vrai dire, la sensation cache une foule de processus, dont elle est pour nous l'indice sans nous les faire connaître. Dès 1866, quand Nietzsche connut le livre de Friedrich Albert Lange sur l'*Histoire du Matérialisme*, ce résultat pour lui était fixé. 1. Le monde des sens est le produit de notre organisme. 2. Nos organes visibles ne sont eux-mêmes, comme toutes les autres parties de monde phénoménal, que des images d'un objet inconnu. 3. Notre organisme réel nous demeure donc inconnu, comme les choses extérieures qu'il doit nous faire connaître[2]. Dire que notre vision traduit un état de notre système nerveux, ce n'est donc pas approcher du réel, puisque notre système nerveux ne nous est connu que comme un groupe d'images visuelles. La vérité est que nous sentons notre vision comme l'acte de notre organe. Entre cette vision et l'activité inconnue de ce groupe de forces que la perception représente immédiatement comme notre organe visuel, nous sentons qu'il y a un rapport que Nietzsche croit pouvoir assimiler, avec une exactitude approchée, à celui qui existe entre *le vouloir* et *l'acte*[3]. Pour Nietzsche, qui retrouve ici, à son insu, un raisonnement classique depuis Maine de Biran, l'organe dont nous avons une perception obscure est aussitôt conçu comme une cause. Dans toute sensation ainsi le sentiment de causalité est déjà donné. Nous essayons déjà de déployer dans la succession et dans l'espace l'activité dont nous avons le sentiment immédiat. C'est-à-dire que la *mémoire* est donnée avec les sensations les plus simples[4]. Elle est plus ancienne que la

1. W. X, 193.
2. A Gersdorff, sept. 1866 (*Corr.* I, 33).
3. W. 165-166.
4. X, 151.

conscience qui n'est possible que par elle. Elle n'a rien de physiologique[1], et l'activité qui atteste le plus sûrement la vie de l'esprit, c'est justement la mémoire. En sorte que Nietzsche semble imbu, quand on le lit, d'un travail français qu'il a certainement ignoré, et qui est la thèse de Gratacap sur *La mémoire*. C'est par là aussi qu'il s'écarte de la psychologie purement empiriste d'un Taine.

Pour Nietzsche en effet, on n'a rien expliqué en disant que la répétition des mêmes réflexes engendre les mêmes images. Car la répétition est un fait qui se passe dans le temps : c'est-à-dire qui n'existe pas en dehors de la mémoire. La mémoire est en dehors du temps et peut-être dépasse-t-elle l'individu. Nous portons sans doute en nous la mémoire de tous nos aïeux. Mais il ne s'ensuit pas que la mémoire réelle se traduise toujours en images conscientes. Ce qu'on remarque, c'est que de certaines excitations, toujours les mêmes, produisent en nous toujours la même réaction. Voilà où il apparait que la mémoire est profondément notre faculté intellectuelle première. Comment l'organisme, inconsciemment, choisirait-il de réagir d'une façon identique, s'il n'avait appris cette réaction et s'il ne s'en souvenait[2]?

Mais il faut faire ici un pas de plus et faire servir à la psychologie la théorie de la sélection naturelle. L'organisme a appris ses réactions et il s'en souvient parce qu'elles lui sont nécessaires pour se défendre de la douleur et à lui procurer des joies. Douleur et joie, voilà ce qui apparait au plus profond de nous-mêmes. Nous sommes un tissu complexe, un subtil équilibre d'émotions joyeuses ou douloureuses. C'est ce complexus que nous pouvons appeler *volonté*. La mémoire est un appareil que la volonté s'est donné pour faire un choix entre les sollicitations qui lui viennent du dehors, pour choisir celles qui lui procurent des émotions joyeuses et pour se garer contre les émotions douloureuses. C'est s'adapter au monde extérieur inconnu que de se souvenir. Voilà pourquoi Nietzsche dira que les formes du temps, de l'espace, de la causalité, sans lesquelles il n'y a pas de souvenir, appartiennent à la volonté et non pas à l'intelligence comme le croyait Kant[3]. Mais de là il est possible de tirer une conclusion. L'expérience montre que ces façons de voir, après tout, servent à orienter utilement notre activité, elles doivent

1. Gedächtniss hat Nichts mit Nerven, mit Gehirn zu thun. W. 149.
2. W. X, 151.
3. W. IX, 107.

donc correspondre à la nature réelle de la matière, même si elles ne la révèlent pas. Il est bien évident que nous ne percevons des choses que l'excitation nerveuse qu'elles nous causent. Pourtant cette trace qu'elles laissent dans notre système nerveux en est comme une reproduction superficielle et symbolique? Entre le son et les figures régulières que produit l'ondulation acoustique sur une surface vibrante couverte de sable, il n'y a pas de ressemblance, mais il y a un rapport, puisque les mêmes figures reviennent régulièrement. La décomposition que produit la lumière sur de certaines substances chimiques nous semble reproduire les linéaments que perçoit l'œil humain : Il y a donc un rapport entre la cause excitante inconnue et ces effets chimiques semblables. Ainsi chacune des excitations nerveuses que laisse une cause extérieure est en rapport avec des qualités vraies. Les qualités objectives, acoustiques, visuelles, tactiles que nous percevons, ne sont que l'expression, en des langages différents, d'une même réalité. Ces langages peuvent se traduire l'un par l'autre. Ils peuvent être la *métaphore* l'un de l'autre. Il y a des hommes à qui le son suggère une odeur ou une image lumineuse (W. X, 170). Entre notre organisme inconnu, entre ce système traversé de vibrations délicates que nous appelons des émotions et les systèmes extérieurs de forces, il y a donc des essais constants d'accommodation. Il y a un *mimétisme* par lequel nos organes s'adaptent au milieu qui les baigne. Toute pensée primitive, même inconsciente, est ainsi une imitation. Il s'agit de composer avec la réalité extérieure plus forte. Mais nous aussi, nous résistons. Le résultat est un compromis, comme entre des sphères élastiques comprimées, et qui se touchent par des facettes régulières. Nos sensations sont l'aperception que nous avons de la résistance des autres êtres venus en contact avec nous selon une surface d'intersection où s'épousent en quelque façon les deux réalités en présence. Ainsi il n'y a pas sans doute en dehors de nous de formes pareilles à ce que nous percevons. Il n'y a point de dimensions ni de temps. Les choses dépendent pour une part de nous[1]. Nous nous mesurons par les choses. Elles servent de dynamomètre à notre résistance. Mais ce que nous cherchons, c'est la moindre résistance et la joie, c'est-à-dire le sentiment de notre force débordante. C'est en ce sens que la simple activité de

1. W. X. 156, 160.

l'œil est déjà créatrice d'art, est déjà une transfiguration.

Ces sensations, une fois recueillies dans la mémoire, n'y demeurent pas inertes. Rien ne s'oublie jamais. Les causes de souffrance ou de joie ont laissé dans l'organisme subtil, que nous appelons notre volonté, une disposition à entrer en vibration spontanée. Il aime à se suggérer les images qui lui ont laissé des émotions de joie lumineuse : et la douleur elle-même, quand elle a été forte, tend à vibrer encore en images pénibles. Il se produit alors un conflit d'images. Les plus fortes tendent à absorber les plus faibles (X, 137-171), et le darwinisme là encore a raison. Cette reviviscence des images, c'est *l'imagination*. Mais elle n'est pas seulement un réveil des images. Elle est une sélection. Dans quel sens se produit-elle? Elle tend à compléter les images, à leur suggérer des contrastes. Si nous sommes faibles, ce sont les images douloureuses qui l'emporteront. La prédominance des images joyeuses, la tendance à parachever intérieurement de lumineuses constructions ébauchées par une expérience agréable, est signe au contraire de vigueur. Les vibrations délicates par lesquelles le système nerveux fait émerger à nouveau les images abolies, et les choisit, trahit notre vitalité décroissante ou luxuriante. Il y a un état dans lequel la vie des images est tout à fait affranchie des entraves que leur met communément l'afflux d'expériences nouvelles et la contrainte factice d'une réflexion très ultérieure : c'est le *rêve*. C'est dans le rêve qu'on observe le mieux cette sélection opérée entre les images par notre émotivité, déprimée par sa faiblesse ou stimulée par son besoin de bonheur[1]. Et le rêve produit absolument l'impression de la veille. Pascal a raison de dire qu'un rêve qui nous reviendrait toutes les nuits nous occuperait comme les choses que nous voyons tous les jours. Mais Nietzsche ajoute que de certains esprits et parfois des peuples entiers, même à l'état de veille, laissent ainsi revivre librement les images. Les artistes sont de tels esprits, et le rêve est pour le vulgaire un commencement d'état d'âme artiste. Il y a des peuples qui savent vivre dans un rêve éveillé. Ils vivent dans un état d'esprit mythologique ou artiste. Pour ces peuples, les arbres recèlent des nymphes, ou bien comme les Athéniens, ils verront la déesse Athéné paraître vivante aux côtés de Pisistrate, sur les marchés d'Athènes. Les Grecs ont été un tel peuple[2].

1. W. IX, 188. X, 136-150-191.
2. W. X, 204.

La plupart des hommes cependant ne sont pas dans un état d'âme artiste et ne vivent pas un rêve éveillé. Pour l'ordinaire nous vivons d'une vie réfléchie, raisonnante et agissante. La vie réfléchie et active est celle qui distingue le monde extérieur du monde intérieur de l'esprit. Elle s'aperçoit qu'il y a des images qui surgissent librement à l'état de réminiscences sans autre lien que le besoin de sentiment qui les a fait naître; et d'autres images qui surgissent à l'état de groupes cohérents et qui s'imposent à nous désagréablement par la douleur, si nous ne nous garons d'elles. Ce groupe cohérent d'images fortes s'appelle le *monde extérieur*. Les autres sont le monde de la conscience. La représentation consciente est le travail qui consiste à faire la distinction des premières et des secondes. C'est un travail auquel il faut que la volonté nous aide. Cette volonté ne nous est pas elle-même connue. Elle se traduit pour nous par un équilibre délicat de joies et de douleurs. Mais ces émotions nous disent la tendance obscure du vouloir, ses satisfactions et son mécontentement. Elles nous révèlent si notre organisme, forme visible de ces tendances en elles-mêmes inconnaissables, est bien ou mal adapté à son milieu. Il est nécessaire, pour que cette adaptation se fasse dans les conditions les moins ruineuses pour l'organisme que nous puissions nous orienter avec sûreté parmi ces impressions brutales ou salutaires qui constituent ce que nous appelons le monde extérieur. C'est à quoi nous sert la découverte instructive que nous avons faite en créant les *mots*. Les mots servent à classer les impressions analogues. Voilà où notre mémoire toujours en éveil est utile (X, 162). Sans doute nous effaçons les différences individuelles. Il n'importe, si nous retenons les ressemblances qui suffisent à nous procurer les avantages d'où dépend la vie. C'est là ce qui s'appelle *connaître*. La connaissance est une mémoire, mêlée d'oubli, et qui recueille des impressions utiles et nuisibles. De nouveau il se fait une sélection des images, mais c'est pour des raisons pratiques. Les images dont est tissé le rêve sont sans intérêt pratique, sont désintéressées. Celles dont est faite la perception extérieure à l'état de veille nous guident dans l'action. Ce travail de sélection des images s'appelle *pensée* : « Denken est ein Herausheben (X, 134) ». Nous attachons à une image sonore, à un *mot*, une image effacée des choses individuelles expérimentées par nous et qui se superposent pour nous dans un souvenir condensé, confus, inexact, mais utile. C'est là former un *concept*.

Ce travail est nécessaire pour que nous ne nous perdions pas dans la fuite des impressions. Les mots sont comme des flotteurs, auxquels nous nous confions dans le remous prodigieux des images. Y a-t-il un rapport de ces mots au réel? L'opération qui a été faite est de classement pur. Elle consiste à ranger sous des mots identiques des choses qui sont simplement analogues [1]; c'est-à-dire à confondre le différent dans l'identique par la plus audacieuse des *métonymies*. Or les sensations elles-mêmes étaient déjà des *métaphores*, au regard de la réalité inconnue qu'elles traduisent. A l'origine de toute connaissance il y a donc un enchevêtrement de sophismes grossiers et continus. Une armée mobile de métonymies et de métaphores, de *mythes*, pour tout dire, voilà notre connaissance; et tout d'abord la distinction du *genre* et de l'*espèce*, la distinction de la *substance* qu'on imagine être sous les *phénomènes* sont *métonymiques*. Il n'y a pas d'arbre séparé de son milieu atmosphérique et ce qui se détache de l'arbre n'est pas « *une* feuille » : Croit-on qu'il y ait un modèle et comme un patron sur lequel sont coupées ces myriades d'objets tous différents et qu'on appelle des feuilles? Il y a là une personnification toute poétique. Ainsi la pensée abstraite, elle aussi, crée encore des mythes. Elle aussi combien imaginativement; ses mythes sont des entités, créées non par une imagination libre, mais par une imagination esclave de la pratique. Les réalités sensibles, les seules que nous puissions atteindre sont individuelles. Cela suffit pour nous faire voir que la pensée abstraite est un simple classement superficiel et commode des réalités. Toutefois, ce qu'elle rend possible désormais, c'est de nous orienter. Notre champ d'observation intérieure, que traversent en foule les astres errants et les nébuleuses imprécises, est divisé à présent selon des distinctions définies comme le *templum* des Étrusques. On peut classer et suivre les phénomènes qui le traversent. Cela nous rapproche-t-il d'eux? Non. Mais nous ne nous perdons plus dans leur foule. Et qu'est-ce maintenant que dire la vérité? C'est faire cette *contemplation* et en dire les résultats selon les rites; c'est classer les choses dans les compartiments convenus et leur donner leur nom usuel. Ainsi nous nous faisons entendre; et l'accord sur la conduite est possible. Le besoin social est satisfait.

1. X, 162-167. 172-198.

C'est là un grand point et une grande sécurité. Pour mesurer toute l'importance de ce résultat acquis, il suffit d'ajouter maintenant que la *conscience claire* et la *science* ne se constituent que par la combinaison d'idées abstraites.

On s'imagine quelquefois que la *conscience claire* est une façon plus adéquate de connaître et comme une pénétration de nous plus profonde. La vérité est que cette clarté est apportée par nous, et c'est celle de l'abstraction. Elle est toute factice. C'est la clarté condensée de diverses métaphores. Déjà l'abstraction, aidée du langage, nous a fait opposer nettement le monde extérieur, désormais rigide, à la réalité mouvante du monde intérieur. Mais le monde intérieur lui-même apparaît désormais dans une autre lumière. De ce fond mouvant ne se détachaient jusque-là que des efforts indistincts accompagnés d'émotions douloureuses et joyeuses. Maintenant ces efforts sont aperçus par leur côté représentable, comme des mouvements du corps. Les émotions de plaisir et de joie précèdent ou accompagnent des gestes dont le point de départ et la fin sont perceptibles. Nous faisons alors la distinction du vouloir et de l'acte. Elle n'était pas possible sans la perception extérieure, et notre vouloir n'est clair pour nous que le jour où il est projeté dans la durée et dans l'espace, où il prend la forme visible des objets distinctement perceptibles au dehors[1]. Il est très vrai, selon Nietzsche, que la plus simple sensation atteste un effort de volonté. Il est vrai encore que la connaissance tout entière c'est une œuvre de volonté, puisque c'est pour des raisons pratiques que nous trions les images dans la mémoire, dans la perception et dans la pensée abstraite. Mais à son tour le vouloir, s'il veut être perçu, s'il veut entrer dans la conscience devra revêtir les formes où sont encloses toutes les perceptions : la forme de mouvements qui remplissent l'espace et le temps. Alors il se produit un concept dont l'origine est capitale, parce que la science sans lui ne naîtrait pas. Il se trouve que de certains actes par nous sont voulus et sont réalisés. Une succession de phénomènes se constate, dont le premier terme est une image mentale et le dernier une modification de la réalité extérieure, le tout accompagné de cette série de sentiments par où se traduit pour nous le vouloir. La notion complexe qui a surgi de la sorte est celle de la *causalité*. Nietzsche n'en cherche l'origine que

1. IX, 105. 106. 107. 214. 218.

dans la conscience, comme autrefois Maine de Biran. Mais cette conscience n'est pas pour lui primitive. Elle est une élaboration conceptuelle accompagnée de sentiments, et c'est une image très indirecte de la réalité intérieure qui nous est donnée par elle[1].

Deux choses de grande conséquence sont à présent devenues possibles : la *logique* et la *science*. Nous rapprocheront-elles de la vérité? Elles agrandiront seulement l'immense édifice des métonymies. Elles achèveront de construire le vaste *columbarium* où, dans les urnes des mots, reposent les cendres des images d'autrefois. Elles continuent d'édifier le rucher, où toutes les impressions qui constituent le butin de notre expérience, reposent en cellules régulières et factices. Nous posons des définitions? Qu'est-ce que définir, si ce n'est déverser le contenu d'une de ces cellules dans une autre? Dire de tel objet qu'il est long, qu'est-ce autre chose, si ce n'est le transporter dans le récipient où sont déposées des images de longueur? Mais cet objet n'est pas en lui-même ce que nous le voyons et la *longueur* est une construction de l'esprit. Nous prononçons des jugements? C'est le même arbitraire. Nous posons que tel phénomène comporte telles relations, telles suites, etc.? Veut-on par là identifier l'objet avec ses relations et ses suites? C'est une métonymie commode pratiquement, illégitime en elle-même. Et cet ensemble de faux grossiers, dont pas un n'est conforme au réel, constitue la forme de pensée la plus rigide et la plus claire qui existe, la *logique*[2].

Il n'en est pas autrement de la *science*. Elle enregistre les successions régulières. Mais pour qu'elle fût vraie, il faudrait d'abord que les observations sur lesquelles elle se fonde fussent adéquates. Il bien évident que nous percevons avec des organes et des cerveaux d'homme. Nous nous rendons compte que l'univers doit avoir une autre figure dans la tête d'un insecte et d'un oiseau que dans la nôtre. Il ne nous vient pas à l'idée que leur idée du monde soit adéquate. Pourquoi serons nous assez présomptueux pour nous imaginer que la notre seule en est un reflet fidèle[3]? Ou plutôt nous avons vu que, pour Nietzsche, cette question de la ressemblance de notre connaissance à la réalité extérieure est mal posée. Il ne peut être question que d'une adaptation exacte et non d'une ressem-

1. W. X, 164, 165, 166.
2. W. X, 167, 195, 198, 211.
3. W. X, 153, 201.

blance. Mais on peut alléguer que les lois de la nature sont d'une irréfragable constance. Nous nous heurtons contre elles, comme notre toucher se heurte à la dure résistance du monde physique. C'est en effet un fait dont il faut tenir compte et qu'il faut expliquer. Évidemment le fait le plus capable de nous donner la notion d'un monde extérieur est cette omniprésence et cette infaillibilité des lois naturelles. Si loin que nous projetions la sonde télescopique dans les profondeurs de l'infiniment grand et si loin que nous poursuivions les recherches microscopiques dans les profondeurs de l'infiniment petit, il semble que la nature soit un édifice d'une structure impeccable, régulière et sans lacunes. Comment croire à une construction de l'esprit? Et pourtant, répond Nietzsche, cette régularité est toute dans les nombres et dans les mesures, dans les relations mathématiques. Mais le nombre, l'espace et le temps, sont des formes de l'esprit, et ces formes ne peuvent établir que des relations entre des perceptions intérieures. Nous avons vu qu'il ne peut pas y avoir de perception vraie. Nos perceptions ne traduisent que l'impression émotive laissée à notre organisme par les sollicitations du dehors, et un travail purement imaginatif nécessité par des raisons pratiques nous permet d'établir entre elles un lien. C'est ce travail que continue la pensée scientifique alors qu'elle mesure les actions et les réactions dans le temps et dans l'espace. Le mot même d'action physique est une métaphore nouvelle empruntée à la causalité intérieure. Ce que nous observons, ce sont des successions : des mouvements se dessinent, à partir d'un point de départ, et vont à un point d'aboutissement. N'est-ce pas ce que nous remarquons aussi sur notre corps, quand nous voulons une certaine fin? Nous transportons par l'imagination cette volition intérieure dans le phénomène mécanique du dehors[1]. Nous nous construisons un monde tout anthropomorphique. Avons-nous raison? Non, aux yeux d'une logique purement analytique. Mais qu'est-ce qui vous oblige à croire que le fond des choses soit conforme à une telle logique? C'est peut-être quand nous sommes illogiques que nous avons raison. On peut faire valoir quelques raisons en faveur de notre déraison. Mais alors il faut aller jusqu'au bout du procédé figuré qui nous aide à nous construire l'univers, et cette considération suffit à réhabiliter par des raisons pratiques toutes les opérations de l'esprit qui nous

1. X, 164. 166.

semblaient si humbles dans leur origine et si peu capables d'atteindre la réalité.

Ce qu'on peut dire, c'est que le procédé métaphorique qui nous fait imaginer des causes extérieures sur le modèle de la cause intérieure nous a réussi. Pratiquement cette métaphore, enrichie de développements métonymiques, a suffi à construire la science et notre science a prise sur l'univers; il y a quelque raison de persister dans une façon de penser qui nous a valu de semblables avantages. Ce que nous nous construisons par métonymie et par métaphore, c'est une image transposée de l'univers, mais dont chaque point correspondrait à des points déterminés de l'original. Après tout, notre intelligence elle-même est issue des choses, et il n'y a pas de raison de supposer qu'elle ne s'adapte pas progressivement aux choses par des procédés que des nécessités pratiques lui prescrivent[1]. Ces procédés, dit-on, n'ont rien de logique? Mais la logique elle-même est métonymie pure, incohérence fondamentale et métaphore. Elle n'affecte une apparence de continuité analytique et d'évidence que pour l'esprit qui est dupe de ses images. Peut-être est-ce donc notre procédé de métonymie imagée qui atteint le réel. La régularité des lois de la nature, que prouve-t-elle, si ce n'est qu'une mémoire est vivante dans la matière elle-même? Pourquoi un corps heurté par tel autre corps se décide-t-il pour telle réaction habituelle, si ce n'est parce qu'il a déjà pris ce chemin et qu'il s'en souvient? S'il s'en souvient, c'est donc qu'il en a aussi eu la sensation. Des choses étrangères les unes aux autres n'agiraient probablement pas les unes aux autres. Les corps qui obéissent à l'action du dehors perçoivent donc cette action obscurément[2]. Nietzsche en vient donc dès son premier système à considérer la matière comme une foule de centres d'aperception; et c'est jusque dans le dernier atome qu'il admet, avec la faculté de réagir physiquement, une volonté, une émotivité propre à ressentir la joie ou la douleur, Tout l'univers dans son fond est joie et douleur, et tout ce qui s'y passe est un effort qui tend à libérer les êtres de leur souffrance. De quoi disposent-ils pour cela? de la représentation. Ils tâchent de charmer leur émotivité par des images rayonnantes. Mais ces images sont de diverses sortes, et il y a lutte entre ces images. Il y a les images du rêve affranchies de tout contrôle, et il y a les images de

1. IX, 74. X, 153. 154. 169. 170.
2. W. X, 150. 151. 152. 164. 175.

la veille sévèrement triées. Le triage s'est fait par des nécessités pratiques impérieuses. Mais il s'accompagne d'une émotion de joie. La science et la conscience sont une si grande clarté projetée sur le monde que l'humanité en éprouve d'abord une émotion enivrée. Devant cette émotion les images de rêve ne tiennent plus. Dans la sélection des images, les images claires du savoir conscient l'emportent. C'est là la joie du savoir; et l'humanité réclame désormais cette joie. La connaissance claire lui a donné prise sur les choses.

L'univers ne lui ment donc plus. Il lui dit *la vérité*. Et ce qu'on réclame du savant, c'est de trouver des formules qui donnent ainsi une prise sur les forces matérielles. Ce seront là *les vérités*. Cette utilité pratique assurera aux procédés métonymiques de la logique et de la science une supériorité marquée sur les métaphores du rêve et de la conscience confuse. Dans la lutte des images la logique et la science l'emporteront de toute nécessité. Il y aura des hommes dont la fonction sociale sera de se consacrer à la recherche de ces formes de langage capables de modifier utilement la pratique. Ils seront *les héros de la vérité*. Ils n'auront pas toujours de cette dignité une récompense humaine; leur récompense vraie sera ce bonheur enivré qui éclate dans les premiers poèmes de Démocrite et dans l'orgueil de Socrate.

Parfois même ils croiront devoir proclamer leur « vérité », alors qu'elle ira contre la croyance et la pratique commune. Est-ce un mérite? C'est une grande force. Toute vérité s'établit par la lutte. Les héros de la vérité sont ceux en qui la prédominance d'une image ou d'une métonymie nouvelle est accompagnée d'un tel sentiment de supériorité joyeuse que dans l'enivrement de cette joie, par besoin de domination, ils engagent la lutte même sans espoir de vaincre immédiatement. Ils sentent que leur personnalité elle-même n'existerait pas sans cette lutte, et cette personnalité est si envahissante qu'elle aspire à modeler les autres esprits à son image. Ce fanatisme pathétique est ce qu'on appelle la croyance au *devoir de la vérité*, et la joie qu'il peut donner peut être si forte que la mort elle-même au prix d'elle paraît douce [1]. Ainsi périssent les martyrs de la vérité, et ils périssent tous pour un mensonge et pour une enivrante chimère. C'est en leur personnalité qu'ils croyaient quand ils mouraient pour la vérité.

1. W. X, 140. 210.

II

L'illusion de la morale.

Le besoin de la vérité est né, pour Nietzsche, d'un besoin social. A l'origine la collectivité a imposé comme un devoir aux individus le devoir d'être véridiques. Elle leur impose aujourd'hui encore le devoir de l'aider à trouver des vérités, c'est-à-dire des possibilités de vie heureuse; et, par son estime de la trouvaille avantageuse, elle hâte la sélection de ceux qui se dévouent à la recherche et qui en tirent gloire au point que parfois ils entrent en conflit avec la collectivité elle-même. Leur propre fonction était d'abord issue du besoin social de connaître le vrai, c'est-à-dire la métaphore salutaire. Mais voici qu'il se produit des cas où la société, au contraire, demande à tous ses membres de l'aider à persister dans l'illusion ancienne et dans la pratique accoutumée. A propos d'un cas précis, *le devoir de dire vrai*, se pose la question du respect que mérite la coutume morale et de ce que vaut le devoir social en général. Ce que la connaissance a inventé de plus raisonnable pour nous aider à vivre, c'est une hypothèse qui rapproche de nous la réalité extérieure, au point que finalement nous la considérons comme spirituelle. Le monde, pour que le savoir soit possible, doit être conçu comme un agrégat de centres émotifs. C'est dire qu'il ressemble en quelque manière à l'humanité. Mais peut-être la nécessité de régler notre conduite parmi les hommes nous oblige-t-elle à approfondir encore ce résultat, obtenu par la seule analyse des conditions du savoir.

Il y a en présence, dans l'humanité, des vouloirs dont chacun cherche sa propre joie, autant dire des égoïsmes. Entre eux, c'est naturellement la guerre. Ils ne pactisent que par nécessité. Il se fonde alors au-dessus d'eux, par le sang, par la conquête et le dol cette institution oppressive, mais tutélaire aussi, qui s'appelle l'*État*. Son origine est barbare sans nul doute. Elle est nécessaire cependant et la révolte constante des égoïsmes serait pire que l'installation au pouvoir des dynasties de bandits astucieux et forts qui se donnent aujourd'hui mission de nous pacifier [1].

1. W. X. 155. 156..... I, 369.

Les actes conformes à la volonté de l'État, c'est-à-dire capables de faire durer la paix parmi les hommes, deviennent habitudes. Notre mémoire fixe les actes qui nous valent la sécurité, la considération d'autrui, les égards des forts. Ce que nous espérons, c'est vivre. La volonté de vivre est la base de toute morale [1]. Puis, de cette pratique contrainte, mais devenue coutumière, il subsiste, même quand a disparu la coercition, l'idée d'une nécessité interne qui nous commande; et c'est là le *devoir*. Il n'en faut pas être dupe. Dans tout ce que nous faisons ainsi, un égoïsme foncier subsiste. L'agitation de l'homme, ses guerres, ses délibérations, ses astuces, révèlent un carnassier raffiné [2]. Ce carnassier se souvient et calcule. L'État est le patron d'un égoïsme intelligent contre l'égoïsme inintelligent du pur rapace [3]. Notre *science* s'établissait par l'expérimentation de la résistance que nous offre le monde matériel. A cette science correspondent une morale et une politique qui calculent les résistances humaines. Ce que prescrit cette morale, est-ce de la vertu vraie? Par métonymie, nous appelons *devoir* ce qui est le pli de la contrainte primitive et nous croyons ce devoir rationnel parce que le souvenir même du calcul qui le motive s'est effacé. Mais toute honnêteté, toute équité, sont nées d'abord de l'expérience des douleurs passées. Elles consistent, au moment où on a l'idée de léser le prochain, à s'imaginer vivement ce qui arriverait si le prochain nous lésait, et à reculer devant cette image. Dans ce conflit des images émotives, la douleur personnelle que nous prévoyons comme une conséquence lointaine peut l'emporter sur la joie de faire souffrir. Il s'ensuit une sélection de mobiles d'abstention, et ces mobiles se fortifient par la coutume. Le souvenir abrégé de ces mobiles, quand se sont effacés le calcul et l'expérience qui les a consolidés, c'est le *devoir*. C'est un simple concept comme les concepts qui définissent les catégories d'objets où se heurte notre toucher. Nous incorporons à ces concepts le souvenir atavique des émotions anciennes, et nous obéissons à ces concepts parce qu'ils sont accompagnés d'une sentimentalité agissante [4]. Mais il va sans dire que les mobiles vrais de l'acte ne sont pas inscrits dans le concept, étant émotifs. Les mobiles vrais d'une action

1. IX, 76.
2. I, 436.
3. I, 369.
4. IX, 77. 104. 200.

morale sont donc toujours masqués. Et déjà se dessinent ainsi chez Nietzsche, dès l'époque schopenhauérienne les principes d'une casuistique morale, qui, sous le mensonge brillant, cherchera les motifs obscurs d'égoïsme. Il apparait que la morale, comme la science, n'est qu'une possibilité de vivre; il faut l'estimer à son prix dans la misère universelle, et il faut avoir un sourire même pour cette vanité de l'homme qui aime à travestir en désintéressement, c'est-à-dire en liberté, cette vertu qui n'est que le souvenir atténué d'un esclavage si ancien que nous n'en sentons plus la chaîne.

Mais de même qu'il y a un savoir au-dessus du savoir vulgaire, c'est-à-dire le savoir génial ou philosophie, ainsi il y a une moralité au-dessus de la moralité vulgaire, une vertu géniale qui est celle du juste et du saint. L'homme juste et le saint ne repoussent pas le procédé logique qui est dans la vertu commune. Ils le généralisent. Ils ne se demandent plus quelles seront les conséquences qu'ils auront à subir du fait des actes bienveillants ou hostiles par lesquels le prochain répondra à leurs actes propres. Ils se mettent eux-mêmes en imagination à la place du prochain; c'est là la vraie logique, si la logique consiste à universaliser, et c'est pourquoi cette haute vertu qui identifie toutes les conditions humaines, est toujours aussi un acte de haute intelligence qui ouvre une vue nouvelle, et plus profonde sur l'univers.

Il faudra toujours relire dans la IIe *Intempestive* la glorification de l'homme juste. L'homme juste est vraiment celui qui a besoin de la vérité. Il y a beaucoup d'hommes qui se disent serviteurs du vrai, et qui se bornent à exploiter le champ des connaissances stériles, dénuées de moissons utilisables, par curiosité, par ennui et désir de briller. Les plus estimables sont ceux qui découvrent de quoi améliorer la condition matérielle de l'homme par une connaissance plus complète du monde physique. Mais l'homme voué à la découverte de la vérité morale, est celui qui se juge comme il juge les autres et qui juge autrui comme il se juge, sans souci des positions prises, des privilèges; qui conçoit la vérité comme pratique, comme devant transformer immédiatement la conduite des hommes; comme étant le « droit sacré de déplacer toutes les bornes des possessions égoïstes ». Voilà l'homme qu'il faut admirer. Car il n'est pas « un froid démon de la connaissance »; il n'est pas un esprit figé dans une science abstraite, qui ferait horreur. L'homme juste ne régente pas les hommes au nom d'une impassibilité qui serait

affectée. Il vit de la vie des autres hommes. Il demeure, comme eux, souffrant et faible. Toutefois il s'est fait de ce devoir d'être véridique que les hommes imposent, un sentiment assez vif pour y obéir même quand il s'agit de se juger lui-même et d'assumer immédiatement les conséquences de l'arrêt qu'il a rendu. Comment n'aurait-il pas le droit de prescrire à autrui les sentences auxquelles il se soumet d'avance? Il est ainsi doublement vénérable, par sa faiblesse humaine et par son énergie à la vaincre. Car il souffrira même dans son corps, de tout ce qu'il enseigne et ne châtie point sans compatir. Sa compassion clairvoyante à son tour lui évitera les erreurs du fanatisme. Plus exactement, c'est son intelligence désintéressée, incorruptible qui le hisse à une hauteur solitaire où il mérite l'admiration. Car il n'a pas seulement ce besoin de la justice, cela ne suffirait pas; et des maux terribles ont été déchaînés sur les hommes par un besoin de justice dénué de jugement. Il est l'intelligence éclairée sur son droit d'être juge, et se consumant tragiquement dans sa tâche inépuisable de justice. Sans doute dans cet exemplaire « remarquable entre tous », de l'homme juste, c'est lui-même et sa propre vertu faite de probité intellectuelle rigide, c'est le Zarathoustra futur que Nietzsche a voulu peindre.

Il entre beaucoup de beauté déjà dans cette justice; et on vient de voir qu'elle se complète par la pitié[1]. La bonté, l'amour et la pitié, sont vertus d'intelligence. Être bon, c'est être bon logicien. C'est « identifier » rapidement et complètement[2]. Entre notre condition et la condition d'autrui, c'est apercevoir plus de similitudes profondes que de différences, et c'est bien en cette aptitude à identifier ce qui pour la sensibilité est différent, que consiste l'intelligence. Pourtant Nietzsche n'a-t-il pas dit que la logique est elle-même toute sophistique, toute métonymie? Oui, sans doute, mais ses sophismes se trouvent consacrés par la pratique. L'homme bon est l'homme assez intelligent pour utiliser dans la conduite envers les autres hommes des procédés qui ont convenu à nos relations avec l'univers. Peut-être la bonté, la pitié sont-elles un sophisme qui réussira.

Or il réussit, car par lui notre vue de l'univers est transformée et agrandie. Elle devient philosophique, de scientifique qu'elle était. La morale vulgaire de l'équité considérait les hommes comme des

1. W. IX, 104. — X, 419.
2. W. 138, 163.

vouloirs égaux et qui se respectent par prudence. La morale de la justice et de la pitié considère qu'il n'y a peut-être pas de différence entre les vouloirs. Se mettre à la place d'autrui par l'imagination et agir envers les autres hommes, coutumièrement et par sentiment, comme s'ils étaient nous, c'est leur dire qu'on ne croit pas qu'ils diffèrent de nous en leur fond. C'est leur dire que nous tenons la différence des personnes, leur antagonisme, pour des apparences dues à la forme de notre conscience individuelle. La perception et l'intelligence élémentaire seules nous diversifient. L'intelligence élargie et le sentiment profond feraient apparaître une même racine de volonté dans tous les vivants et peut-être dans tous les êtres. Pouvons-nous prouver que ce soit là le vrai? La pensée manifeste de Nietzsche est que nous ne pouvons pas encore le prouver du point de vue de la morale. L'art seul nous fera saisir, par intuition, la justesse de cet aperçu provisoire. Mais déjà nous avons une présomption qui nous autorise à penser que nous approchons du vrai. C'est que dans la pitié et dans la bonté nous éprouvons une joie grave et enivrante. Cette joie est probablement l'avant-coureuse d'une grande vérité. Elle annonce que la pitié et la bonté sont des moyens de satisfaire profondément le vouloir en nous. Il y a en nous un instinct qui approuve notre conduite. Entre notre conduite qui tend à effacer les différences des vouloirs et le vouloir vrai, tel qu'il est avant toute conscience, il y a donc probablement conformité. Il n'y aurait alors dans la réalité qu'un vouloir. La philosophie appuyée sur la science faisait croire que tout dans l'univers était joie et douleur. La philosophie appuyée sur la morale nous fait penser qu'il n'y a qu'un vouloir et une vie dans le monde en qui se passe toute douleur et toute joie. Comment en effet y aurait-il plusieurs consciences où se passent les émotions? La pluralité est liée à la notion du nombre, qui est liée à la notion de l'espace et du temps [1]. Dans la conscience astreinte à voir les choses numériquement, toutes choses paraissent multiples. Avant elle il n'y a donc pas de multiplicité. Le vouloir que n'atteint aucune conscience est unique nécessairement. La question est seulement de savoir alors quelle est sa destinée et si la somme de joies l'emporte dans le monde sur la somme des douleurs. Comment l'apprendre? Tout ici est conjecture. Mais il y a un indice qu'il faut interpréter :

1. W. IX. 197. 198.

C'est qu'il naît des hommes justes et bons. Ne peut-on pas croire qu'ils soient les messagers de ce vouloir profond qui est dans les choses, et qui seul souffre toutes les douleurs comme il souffre seul toutes les joies?

Or les hommes doués de la faculté de se transporter par la pensée au cœur des autres êtres et de participer à leur vie désespèrent de toute vie. Ils voient les efforts des hommes dénués de but, et l'humanité tout entière gaspillée par la nature aussi négligemment que des pétales de fleurs au printemps. Combien de fois n'a-t-il pas été dit que toute naissance suppose la mort d'une infinité d'êtres, que vivre, engendrer et tuer sont même chose [1]? « Wo wir hingreifen, greifen wir überall in das volle Verderben [2]. » La nature est cruelle et la civilisation est féroce. Toutes les choses humaines sont à ce point mêlées de brutalité, de rudesse, d'absurdité et de mensonge, il est si certain que nous sommes issus du crime, de la passion sauvage et de l'égarement, qu'il faut un grand courage pour oser vivre. Alors se développe cette forme de la moralité qui a pitié de toute existence. Mais à quoi sert cette pitié et cette joie de sacrifice?

L'expérience individuelle enseigne qu'il y a un moyen de satisfaire le vouloir-vivre, de le tromper sur la douleur où il se consume éternellement; c'est de fixer son attention par l'hypnose des images. Ce que nous a enseigné l'analyse du rêve, de la perception, de la conscience et de la science, c'est que la joie ne vient que de la représentation. Celles-là parmi les images l'emportent dans la lutte pour la vie, qui nous procurent le plus de joie. Rêver, percevoir, connaître, ce sont des façons de plus en plus efficaces de nous procurer des joies sûres. L'homme de vertu supérieure procède par une nouvelle généralisation. Il tente sur le vouloir universel le sortilège imagé qui tant de fois a mis fin à la souffrance individuelle. Il cherche à créer le spectacle qui puisse consoler à tout jamais le vouloir-vivre de l'univers. Il observe que la conscience claire elle-même laisse subsister l'antagonisme féroce entre les vivants et par conséquent n'extirpe pas la racine de la douleur. L'image que laisse dans le souvenir le spectacle de la nature et l'histoire des civilisations est celle d'une succession de cruautés sans nom. La moralité supérieure est destinée à remplacer cette image par une image d'harmonie. L'homme bon et juste réalise *en*

1. IX, 153.
2. A Gersdorff, 28 sept. 69 (*Corr.*, I, 87).

lui cette transformation totale. Il imagine unis tous les êtres conscients et conforme sa conduite visible à l'hypothèse de cette unité. Par une vie sublime il prétend charmer le vouloir qui vit dans les choses. Il se donne en spectacle, il joue la tragédie du sacrifice, c'est-à-dire de l'unité rétablie des êtres. C'est le sens de la joie orgueilleuse et mélancolique dont il se sent récompensé. Le sens de la Passion du Christ est encore celui-là. Le Christ a si bien compris les hommes : il savait et avait éprouvé si bien le néant de la condition humaine que par pitié d'eux il les a aimés. Son sacrifice était le spectacle le plus grand qu'il pût donner au Père, c'est-à-dire à l'éternel Vouloir ; c'est pourquoi il a par là réconcilié ce Père avec la race humaine méprisable[1]. Il a transformé en effet l'attitude même des esprits de ceux qui croient. Ils ne font qu'un avec lui dans un même amour. Et cette unité fraternelle des consciences, voilà qui mettra fin à toute douleur.

Cette attitude de l'homme s'appelle la sainteté ou la piété. Et il y a des âmes d'élite qui spontanément ont su la prendre. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ces âmes-là sont des âmes d'artistes. Prendre une attitude, affecter un *caractère*, c'est-à-dire modifier l'aspect extérieur de tous ses actes afin d'amener autrui à subir le charme de cette attitude belle, essayer d'amener tous les vouloirs à subir le sortilège de cette gesticulation sublime, c'est faire œuvre d'art[2].

D'autant que cette attitude n'est pas une croyance aveugle. Le saint n'ignore pas que l'univers est énigmatique et que peut-être il ne réserve aucune récompense à son sacrifice. C'est à une hypothèse qu'il fait ce sacrifice, avec joie. Il ressemble au tragédien qui tient à son rôle, bien qu'il en sache l'irréalité. Il se jette dans la poussière avec ravissement, et dans la pire humiliation trouve une gloire dénuée d'espérance. Nietzsche peut dire avec raison que la vertu serait plus sublime si rien dans l'univers ne justifiait la vertu, car il n'y a pas de chose plus belle que de mourir en prodiguant une grande âme [3] pour une cause peut-être désespérée. Mais si la *beauté* de la vertu en est la seule justification, c'est que rien ne peut justifier le monde et charmer la douleur éternelle qui en est le fond, si ce n'est la beauté.

1. X, 494.
2. IX, 209. — X, 138.
3. I, 366.

Les grands ascètes de tous les temps ont eu ce pressentiment; le saint d'aujourd'hui en a la conscience pleine et entière, et dès lors il a une tâche plus difficile. Car il lui faut l'accomplir avec une sagesse impitoyablement clairvoyante. La bonté est déjà de soi intelligente. Mais à l'intelligence pratique l'homme moralement supérieur devrait joindre l'intelligence du savant. C'est avec un désespoir entièrement éclairé qu'il choisirait sa vie de sacrifices et pour que le spectacle fût sans imperfections, il éviterait, autant qu'il se pourrait, la tristesse des ascètes. Il cacherait sa mélancolie dans un visage affable d'homme du monde. Très éloigné de la simplicité candide de ce « reiner Thor », dont Richard Wagner a fait son idéal aux jours de son christianisme décadent, il serait der *Wissend-Heilige*; et il ressemblerait sans doute beaucoup à celui que d'humbles gens, voisins de Nietzsche à Gênes, appelleront *il piccolo santo*, ce saint laïque de qui la vertu avait toujours un sourire aux lèvres et qui était Nietzsche lui-même.

Toutefois la vérité de l'éternelle souffrance et de sa rédemption possible ne se révèle pas avec une certitude entière même à l'expérience héroïque des grands ascètes. Ce n'est qu'une vue provisoire qui leur suggère la beauté de leur attitude. Il n'y a donc de chance d'en avoir la révélation directe que par la beauté. C'est à l'illusionniste pur, à l'artiste seul, qu'il faut demander la *vérité* sur la constitution de l'univers.

III

L'illusion de l'art.

Nietzsche nous a montré comment dans l'esprit il y a deux tendances profondes : l'instinct imagé et métaphorique et l'instinct verbal et métonymique. Le premier est seul actif dans le rêve. Il plie devant les nécessités de la veille et de l'action. Mais si la force des images subit une incessante réduction, si la vie imaginative est garottée par l'entrave du langage, de la logique, de la science, il ne s'ensuit pas qu'elle soit morte, et qu'elle n'ait pas sa légitimité. On ne détruit pas un des instincts les plus vigoureux de la nature humaine, et on n'a pas le droit, quand on en aurait la possibilité, de le mutiler. Il faut comprendre cette théorie du transformisme mental et ce conflit des instincts intérieurs dans Nietzsche. Il a

pensé que toute la destinée de la civilisation en dépendait; et toute l'évolution mentale de Nietzsche lui-même est déterminée par l'idée qu'il en avait. Il n'est pas indifférent, pensait Nietzsche, que la mentalité de l'homme soit le fait d'une mutilation de l'esprit et consiste en une réduction oppressive d'un de nos instincts essentiels. La faculté qu'il a fallu réprimer, pour des raisons pratiques, est la faculté des images. Il n'est plus possible à un peuple moderne de suivre le rêve éveillé des Grecs. Mais il serait désastreux qu'un peuple vécût de la pure vie de la pensée abstraite. C'est là la grande décadence socratique, et dans la joie de Démocrite au sujet du triomphe de la science, il entre bien de l'abdication devant la vie. Pourtant il apparaît qu'à l'état de rêve, à l'état d'esprit mythologique, succède et s'oppose nécessairement l'état d'esprit de la pratique et de la science. Le plus souvent les deux états ont leurs représentants simultanément qui se battent et cherchent à dominer[1]. Il naît côte à côte des âmes héroïques dans leur croyance imagée et des calculateurs froids. Les Grecs de la meilleure époque ont su concilier l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction, mais de façon que l'imagination prévalût. De là ce qu'on appelle leur *sérénité* et une civilisation toute dominée par des considérations d'art. Nul objet vulgaire, « ni la maison, ni le vêtement, ni l'amphore d'argile ne trahissait chez eux le besoin qui les avait inventés ». Les Grecs se jouent en quelque façon de la gravité, parce que de leur rêve coule pour eux une constante et radieuse joie. Est-ce la vie heureuse? C'est une vie qui n'apprend rien de l'expérience. Elle fait des hommes passionnés qui souffrent souvent, n'ayant rien appris, et qui crient leur souffrance. L'homme qui s'est formé par l'expérience et qui se guide par la raison sera impassible dans le malheur; sous la grêle du destin, il s'enveloppera dans son manteau et s'en ira d'un pas grave, les traits immobiles[2]; mais, faute de croire aux illusions de la vie, il oubliera souvent de vivre. Quelle comédie faut-il le plus admirer? Celle du *bonheur* grec de la belle époque, ou celle du *stoïcisme* grec qui inventa l'attitude noble, le mensonge le plus héroïque de l'homme dans le malheur? Les circonstances en décideront. Cependant on voit que ni l'état d'âme mythologique ou artiste ni l'état d'esprit rationnel ne suffisent à tous les événements. Le conflit entre l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction sera

1. W. X. 206.
2. W. X. 207.

éternel. Éternellement les philosophes attaqueront les mythes. Et il le faut. Car les philosophes surgissent au moment où les illusions qui avaient suffi un temps se déchirent au contact des réalités. Mais éternellement aussi la vie reprend ses droits. Elle ne se contente pas des négations. Elle crée de son fonds des illusions nouvelles auxquelles elle attache son bonheur, jusqu'à ce qu'une nouvelle philosophie, fille de l'expérience, la détruise. La grande mission historique de Socrate est d'avoir montré cela. Ainsi jamais la mythologie ne sera déracinée. Elle renaîtra tant qu'il y aura une énergie vitale dans les hommes. Et inversement, peut-il y avoir jamais un dernier philosophe? Ce serait le philosophe qui démontrerait l'illusion nécessaire et le rôle de l'art indispensable; et qui céderait la place volontairement à l'artiste au moment où il sentirait s'ouvrir une ère nouvelle de civilisation dominée par l'art[1]. Mais cette éclipse de la philosophie ne serait possible que pour un temps et toute relative. Elle se produirait le jour où la philosophie aurait reconnu la primauté de la poésie et de l'art, et pour cela il faut qu'il y ait un art et une poésie. Ou alors la disparition de la philosophie signifierait seulement que la critique de la vie n'a plus d'objet parce que la vie va disparaître, et le dernier philosophe assis dans la solitude d'une terre destinée à se dépeupler de vie, serait en réalité le dernier homme. Le seul affranchissement qu'il pourrait annoncer, serait la fin de la race humaine sous les étoiles impassibles et au milieu de la vie universelle indifférente[2]. Sommes-nous à la veille d'une civilisation nouvelle éclairée par la beauté? Ou au contraire, devons-nous attendre déjà le dernier crépuscule? On voit combien, pour Nietzsche, s'élargit ce simple problème des facultés de connaître. Sommes-nous encore des imaginatifs ou seulement des hommes de pensée abstraite? Bien avant le troisième système, il est d'avis qu'une pensée confinée dans l'abstraction rationnelle serait frappée d'une irrémédiable déchéance. Et toutefois la pensée abstraite est nécessaire. Car il y a une décrépitude aussi de la faculté imaginative. Les mythes vieillissent. Les religions passent. Le réseau des illusions dont l'humanité s'enveloppe a besoin sans cesse d'être déchiré et de s'agrandir. Dira-t-on que la mythologie meurt? Non! elle s'approfondit de plus en plus, et un mysticisme se fonde qui tient compte du savoir acquis. Le point où nous sommes arrivés est

1. W. X, 119.
2. Voir la lamentation d'Œdipe, le dernier homme. W. X, 147.

celui où il apparaît que les religions positives, qui nous offrent impérativement des mythes indémontrables, sont impuissantes à diriger la civilisation. Elles étaient vivantes quand elles donnaient satisfaction à l'imagination humaine et lui permettaient à son gré de forger des images divines et consolatrices. Chez les Grecs, chacun avait le droit d'enrichir de ses inventions propres la mythologie de la cité. Aujourd'hui les croyances sont fixes et s'imposent comme des règles. Dès lors il est certain qu'elles sont dénuées de vie et elles ont mérité la mort[1]. Il ne peut y avoir de fixe que les règles de la logique et de l'expérience. A rivaliser avec les concepts de la logique éprouvés expérimentalement, les mythes de la religion sont destinés à succomber. Qu'ils périssent donc puisqu'ils sont les plus faibles!

Le christianisme surtout a perdu de sa force. On a essayé toutes les possibilités de vie chrétienne, les plus graves et les plus relâchées, les plus méditatives et les plus extérieures : aucune n'attire plus la communauté. Le christianisme d'aujourd'hui est « une glace par temps de dégel, déchirée, boueuse, sans éclat, pleine de flaques dangereuses[2] ». Il n'est donc pas probable que la restauration de la vie mythologique ait lieu désormais par une religion nouvelle, encore moins par une galvanisation des anciennes religions agonisantes. Que restera-t-il pour éviter la décrépitude rationaliste, après qu'on aura par un dernier travail, balayé les résidus des religions? L'art remplacera les mythologies anciennes.

Au temps où nous sommes, Nietzsche croit que l'art véritable, garant d'une civilisation rédemptrice, existe déjà : c'est l'art wagnérien. Aussi toute sa philosophie tend à justifier le wagnérisme. Mais comprend-on maintenant pourquoi l'attitude de Nietzsche a dû changer, quand dans le wagnérisme lui-même il aperçut des symptômes de décrépitude et de religiosité morbide? Ce jour-là il fallut nous débarrasser du wagnérisme comme d'un « résidu ». Il fallut reprendre le travail rationaliste et critique; ce ne sera pas pour y persévérer. Nietzsche savait que la vie reprendrait ses droits et que, ne pouvant plus satisfaire des illusions anciennes, dénuées de force, elle s'en créerait de nouvelles. Ce qu'il fit par sa critique, c'est déblayer un terrain qui serait ensuite prêt et fertile pour une floraison de poésie plus vivace que le wagnérisme. Il rendait possible

1. W. IX, 211.
2. W. X, 289.

la germination d'un mythe nouveau : celui du *surhumain*. Cette illusion nouvelle, cette image d'une nouvelle humanité, il l'a laissée naître d'abord en lui-même. Mais les illusions nouvelles, c'est désormais l'art qui les créera et non plus la croyance. L'art est le substitut des religions anciennes. Voilà ce dont il faut bien saisir la nécessité et voilà ce qui explique l'âpreté avec laquelle Nietzsche a combattu les religions positives dès le début. Ce combat était, à ses yeux, la lutte pour la vie d'une humanité en voie de naître contre l'humanité du passé.

Comment l'art peut-il remplir cette grande mission de créer l'humanité à venir? Pour le montrer Nietzsche reprend par le menu l'analyse des procédés élémentaires qui rendent possibles les illusions de l'art.

L'œuvre d'art est fille de cette même faculté reproductrice et sélective d'images que nous avons vue à l'œuvre dans le rêve. Mais l'œuvre d'art est un rêve qui dure. Nous avons vu que Nietzsche admet entièrement l'apologue de Pascal, renouvelé de Platon et de Descartes, sur l'impossibilité de distinguer de l'état de veille un rêve prolongé et cohérent. L'artiste est l'homme pour qui les images apparues en rêve sont plus réelles que les images perçues à l'état de veille. Vivant ainsi dans un rêve, il a l'air d'être étranger au monde. Sa vision est une vision inexacte. Les sons qui chantent en lui ne sont pas ceux du réel. L'art ne s'intéresse pas comme la science à tout le réel pour en tirer une notion abrégée, mais pratique. Il abrège tout de suite. Non seulement il ne retient pas tout, mais il ne voit pas tout. Il renforce de certains traits; il en déforme d'autres, il en omet. Il n'écoute pas toujours[1]. Il semble se jouer des images à sa guise. Mais rien dans l'homme n'est fortuit. Les images flottantes et déformées surgissent aussi nécessairement que se dessinent à la surface d'une membrane vibrante couverte de sable les figures décrites par Chladni. Les vibrations les plus délicates de nos nerfs, les émotions les plus profondes de notre tempérament, voilà ce que décèlent les images ondoyantes de l'artiste. Il n'est pas libre de son rêve, non plus que le dormeur ne crée librement le sien. C'est son vouloir le plus intime qui par ce rêve crie sa faim, son besoin et se crée déjà sa consolation. Mais cette consolation est irréelle et tout intérieure. Le rêve n'a point rapport à la conquête du monde physique. Une lutte nouvelle pour la vie entre les images s'engage ici.

1. W. IX, 129, 130.

Lesquelles seront les plus fortes, des images fortement sériées et enchaînées par des métonyprimes logiques, qui sont celles qui composent notre connaissance du monde réel, ou des images sans lien du rêve? Ces dernières ont aussi leur nécessité. Elles nous obsèdent et nous charment. L'artiste a le besoin pressant de les extérioriser et s'il a su les incarner dans des formes perceptibles, il hypnotise du même charme les autres esprits. Il évoque devant eux, en des formes simplifiées, des figures mensongères, mais qui ont sur la sensibilité des hommes une action contagieuse. Comment se fait-il que ces images illusoires aient une telle puissance de séduction? L'artiste ne sait-il donc pas qu'elles sont mensongères? Il le sait. Il diffère du dormeur en ce qu'il sait qu'il rêve, et toutefois il ne peut pas s'en empêcher. Et quel est ce charme de l'irréel? Il a la saveur de la nouveauté et de la rareté. La joie qui vient du mensonge de l'art, c'est d'abord qu'elle est neuve. Elle semble donc une émancipation. Le réel, à force d'être durement et quotidiennement expérimenté, nous a fait ses esclaves. Il nous fait chercher la *vérité* et découvrir les moyens de nous abriter de son contact, bâtir des radeaux fragiles de concepts qui nous portent sur les flots. Dans cette urgente besogne, notre intelligence est asservie à nos besoins. Dans la vie imagée, elle se sent libre, triomphante et heureuse. N'a-t-on pas vu comment la moindre métaphore égaie une phrase? Oui certes, l'intelligence est faite pour nous masquer. Mais le plus beau de ses masques est celui qu'elle prend quand elle se cache derrière une attitude pathétique ou gracieuse dans l'œuvre d'art [1]. C'est un mensonge? Qu'importe, s'il nous rend heureux. La science nous apprend-elle donc la vérité? Elle nous apprend ce qui est nécessaire pour ne pas périr. La morale nous commande-t-elle le vrai? Elle nous commande ce qu'il faut pour ne pas nuire. La science et la morale s'attachent à des fantômes et ne le savent point. L'art se repaît de mensonges, mais il en sait la chimère. A vrai dire, c'est l'art qui a le mérite de la sincérité. Car il n'atteint pas plus que la science et la morale au réel. Mais, s'il se contente de l'apparence, il ne nous trompe pas, car il nous donne l'apparence pour telle. Par là il nous permet la contemplation pure qui ne veut pas s'assouvir de réalités. *Regarder les choses sans désir*, voilà ce que nous apprend l'art. Ainsi les regardait déjà le saint. C'est que le saint était un

1. W. X. 205.

artiste. L'école la meilleure pour arriver à la sainteté et à la philosophie, c'est la vie artiste [1].

II. Le langage des apparences, qui est celui de l'art, ne diffère pas du langage que nous parle le monde réel. Mais les signes du langage artiste sont autrement assemblés. Ces signes traduisent un fait mental complexe où entrent des émotions joyeuses ou tristes et des images qui les accompagnent. Voilà ce qui fait notre sentiment. Spontanément ce sentiment trouve son symbole dans la gesticulation. Et que veut-on que traduise du sentiment le geste si ce n'est les images qui l'accompagnent, et que la vision, l'innervation sympathique transmise par les yeux, fait passer aussitôt dans l'âme du spectateur [2]? Les arts plastiques nous montrent l'homme gesticulant. Ils imitent des attitudes; ils traduisent en symboles le sentiment dans ce qu'il a de plus conscient, et se satisfont de ce que ce symbole soit compris. L'art dramatique au contraire atteint déjà plus profond. L'acteur n'imite pas des gestes; il gesticule. Il ne reproduit pas des symboles : il est symbole vivant lui-même. Nous demandons alors à pénétrer jusqu'à la réalité mentale qu'il symbolise.

Ce n'est pas chose aisée. Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes. Notre pensée claire ne projette pas sa clarté jusqu'à la plus intime profondeur de nous. Ce qui traduit le mieux notre existence intime, c'est le *cri*. Et pourtant le rythme du cri répété décèle qu'il est gesticulation lui aussi. Et aussi bien, les expressions qui traduisent les nuances de la douleur, sa force « poignante », et ses « tressaillements », ses « frémissements » comme aussi les « sursauts » de la joie, sont des images de gestes. Il suffit de le constater pour que l'on devine que l'intimité la plus profonde de l'âme n'est pas encore traduite par le *cri*. Et surtout ces notations que nous avons faites de nos expériences, en désignant par des *mots* articulés le résumé des expériences, n'atteignent pas au tréfonds de nous. Les symboles dont use notre mémoire servent justement. Nietzsche nous l'a démontré longuement, à classer les impressions confuses et trop multiples. Par ce classement se fait la *clarté*; mais cette clarté est une facilité donnée à la démarche intérieure de la pensée; elle n'est pas une lumière projetée dans les profondeurs. En enchaînant des symboles, en formant des phrases, on ne pénètre

1. W. IX, 93. 212.
2. W. IX, 93. 212.

pas au delà des impressions fugitives que ces symboles désignent. Il peut, dans l'émission de la voix, dans la cadence de la parole parlée, y avoir plus ou moins de *force*. Il peut y avoir le *rythme* et le *timbre* de l'émotion. Mais le langage ne rend pas autre chose que la pensée claire; c'est-à-dire élaborée sur des données elles-mêmes superficielles.

Si donc il y a des arts de la parole, comme la poésie, nous saurons qu'ils ne peuvent traduire du sentiment que la moindre part, la parole étant trop imprégnée de pensée claire. Visiblement il y a un fond de sentiment que les mots ne rendent pas. Déjà ils ne rendent pas toutes les images. Et l'image n'est pas encore le sentiment[1]. Sera-ce donc que le sentiment ne s'exprimera jamais? Et ce qui est au fond du sentiment, ce *vouloir* que nous ne saisissons que par le jeu fugitif des émotions joyeuses et douloureuses, comment arrivera-t-il à s'exprimer? Car s'il ne se traduit pas à la lumière, comment se satisfera-t-il jamais?

Mais déjà la parole a comme un accompagnement émotionnel, par la force, le rythme, le timbre. Et dans les émotions les plus fortes, quand votre vouloir est bondissant de joie ou convulsé de souffrance, c'est par le *cri* que se traduit le mieux le vouloir intérieur. Des cris de joie, des sanglots, mais prolongés, sériés, épurés et rythmés, voilà ce que spontanément trouvent les multitudes pour dire leur plus obscur instinct. On dit qu'elles *chantent*. La musique sera donc l'art qui atteint le mieux le fond interne de l'âme. Au début sans doute, elle est chantée, c'est-à-dire qu'elle s'accompagne de mots; et les mots sont accompagnés d'images. Ces images, la musique elle-même les évoque et elles sont le rêve imagé que suggère l'émotion intérieure. Cela se conçoit, puisque le sentiment lui-même toujours se mêle de représentations conscientes et inconscientes[2]. La première musique est donc aussi évocatrice d'images, de métaphores ardentes, elle s'accompagne toujours de poésie. Voilà le germe de tout lyrisme. Toutefois ces images, ces mots, sont la surface brillante d'une mer agitée en son fond et où aucun regard ne pénètre. Mais la tonalité, l'intensité joyeuse ou angoissée, caressante ou expirante des sons, le rythme robuste ou tendre, donnent à deviner cette agitation des profondeurs. Dira-t-on que la musique traduit des émotions ou les rend? Ce serait inexact. Le

1. W. IX. 70. 94. 95. 97. 220.
2. W. IX. 214. 216. 224.

sentiment est déjà pour Nietzsche mêlé de mots et d'images; il est déjà la surface, semée de lueurs, de cette mer profonde. Comment alors ne pas admettre qu'il y a une source de l'émotion plus profonde que la conscience individuelle elle-même, un vouloir impersonnel? Arrêtons-nous un instant à cette hypothèse, et elle nous expliquera l'enivrement des premiers lyriques. Ne comprenons-nous pas mieux le dithyrambe dionysiaque, si nous admettons que l'individu sentait sa personnalité sombrer dans le flot du grand vouloir collectif dont il n'était qu'une partie, à son insu? Toute sa gesticulation signifiait qu'il s'abîmait avec extase dans ce grand vouloir commun [1]. Mais au moment de nous confondre ainsi avec joie dans l'existence commune, qu'est-ce que toute notre vie de labeur, de lutte, de douleur individuelles, si ce n'est un jeu? La musique sait nous montrer que toutes choses sont joie, même les douleurs et que tout est donc possibilité de joie, pourvu que l'on consente à perdre l'illusion de l'existence individuelle [2].

Si cette hypothèse se confirmait, l'art aussi serait une expression plus vraie de la réalité des choses que la science. D'abord il nous maintient dans la région des images et du sentiment et c'est assurément là une vie intérieure plus profonde que celle de l'abstraction. Mais plus profond que le flot mouvant du sentiment d'où émergent les images comme « la buée lumineuse qui plane sur la mer à l'aurore », il y a le courant, le rythme même et le sourd mugissement du torrent intérieur, et c'est ce flux et ce reflux qui fait le bercement même de la musique. Si cruelle que soit la vie, la révélation qui nous en est faite par l'art nous la fait aimer, et nous résolvons de vivre par amour de la beauté. L'art est un sortilège qui nous fait croire que la vie est bonne. Ce sortilège est ce que nous appelons la *beauté* [3].

La difficulté est de comprendre la possibilité de cette apparence belle, si le fond des choses est cruauté sans bornes, appétit brut et vouloir sauvage. Comment cette sphynge griffue, la Nature, dans les choses belles, a-t-elle un visage de vierge, et d'où lui vient son sourire? Une apparence de grâce fait croire que le vouloir éternel a enfin atteint son but qui est le bonheur. Est-ce réalité? Non. Nous savons à présent que c'est là une pure image; un rêve du vouloir.

1. W. IX, 70. 218. 219.
2. W. X, 322.
3. W. IX, 94. 101. 201.

Le vouloir veut que l'existence soit belle. Il se cache à lui-même la laideur de l'existence. C'est grâce à ce rêve que Faust en toute femme croit reconnaître Hélène. Mais en supposant qu'il y ait dans Faust ce don de transfigurer par son rêve toute la réalité, croit-on qu'il n'y ait pas des femmes qui se rapprochent de l'idéal d'Hélène plus que d'autres? N'y a-t-il pas une beauté extérieure? C'est le problème même de la relativité de notre connaissance que Nietzsche retrouve ainsi à propos de l'art, et il faut se souvenir de la solution qu'il en a donnée pour comprendre sa théorie de la beauté formulée en brefs aphorismes. Non certes il n'y a rien dans la nature qui ressemble à la vision intérieure de la beauté [1]. Mais de même qu'il y dans la nature quelque chose qui correspond à nos concepts, ainsi doit-elle recéler quelque chose qui rende possible le jeu de notre faculté d'idéalisation. Il suffit que la nature un instant et en un endroit ne nous paraisse pas asservie au dur besoin, pour que naisse en cet instant et en ce lieu privilégié le rêve du beau. Nous vivons dans une détresse qui appelle à grands cris l'affranchissement. Qu'un îlot se trouve, dans la nature, où nous ne soyons pas témoins de l'éternelle souffrance, et notre vouloir invente la beauté. Il y a, semble-t-il, dans la nature des « points d'indifférence », où ne se produit pas le conflit éternel des instincts. Aussitôt nous avons l'impression d'une profusion de la vie, d'une joie qui déborde, et ce sentiment est celui de la beauté. La moindre statue grecque nous apprend que l'impression de la beauté est purement négative; qu'elle est simple absence des instincts brutaux, des douleurs et des joies fortes, et dès lors sérénité [2].

Mais dans toute conscience, outre le sentiment du beau, il y a aussi un besoin d'extérioriser l'image de la beauté, de traduire par gestes le sentiment intérieur. Il en est sans doute déjà ainsi dans les consciences les plus inférieures; et c'est le lieu d'utiliser l'hypothèse qu'on a faite et suivant laquelle le moindre atome de matière est déjà pensant. Il est probable que la plante déjà s'épanouit avec une obscure coquetterie, et qu'elle a des gestes qui préméditent la beauté. L'animal va au delà. Il goûte déjà cette beauté végétale et en sent la vie heureuse. L'univers, dont l'homme a tant à souffrir, donne cependant l'impression d'une telle profusion de vie qu'il nous faut admirer cette gesticulation puissante avec laquelle l'existence uni-

1. W. IX, 190. « Ein Naturschönes gibt est nicht. »
2. W. IX, 191. 192. 201. 202.

verselle s'étale au soleil. Mais l'homme, à son tour, à qui paraîtra-t-il beau? Avant tout il voudra plaire à une conscience placée au-dessus de lui. C'est pour un esprit par delà l'humanité qu'il construit instinctivement dans son for intérieur des images embellies de lui-même pour les réaliser ensuite au dehors. Toutefois cette profusion de vie créatrice existe surtout dans le génie artiste. C'est l'art qui est essentiellement l'épanouissement de la beauté humaine et cette fleur apparaît essentiellement sur une tige qui s'appelle le *génie*.

Nietzsche en arrive donc tout naturellement à déduire de là que la production du génie est la fin unique de l'espèce humaine. Une humanité plus haute est déjà présente en nous; et nous la couvons de notre tendresse quand nous réalisons l'œuvre d'art. Être artiste, c'est aimer par delà l'humanité [1]. Mais cette élite surhumaine, Nietzsche, dans sa période schopenhauérienne, ne lui connaît qu'un nom : ce sont les hommes de *génie*. La *sainteté* est une forme du génie déjà, puisqu'elle consiste à apercevoir l'humanité tout entière sous un aspect qui l'unifie, et qui est la pitié pour l'universelle souffrance humaine.

Cette découverte est pour Nietzsche d'une importance capitale. Elle permettra de justifier tout ce qui, dans l'analyse de la connaissance et de la morale était resté aperçu provisoire.

Il n'était pas certain qu'il y eût de l'esprit et du vouloir en toutes choses et jusque dans le moindre atome. Il n'était pas sûr que ce vouloir fût unique. On pouvait seulement souhaiter que cette hypothèse fût vraie. Maintenant Nietzsche arrive à un résultat si décisif qu'il transforme en certitude les suppositions anciennes. Toute la philosophie, laborieusement échafaudée sur des hypothèses, aboutit à ce résultat inespéré : nous discernons grâce à elle les fins assignées à la civilisation qu'il nous faut préparer, et les moyens qui la rendent possible. Si cette philosophie est vraie, l'humanité actuelle, débile et lâche, est faite en vue de la génialité. Pour cette humanité supérieure, Nietzsche n'a pas encore trouvé le nom de « surhumanité ». Mais s'il ne la dénomme pas encore, il la conçoit nettement. Il faut à l'humanité, comme condition d'espérance, cette humanité supérieure qui sortira d'elle, qu'elle invoque comme un juge de son effort, et au regard de qui elle voudrait être belle. La

1. W. X, 418. « Religion ist « Liebe über uns hinaus. » Das Kunstwerk ist Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus, und ein vollkommenes. »

nostalgie intellectuelle de tous les hommes, nous en apercevons à présent le fond. Elle tend à produire l'*homme de génie*, comme le sentiment profond de notre infériorité morale nous donne la nostologie de la *sainteté*. Voilà la destination qu'il nous est donné d'entrevoir pour la race humaine. L'État lui-même, tout barbare qu'il est, n'a pas d'autre mission que de faciliter l'éclosion de l'homme supérieur [1]. Mais cet effort nostalgique de tous les individus et de toutes les collectivités, Nietzsche conçoit qu'il aboutisse, si sa philosophie est vraie. Or la possibilité de pouvoir travailler à la sélection du génie est d'une importance sociale telle qu'il vaut la peine de risquer comme vrais, pour un résultat si grand, les postulats que ce résultat réclame. Il faut alors les compléter par une dernière hypothèse. Nietzsche admettra que ce n'est pas seulement la volonté qui est une en tous les êtres, c'est encore l'imagination. Nous avons peine à concevoir que ce soit possible. L'imagination ne consiste-t-elle pas à faire revivre et à trier des images sensibles? Et où surgissent les images sensibles, si ce n'est dans la conscience individuelle? Mais justement l'effort imaginatif qui déforme les images, et l'effort aussi qui en fait revivre de certaines tandis qu'il en condamne d'autres à l'éternel oubli, est un besoin qui préexiste aux images. Dans toutes les consciences humaines il y a donc un rêve unique; et rêver, c'est plonger pour un temps dans cette région de la conscience impersonnelle où coulent les sources mêmes de notre vie. Le génie plonge dans cette nappe souterraine perpétuellement. Mais il y a dans cette vie impersonnelle comme deux régions principales d'inégale profondeur. Il y a la région du rêve imagé et il y a la région de l'obscur vouloir. On peut classer les esprits supérieurs selon la région qu'ils habitent dans cette vie impersonnelle de l'esprit. De certains hommes sont toute leur vie étrangers à la vision concrète de la vie individuelle. Leur conscience baigne tout entière dans le rêve lumineux et dans l'extase par laquelle l'universel vouloir cherche à charmer sa souffrance. Ce sont les artistes purs, les poètes et les grands plastiques. Et à vrai dire, le génie artiste est pour un homme « la faculté de rêver toujours, sans s'éveiller jamais ». En regard, il y a ceux qui plongent dans l'universelle souffrance elle-même, qui vivent cette souffrance, et qui tendent tout leur effort à la faire leur, à lui donner une expression pathétique, à la faire saisir aux autres hommes. Ces

1. W. IX, 141. I. 411.

hommes sont les *saints* et les *musiciens*. Mais de tous ces génies de l'imagination et du vouloir on peut dire qu'ils vivent dans la conscience populaire, par delà la région consciente qui aperçoit la lumière intérieure comme réfractée dans les formes multiples de l'espace et du temps [1]. Pour le génie, le monde des sens n'existe pas. Il n'y a pour lui que les images qui émergent de la souffrance humaine et universelle [2]. Cette réalité est, à ses yeux, plus vraie que la réalité brutale des sens, et c'est à cette réalité immatérielle et profonde qu'il dédie sa vie. C'est elle qu'il traduit en un langage émouvant et consolateur, s'il est un artiste, et pour elle qu'il meurt, s'il est un saint. Ainsi l'on peut dire que le génie ne vit pas d'une vie personnelle. En son privé il peut avoir une destinée étroite; mais sa pensée n'habite pas les cloisons étroites de sa vie vulgaire. Il vit dans un rêve éveillé et dans un vouloir pur; et il participe ainsi des destinées mêmes de la race. C'est tout son peuple qui vit en lui et peut-être toute l'humanité. Et en s'exprimant ainsi, Nietzsche ne croit pas s'exprimer de façon métaphorique. Les différences qui tiennent à l'espèce, au temps, au nombre sont factices. Le génie est donc le peuple même fait homme. Il est la preuve qu'il y a par-dessous la conscience individuelle et le vouloir égoïste un rêve continu et un effort solidaire en qui seul réside l'humanité intégrale. Cette démonstration et cet épanouissement de soi, l'humanité y travaille sans relâche. Peu importe qu'elle réussisse en un petit nombre d'hommes et en de rares moments, puisque le nombre est apparence pure. Par delà des siècles, les génies se parlent dans une conversation que rien n'a jamais interrompue. La continuité de leur pensée est assurée par le travail obscur qui s'est perpétué dans les foules. Et les multitudes sont comme la matrice où dort et couve continuellement le génie à naître [3]. Il surgit à ses moments de maturité et comme par une naturelle parturition. Des souffrances prodigieuses, des dangers graves, annonceront cette apparition du génie, mais aussi le rendront nécessaire [4]. Une dernière précaution est ici de mise. Car, dans cette incubation du génie, il peut y avoir des avortements et des grossesses imaginaires? Il faut garder intacte et ingénue la vie de songe des foules, ce sommeil obscur qui fait la

1. IX. 145.
2. IX. 200.
3. W. IX. 145. 358.
4. W. X, 112.

santé des multitudes. Il ne faut au peuple ni trop de culture, ni une fausse culture : l'une et l'autre éveillent de son rêve et de sa souffrance le peuple qui dort. Mais par le rêve seul et par l'obscure souffrance, le peuple est fécond. Il enfante ainsi les génies. Il ne les enfantera plus, il n'y aura plus d'humanité grande ni de naturelle hiérarchie entre les hommes, si le peuple se prend à réfléchir et à se rendre compte qu'il souffre. Ce sera alors le règne de la médiocrité et de la révolte, et les consolations vraies, les exemples qui viennent de la sainteté, les divins sortilèges de l'art, ne se produiront plus. C'est au nom de ces espérances surhumaines, que nous devons protéger la croissance du peuple.

L'homme qui y veillera, c'est pour Nietzsche, le philosophe. Et l'on voit combien il élargit l'idée de la maïeutique socratique. Socrate essayait de faire éclore dans la conscience individuelle la notion claire enfermée à l'état confus dans la pratique vulgaire Nietzsche essaie de faire éclore de l'effort obscur des masses l'idée de génie et l'acte surhumain. Cette maïeutique sociale, c'est la critique de la civilisation et de l'éducation présente [1].

CHARLES ANDLER.

1. Cette critique de la civilisation et de l'éducation d'aujourd'hui fera l'objet d'un chapitre à part. Il reste aussi à présenter une appréciation d'ensemble de tout le système de Nietzsche.

ÉTUDES CRITIQUES

SUR DE RÉCENTS TRAVAUX DE PHILOSOPHIE PHYSIQUE

D'ABEL REY

La théorie de la physique chez les physiciens contemporains, v-412 pages, in-8. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, 1907. — *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance*, 187 pages, in-16, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, 1908.

De pareils titres, placés en tête d'ouvrages proprement philosophiques, nous surprennent encore un peu : ils n'étonneront plus personne dans dix ans : en tout cas, ils n'eussent étonné ni un Kant, ni un Leibnitz, ni un Descartes, ni même, pour remonter plus haut, un Aristote : les uns comme les autres ignoraient cette séparation contre nature que le XIXe siècle laissa se creuser entre la philosophie et la science : leur œuvre fut celle de savants, tout autant, sinon même plus, que de philosophes : et s'ils pouvaient parler, ils n'hésiteraient pas un instant, j'imagine, à reconnaître pour leur vrai héritier intellectuel tel grand savant français d'aujourd'hui, auquel nous pensons tous, dont le nom revient d'ailleurs souvent au cours de ces deux livres, et qui, non content d'être « le plus grand géomètre » de son temps, a prouvé, comme en se jouant, à des heures de loisir, qu'il n'eût tenu qu'à lui d'être aussi, s'il l'eût voulu, un profond métaphysicien. Devant de pareils exemples, on commence aujourd'hui à le comprendre : la vraie philosophie, non seulement n'a jamais été incompatible avec la science, mais il n'y a pas de vraie philosophie sans la science.

Il conviendrait donc tout d'abord d'applaudir à la courageuse

entreprise de l'auteur de ces deux ouvrages, quand bien même (et ce n'est pas le cas) il n'aurait eu en les écrivant que ce seul et unique mérite : travailler à rétablir une vieille tradition, si fâcheusement interrompue au grand détriment de la philosophie, et peut-être aussi de la science. Le lien avait été déjà habilement renoué, voici quelque dix ans, entre les sciences exactes et la métaphysique, tant par des mathématiciens devenus philosophes que par des philosophes redevenus mathématiciens; d'autre part, des sciences plus jeunes, comme la biologie, les études sociales, attirent tout naturellement les préoccupations des philosophes, si même, comme ces dernières, elles ne trouvent pas en eux à la fois leurs inventeurs, et, pour de longues années peut-être encore, leurs uniques promoteurs. Seul, le groupe des sciences physico-chimiques résistait à la pénétration philosophique, défendu qu'il était par l'aspect redoutable de ses approches. Il n'est pas impossible, en effet, à un philosophe d'être en même temps bon mathématicien; rien non plus ne l'empêche absolument de faire quelques observations nouvelles en physiologie : et personne, absolument personne, ne lui interdit de fonder enfin la sociologie : mais qu'il essaie de se faire physicien ou chimiste, voilà qui semble inacceptable. C'est qu'ici les compétences ne s'improvisent pas : le domaine des faits est si riche, la technique si spéciale, que les livres et les méditations solitaires ne suffisent pas; il faut la pratique vécue, le *laboratoire*. Et je sais bien que cela n'a pas fait reculer de jeunes philosophes, qui n'hésitent pas à aller, pendant des années entières, se plier à l'humble, mais féconde besogne de manœuvres de la science : malheureusement, avec la complexité actuelle de la physique et de la chimie, ce n'est pas deux années, trois années, c'est toute une vie consacrée sans répit, sans distraction à la pratique scientifique qu'il faudrait, pour acquérir le droit de toucher seulement à certaines questions profondes de méthode ou de principes. Un court passage chez les savants peut bien donner au philosophe la teinture scientifique indispensable pour feuilleter des mémoires ou des comptes rendus, ou même s'il a le goût de l'érudition, lui permettre d'établir un chapitre de l'histoire des sciences : cette brève discipline ne fera jamais de lui un vrai savant, capable de juger sa science, d'en discuter les procédés, d'en critiquer les fondements.

Et pourtant, s'il y a une science, qui, par la position centrale qu'elle occupe dans les connaissances humaines et par la nature

même des sujets qu'elle traite, mérite d'attirer sur elle l'attention du philosophe, c'est bien la physique. N'est-elle pas d'ailleurs, et essentiellement, la science? et quand nous prononçons ce mot magique, n'est-ce pas à elle surtout que nous pensons? Où irions-nous, sans elle, chercher la réponse aux questions générales sur la nature, sur la vie, qui hantent l'esprit du métaphysicien? Et si notre doctrine veut être autre chose qu'un bavardage stérile et vide, ou trouver ailleurs des matériaux solides pour les constructions destinées à abriter la pensée humaine? La philosophie, en effet, a autre chose de mieux à faire qu'à improviser, comme elle l'a fait trop souvent au cours du dernier siècle, des solutions aussi fragiles qu'ambitieuses aux énigmes de l'Univers : il lui faut commencer par analyser et par expliquer patiemment les conceptions des savants, s'attacher scrupuleusement à l'étude des méthodes et des faits : la synthèse, si elle vient jamais, ne pourra et ne devra venir qu'ensuite : mais encore faut-il pour cela qu'au moins nous ayons accès à ces conceptions, à ces méthodes, à ces faits. De toutes les sciences donc, la physique est à la fois la plus nécessaire à la philosophie, et la moins praticable au philosophe. Comment surmonter une pareille difficulté?

Ne pouvant franchir l'obstacle, parce que, de longtemps encore, et tant qu'une modification profonde ne sera pas intervenue dans nos méthodes, l'obstacle est en effet infranchissable, l'auteur de ces deux livres a su le tourner avec infiniment d'habileté et d'esprit. Pour faire la philosophie de la physique le philosophe, jusqu'à nouvel ordre, est incompétent? soit : adressons-nous donc au physicien lui-même; et puisque nous avons cette bonne fortune qu'au cours des cinquante dernières années certains savants, et non des moins considérables, ont fait eux-mêmes la critique raisonnée de leur science, pourquoi ne pas puiser à pleines mains à cette source qui nous est offerte si généreusement? — Mais avons-nous bien le droit de mettre ainsi nos voisins à contribution? — Remarquons que les philosophes ne feraient en cela que revendiquer leur propre bien. Réfléchir sur la valeur des méthodes et des principes de la science, mais c'est là notre fonction essentielle, notre seule raison d'être : est-ce notre faute, à nous, si les savants ont si bien rempli ce rôle qu'il ne nous reste rien de mieux à faire que de les répéter?

Et voyez l'inappréciable avantage d'une pareille méthode : toutes les objections qu'on pouvait faire à l'intrusion du philosophe dans

une discipline étrangère tombent d'elles-mêmes : à la condition qu'il ne se trompe pas trop grossièrement sur l'interprétation des textes, personne n'aura plus à lui reprocher son incompétence : les savants eux-mêmes le couvrent. De là l'impression d'aisance singulière, je dirais presque de maîtrise, que laisse derrière elle la lecture de ces deux ouvrages d'Abel Rey. On sent que l'auteur a, assuré sous ses pieds, un sol ferme et inébranlable. Sa pensée, là même où elle est le plus personnelle, se ressent de la belle confiance que lui inspirent d'aussi solides appuis : et rien qu'au ton assuré du langage on devine la qualité des garants qui étayent ses moindres affirmations. Voici en effet se succéder, tant dans le texte que dans les notes au bas des pages, tous les grands noms que compte la science au cours de ces cinquante années : Français, Allemands, Anglais, Américains, Hollandais, vivants ou morts, tous sont là, venus pour témoigner de l'orthodoxie de leur interprète ; et (petit détail qui a son importance) leurs noms sont écrits sans être précédés du « Monsieur » traditionnel et cérémonieux dont seuls, jusqu'ici, les documents d'ordre judiciaire osaient se dispenser. C'est qu'en effet c'est bien de quelque chose de tel qu'il s'agit ici : dresser une « enquête », recueillir « les dépositions et les témoignages » des physiciens contemporains sur la valeur de leur science, — ou plutôt la première moitié de cette enquête seulement, une seconde série nous étant promise, où, après la « méthode » sera examiné le « contenu » de la physique contemporaine, — tel est expressément l'objet poursuivi par l'auteur. C'est donc bien, au fond, la première partie d'une « philosophie de la physique » rédigée d'après les physiciens eux-mêmes, que nous donnent ces deux ouvrages (le petit traité pouvant être considéré comme un chapitre détaché du premier, et écrit à un point de vue un peu différent, plus philosophique et plus psychologique). Et les résultats déjà obtenus dans cette première enquête par l'emploi habile de procédés aussi sûrs font attendre la seconde avec la plus vive impatience.

Il est vrai qu'à côté de précieux avantages la méthode adoptée comporte bien quelques dangers. Faire de la philosophie avec les écrits des savants, cela est très bien, et nous prémunit contre une espèce d'erreurs au moins, les erreurs de science pure : mais si les savants, en écrivant, n'ont pas eu l'intention expresse d'élaborer un système de métaphysique, ne courons-nous pas le risque, en les travestissant malgré eux en « philosophes sans le savoir », de

fausser légèrement leur pensée? Ici, c'est une boutade qui nous arrête, un simple paradoxe, auquel nous donnons, en l'isolant, une portée qu'il n'avait certes pas dans l'esprit de celui qui l'émettait en passant; là, une contradiction entre deux affirmations différentes que nous voulons à toute force concilier, comme si, en ces matières, le savant s'était toujours préoccupé de se mettre d'accord avec lui-même; nous introduisons de l'ordre là où régnait tout simplement le caprice de la pensée, de la rigueur là où l'exactitude du raisonnement n'était que de façade, les savants, les physiciens mathématiciens surtout, mettant une sorte de coquetterie à paraître enchaîner toujours leurs réflexions par des liens strictement logiques. Enfin et surtout, prenant certaines formules au pied de la lettre, nous risquons d'immobiliser chacun de ces savants dans une attitude unique de pensée, négligeant par là même ce que leur doctrine pouvait avoir de souple, de libre, de multiple, de vivant.

Et c'est bien là le léger reproche qui sera fait aux livres d'Abel Rey. L'auteur se donne une peine infinie, et dont les bénéficiaires ne lui seront pas toujours également reconnaissants, pour systématiser et rendre parfaitement cohérentes les doctrines qu'il étudie : le résultat, c'est que ces libres réflexions de savants, repensées par le cerveau d'un philosophe, ont contracté je ne sais quelle raideur unitaire qui les avantage parfois, mais qui risque parfois aussi de les desservir. A lire notamment les pages sur Rankine, on ne se douterait pas de tout ce que la pensée de ce précurseur de l'énergétique a eu d'hésitations et de flottement avant d'arriver à marquer une préférence pour la méthode nouvelle. Et si Mach, Ostwald, Duhem ne perdent rien, si les représentants du néo-mécanisme gagnent beaucoup à voir systématiser leurs opinions jusque dans les moindres détails, en pourrait-on dire autant d'Henri Poincaré, par exemple? A qui n'aurait lu que le chapitre, pourtant singulièrement pénétrant et nettement admiratif, que lui consacre Abel Rey, serait-il possible de se faire une idée du rôle complexe joué par ce savant et de l'attraction singulière que sa pensée a exercée sur les esprits les plus divers? Il est parfois bien dangereux, voyez-vous, de tomber entre les mains des philosophes : vos idées reprises, remaniées, perfectionnées, adaptées de force à un système comme à un lit de Procuste, ont subi de telles transformations que vous ne les reconnaissez plus : ce ne sont plus désormais vos idées à vous, et vous pouvez en rejeter la paternité : ce sont maintenant celles de votre interprète.

Et pourtant, je sens très bien tout ce que ce reproche aurait d'injuste et d'exagéré, et je devine la réponse que l'auteur tient toute prête pour sa défense. Car, il faut bien l'avouer, cette systématisation artificielle de la pensée des autres, qui a ses inconvénients, mais c'est une nécessité de la méthode même que nous suivons!... et nous n'en avons point d'autre meilleure à proposer. Nous devons faire de la philosophie avec les réflexions des savants : le moyen de ne pas organiser ces réflexions de façon philosophique? Et puisque, d'un côté, les savants prennent bien garde de se poser en philosophes, sentant bien que le terrain se déroberait sous leurs pieds, et que, faute de préparation suffisante, ils risqueraient, tout en se croyant originaux, de réinventer les idées d'un Aristote, d'un Descartes ou d'un Kant; puisque, d'autre part, les philosophes, agissant d'ailleurs très sagement, se tiennent sur la réserve, et évitent soigneusement de mêler leur incompétence aux discussions délicates des savants : — comment voulez-vous établir une communication entre les deux camps, comment voulez-vous faire une *philosophie scientifique*, par une méthode autre que celle-là? Il faut bien tout de même que quelqu'un se risque le premier! Et si, après avoir recueilli pieusement les opinions tombées des lèvres des savants, nous encourons l'accusation de les avoir déformées en les systématisant, admettons, si vous y tenez, que c'est nous maintenant, et nous seuls qui parlons, à nos risques et périls : avouez pourtant que nos paroles, directement inspirées des savants, ont désormais une autorité qu'elles ne pouvaient pas songer à avoir auparavant...

Et telle est bien la position très forte occupée par Abel Rey. Sous des apparences de réserve, parfois de timidité, sa tentative, au fond, est très nouvelle et très audacieuse. On pourra s'y tromper : des philosophes peu bienveillants ne verront peut-être dans ses livres qu'un travail d'historien, ayant fréquenté les savants, et se parant de son érudition scientifique : des savants pourront affecter de ne voir en lui qu'un métaphysicien fourvoyé parmi eux, trop peu courageux pour oublier ses origines et se plier docilement à la discipline scientifique; les uns le jugeront trop savant, les autres l'estimeront encore trop philosophe : il n'est ni l'un ni l'autre : ou plutôt il est à la fois moins et plus que ce que ces deux mots comportent dans leur signification d'aujourd'hui. La région indécise, le domaine mal défini, où, modestement, il s'installe après quelques autres, et que, faute de mieux, on peut appeler la Critique des sciences, ce

n'est rien de plus, mais ce n'est rien de moins, que la province autrefois si fertile qui a nourri à ses débuts la pensée moderne, où savants et philosophes ont puisé longtemps leur inspiration, et qu'illuminait encore à la fin du XVIIIe siècle, avant que les ténèbres l'envahissent, le génie d'un Kant...

***

Après avoir donné une idée sommaire de la méthode de l'auteur et de l'esprit général de ses deux ouvrages, est-il possible maintenant d'entrer dans le détail de leur contenu ? Comme toutes les œuvres fortement documentées, et qui mettent toute leur coquetterie à être avant tout une collection documentaire, ces livres supportent difficilement l'analyse. On ne résume pas un recueil de procès-verbaux : on le relit en entier, ou on consulte à nouveau le texte du passage intéressant. C'est donc seulement une table des matières très pauvre et très sèche qu'il faudrait se résigner à dresser de toute cette riche information. Voici néanmoins, très largement esquissés, les résultats de l'enquête conduite par l'auteur dans ses deux livres (que pour la commodité et la rapidité de l'exposition nous ne séparerons pas l'un de l'autre) :

Ce que nous voulons faire, c'est étudier l'esprit de la physique contemporaine en examinant spécialement l'opinion que se font aujourd'hui les savants de la valeur de la théorie physique. Or, pour comprendre la pensée actuelle des physiciens sur ce sujet, il est d'abord indispensable de voir à quelle conception cette pensée succède, à quel système elle s'oppose. Ce système, c'est le *mécanisme*, sous la forme traditionnelle dont l'avaient revêtu les savants de la première moitié du XIXe siècle.

Qu'est-ce donc que le *mécanisme classique*?

Héritière de la pensée cartésienne, la doctrine mécaniste classique explique tout, dans le monde physique, à l'aide d'éléments géométriques et mécaniques. Les caractères essentiels de ce mode d'explication sont les suivants : D'abord elle prétend à l'objectivité : tôt ou tard l'hypothèse doit se transformer en réalité expérimentale : en formulant sa théorie, le physicien mécaniste croit seulement anticiper l'avenir : l'univers devant quelque jour apparaître à nos yeux sous forme d'un mécanisme réel dont on pourrait démonter toutes les pièces. Comme conséquence, donc, la théorie physique est cons-

truite tout entière avec des éléments figurés, objets toujours possibles d'intuition. Enfin elle ne fait appel dans cette construction qu'aux principes et aux lois de la seule mécanique. Théorie cinétique des gaz, théorie mécanique de la chaleur, théorie de l'unité des forces physiques, théorie des atomes en chimie, autant de succès fameux de l'explication mécaniste au cours du dernier siècle, et qui semblaient la consolider définitivement.

Et pourtant, au moment même où la doctrine triomphait, elle laissait transparaître les germes secrets de sa déchéance. La fondation de la thermodynamique avait paru son plus beau titre de gloire : les deux lois fondamentales de la thermodynamique allaient précisément se retourner contre elle pour la miner. La première loi d'abord (loi de l'équivalence de la chaleur et du travail) : l'existence d'une formule mathématique, permettant de passer directement d'une forme de l'énergie à une autre, devait amener naturellement certains savants à considérer comme inutile l'image mécanique qui avait servi primitivement à établir cette équivalence. La deuxième loi (loi de Carnot-Clausius) : le fait de la dégradation continuelle de l'énergie reste inexplicable dans la théorie mécaniste, et paraît même à beaucoup d'esprits difficilement conciliable avec elle.

Une réaction devait donc nécessairement se produire, qui allait amener — certains savants à rejeter en bloc toute la théorie mécaniste : c'est l'attitude radicale adoptée par l'école « conceptuelle » ou « *énergétique* »; — certains autres à examiner de près les postulats de la théorie mécaniste, et à conclure de cet examen que le mécanisme n'est qu'une simple hypothèse, utile peut-être parfois, mais sans objectivité certaine : c'est l'école « *critique* »; — certains enfin, à réformer la théorie mécaniste, tout en en retenant l'essentiel : rejetant comme les deux autres écoles la croyance à l'objectivité, mais revendiquant pour le physicien le droit d'user de la méthode figurative, et d'utiliser dans ses constructions théoriques les principes et les lois de la mécanique : c'est l'école qu'on peut appeler *néo-mécaniste*.

Telles sont les trois attitudes différentes entre lesquelles se répartissent les physiciens d'aujourd'hui, et qui symbolisent assez bien leur opinion touchant la valeur de la théorie physique.

Parmi les représentants de la théorie « conceptuelle » ou « *énergétique* », l'auteur a distingué comme étant les plus représentatifs : **Rankine, Mach, Ostwald et Duhem.**

Rankine d'abord (qui le premier, en effet, a mis en circulation le mot « énergétique »).

Rankine est avant tout un ennemi de l'hypothèse en science. Pour lui, l'idéal du savant doit être la méthode abstractive; son mot d'ordre : pas de conjectures! Il lui faut partir de l'expérience, la décrire, l'analyser, mais ne rien imaginer au delà de ce que fournit l'expérience. Toute hypothèse est dangereuse : tôt ou tard nous sommes conduits à la prendre pour une réalité : un fait expérimenté la contredit-il, nous le déclarons impossible et inexistant; un fait non expérimenté s'accorde-t-il avec elle, nous nous imaginons l'avoir perçu : et nous finissons ainsi par croire au caractère absolu des principes les plus hypothétiques : centres de force, points matériels, fluides impondérables, atomes. Le grand danger du mécanisme, c'est d'abandonner le terrain solide de l'expérience.

Or que nous donne l'expérience? des changements, et rien que des changements. Un corps tombe dans l'espace : changement de position; il rencontre un obstacle et s'écrase : changement de figure; en même temps le voici qui s'échauffe : changement de température; tout dans l'univers physique est changement. Mais ces changements n'ont pas lieu au hasard : ils s'ordonnent d'après certaines lois invariables, comme si, derrière eux, une quantité subsistait, toujours la même en son fond, différente seulement par ses modalités, l'énergie. Trouver ces lois du changement, écrire l'équation mathématique qui régit les transformations de l'énergie, voilà l'objet de la science nouvelle, de l'Énergétique. La thermodynamique n'était somme toute que le premier chapitre de cette science plus vaste, qui absorberait à elle seule la mécanique, la physique, et, comme le montreront les continuateurs de Rankine, la chimie elle-même.

Serrer de plus près la réalité dans l'expérience, et réussir du même coup à étendre encore le domaine de la physique mathématique, voilà le double résultat des critiques fécondes de Rankine. On ne peut pas le représenter comme ayant desservi les intérêts de la Science!

Mach poursuit en l'accentuant encore la critique réformatrice de Rankine.

D'après lui, la place extraordinaire occupée par les théories mécanistes dans la science moderne, tient tout simplement à des circonstances historiques (la même idée est développée par J. Andrade, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1899). Supprimons par

la pensée les grandes découvertes astronomiques de la Renaissance; la dynamique moderne ne pouvait se constituer : notre physique, au lieu de se mouler sur les phénomènes mécaniques, eût pu alors recevoir un développement tout différent et infiniment plus rationnel. Qu'est-ce en effet que ce privilège singulier accordé aux notions mécaniques de masse et de vitesse, qui nous les fait considérer comme fondamentales, les autres notions physiques, quantité de chaleur, charge électrique, etc., leur étant subordonnées? Pourquoi les premières seraient-elles plus réelles que les secondes? Est-ce tout simplement par convention, et parce que nous trouvons cela plus commode? Il faut convenir alors que nous n'avons pas eu la main très heureuse dans notre choix : l'hypothèse mécaniste s'adapte si mal aux phénomènes qu'elle prétend expliquer, que, malgré tous les raccommodages savants que nous lui faisons subir, elle échoue lamentablement dans son effort pour représenter certaines apparences réelles, les phénomènes irréversibles par exemple. Mais supposons qu'elle y ait réussi : en serons-nous beaucoup plus avancés? il était bien inutile de superposer à un système de relations parfaitement défini, si bien défini que nous pouvons le traduire mathématiquement, un second système de relations infiniment compliqué et qui n'ajoute absolument rien à la clarté du premier. C'est là une œuvre parfaitement vaine, et qui viole ouvertement le grand principe de l'organisation scientifique des connaissances humaines, « l'économie de pensée » : plus encore : c'est une œuvre dangereuse : car, à encombrer ainsi l'esprit d'échafaudages multipliés, on risque de lui faire perdre de vue la réalité.

C'est donc à cette réalité que, résolument, le physicien doit revenir. La science, après tout, n'est autre chose qu'une analyse de sensations. Ne soyons pas naïfs au point de croire que nous pourrons un jour saisir les éléments derniers qui se cachent derrière ces sensations. Ces éléments n'existent pas. Il n'existe que des relations.

Ostwald, et d'autres avec lui, Helm, Planck, Popper, vont plus loin encore :

L'hypothèse mécaniste, non seulement ne répond à aucune nécessité naturelle, mais elle est en contradiction formelle avec les données de l'expérience. En sacrifiant, comme elle le fait, toutes les variétés de l'énergie, énergie thermique, énergie électrique, énergie chimique, à une seule d'entre elles, l'énergie mécanique, elle dépouille la réalité de ses caractères véritables pour lui substituer

une image déformée et arbitraire. Pourquoi ne pas voir les choses simplement comme elles sont? Ce que je sens réellement dans mes rapports avec le monde extérieur, ce n'est pas je ne sais quel élément mystérieux soumis aux lois d'un mécanisme obscur et compliqué : la Matière elle-même ne m'est connue que par les modifications des différentes énergies qui la manifestent, et à vrai dire la matière n'est pas autre chose qu'un certain groupement de ces énergies. Et quant aux rapports nécessaires entre quantités exprimables mathématiquement que la science exige pour se constituer, nous pouvons fort bien les tirer de l'observation directe du réel, sans passer par l'intermédiaire coûteux et lent des traductions mécaniques. L'énergie, en entendant simplement par ce mot le contenu réel de nos sensations, voilà le seul « invariant » dont a besoin la physique mathématique, invariant le plus simple de tous, le plus réel, n'exprimant rien de plus, mais n'exprimant rien de moins que les faits mêmes à représenter.

Restait à dessiner dans ses grandes lignes la théorie physique à laquelle conduisait la doctrine nouvelle : c'est l'œuvre qui a été tentée par le savant français *Pierre Duhem.*

A la doctrine classique, à la fois trop étroite : — nos connaissances physico-chimiques actuelles ne peuvent s'y loger commodément; — trop lâche : — en autorisant toutes les hypothèses pour expliquer par des mouvements cachés les réalités expérimentales, elle ouvre la porte toute grande à l'arbitraire, et pouvant ainsi tout expliquer indifféremment, elle ne fait au fond que masquer un aveu continuel d'ignorance; — trop compliquée : — les constructions laborieuses de la physique anglaise en sont un exemple surabondant; — et d'ailleurs sur certains points en incompatibilité formelle avec l'expérience : — la mécanique de Lagrange ne s'applique plus aux phénomènes irréversibles; — à la doctrine classique, donc, il convient de substituer une théorie physique à la fois plus souple, pour suivre la réalité dans ses moindres détails, et plus rigoureuse, pour soumettre de plus près cette réalité au déterminisme mathématique. Et pour cela, un seul moyen : abandonner résolument la méthode figurative. Peu importe, après tout, que notre imagination saisisse ou non la grandeur abstraite, l'énergie avec ses modalités, que notre pensée « conçoit » derrière les apparences : cette grandeur peut fort bien n'être ni de nature géométrique ni de nature mécanique : l'essentiel est qu'elle se prête à la mesure et au calcul. S'y

prête-t-elle? l'expérience, qui est notre seul juge, en fin de compte, nous répond oui : nous n'avons pas besoin d'autre chose : la théorie physique est possible.

Cette théorie physique, quoique évidemment inspirée des faits, ne doit plus être « calquée » sur ces faits : c'est l'esprit tout seul qui la construit « à propos » des faits : elle n'est somme toute qu'un scheme algébrique : nous pouvons l'édifier élégamment à l'aide de deux ou trois conventions posées par nous en dehors de toute expérience, ce qui lui assure une rigueur logique absolue, et, par un développement tout formel de ces principes, retrouver les théorèmes de la thermodynamique et le schéma de leur application aux phénomènes physico-chimiques. Non pas que ce soit la théorie qui d'elle-même engendre les faits : nous prendrons bien garde au contraire d'introduire dans la physique mathématique le moindre élément de réalité sensible et concrète qui viendrait à la fois corrompre sa pureté logique et limiter son champ d'application : mais parce que cette théorie abstraite se trouve traduire excellemment la nécessité profonde du lien qui réunit les faits. La science, en fin de compte, repose sur une foi véritable dans l'accord final entre l'esprit et les choses, le mathématique et l'expérimental, le rationnel et le réel. L'erreur du mécanisme n'était donc pas d'avoir cru à cet accord, mais seulement d'avoir voulu le réaliser trop vite et trop naïvement, en voulant devancer l'expérience par l'imagination : mais si les parties caduques de son explication doivent disparaître, l'essentiel de la méthode subsiste, absorbé dans la synthèse nouvelle. Et sans doute, la mécanique rationnelle, au lieu d'être le vestibule de toutes les sciences, ne sera plus désormais qu'un chapitre de la physique, le mouvement lui-même se réduira à un cas particulier du changement, le changement local : mais c'est toujours, comme l'avaient deviné les savants d'autrefois, la fonction mathématique qui gouverne l'apparition des phénomènes. Et c'est ainsi que, « sous les théories qui ne s'élèvent que pour être abattues, sous les hypothèses qu'un siècle contemple comme le mécanisme secret et le ressort caché de l'Univers, et que le siècle suivant brise comme des jouets d'enfant, se poursuit le progrès lent, mais incessant, de la physique mathématique » (*P. Duhem*).

Effort pour orienter la Science — mieux encore que ne l'avait fait le mécanisme classique et en s'affranchissant d'ailleurs complètement de ses procédés — à la fois dans le sens de la réalité et dans

le sens de la rigueur mathématique, voilà donc en quels termes se résume l'œuvre de la nouvelle école. S'il est vrai de dire qu'elle est nettement hostile à la forme jusque-là traditionnelle de la science, on ne peut tout de même pas sans injustice en faire une ennemie de la « Science » tout court ! Et c'est encore à la même conclusion rassurante pour l'avenir de la raison qu'aboutit l'enquête faite par l'auteur auprès des savants de la seconde école, l'école *critique*.

Le principal représentant de ce groupe, dans lequel Abel Rey range tous les savants qui se sont occupés ces dernières années de la critique des sciences physiques (G. Milhaud, Henri Bouasse, J. Andrade, l'école américaine épistémologique, etc.), est *Henri Poincaré*. C'est sa doctrine sur la valeur de la théorie physique qui est choisie comme le type le plus parfait de la seconde attitude.

Cette doctrine se rattache très nettement à la critique célèbre qui a été faite par le même auteur des sciences mathématiques : mais si elle s'y rattache, elle ne se confond pas avec elle, comme on le croit un peu trop souvent. C'est en mathématiques, et en mathématiques seulement, que l'hypothèse n'est qu'une définition ou une convention déguisée : invention arbitraire de l'esprit, sans lien nécessaire avec l'expérience, elle eût pu être tout aussi bien choisie différemment : l'hypothèse proprement physique a une tout autre nature. S'agit-il de physique expérimentale? l'esprit du savant intervient bien pour essayer de deviner les faits à l'avance, ou bien, ces faits étant trouvés, pour les traduire en un langage commode : mais en réalité, ici, c'est des faits que tout part, c'est aux faits que tout revient. Ce qui le prouve bien, c'est que, des propositions scientifiques ainsi obtenues, nous disons couramment qu'elles sont vraies, ou fausses : langage qui n'aurait aucun sens si ces propositions dérivaient d'une libre construction de l'esprit. S'agit-il de physique théorique? ici évidemment la part de l'esprit est beaucoup plus grande : mais l'esprit fait-il autre chose, après tout, que travailler dans le sens même qui lui a été indiqué rigoureusement par l'expérience? la théorie physique est le prolongement « nécessaire » du fait. Par la systématisation des données expérimentales, la Science, d'accord avec les désirs secrets de la Raison, marche vers « l'unité » : mais c'est qu'aussi bien la Nature déjà était « une », la Nature déjà était un « système » : ses diverses parties ne sont pas étrangères les unes aux autres, elles agissent les unes sur les autres, et elles

agissent sur nous : l'esprit ne fait donc ici encore que retrouver l'Unité qui est dans les choses.

Mais est-ce bien ainsi qu'on est habitué à se représenter la pensée d'Henri Poincaré? nous nous attendions à une critique serrée de la science physique, et c'est une apologie qu'on nous présente? où est donc la différence avec la doctrine traditionnelle?

Cette différence, la voici. Elle est dans la valeur accordée aux « principes ». Le mécanisme classique faisait de ces principes à la fois des copies de l'expérience, puisque c'est de l'expérience que l'esprit les tire naturellement et sans travail, et des types d'où cette expérience elle-même à son tour peut être dérivée, puisque tous les faits physiques sans exception découlent des théorèmes de la mécanique rationnelle. La doctrine mécaniste est donc considérée par ses partisans comme définitive et possédant une valeur absolue. Or Henri Poincaré admet bien que les principes ont été primitivement et en quelque manière « inspirés » de l'expérience, mais c'est l'esprit seul qui les « pose » librement, au-dessus et en dehors de l'expérience, les arrachant désormais par là à toute contestation. Un principe en tant que principe est inébranlable, au même titre qu'un axiome de géométrie, et aucune expérience ne viendra jamais l'infirmer : à vrai dire, il n'est ni vrai ni faux, à la différence des hypothèses ordinaires : il est établi par l'esprit à titre de convention, voilà tout. Et sans doute, ce qui nous a fait choisir cette convention de préférence à d'autres, c'est que, nous permettant de mieux systématiser l'expérience, elle est pour nous plus « commode », c'est-à-dire qu'elle s'adapte mieux à l'objet, qu'elle s'accorde plus parfaitement aux faits : elle n'en reste pas moins dans son fond l'œuvre de l'esprit.

La conséquence se devine : c'est le relativisme, opposé au dogmatisme de l'école classique : l'absolu nous échappe : la science n'est qu'un système de relations. Mais, encore une fois, ce n'est pas pour cela le scepticisme. La physique garde pour Henri Poincaré une « valeur de savoir » : elle reste une « explication »; et les succès toujours plus nombreux qu'elle remporte dans le monde des réalités prouvent qu'elle porte bien tout de même sur de l'objectif. C'est qu'en effet, ces relations entre phénomènes, si c'est nous qui les pensons, ce n'est pas nous qui les faisons : elles s'imposent à nous : elles sont nécessaires : et c'est leur nécessité même qui nous permet de leur adapter le moule de la logique. Et comme en fin de compte

le réel se confond pour nous avec le nécessaire, la physique étant la science des rapports nécessaires est bien la vraie, la seule science du réel.

Reste la troisième école, le *néo-mécanisme*, la plus nombreuse de beaucoup, d'après l'auteur, puisqu'elle comprendrait toute l'armée innombrable des savants qui, plus préoccupés de pratique que de théorie, continuent à user sans scrupule des procédés du mécanisme traditionnel, rajeunis d'ailleurs singulièrement sur certains points par les récentes théories électro-magnétiques (de Lorentz, de Larmor, de Langevin, etc.). Seulement, avertis par les critiques pénétrantes des autres écoles, ils se gardent bien d'accorder à ces procédés une valeur absolue.

Aucun de ces savants ne s'étant proposé de définir et d'exposer entièrement sa doctrine. Abel Rey cesse ici de s'astreindre à une analyse suivie pour adopter les allures plus libres d'une enquête d'ensemble sur l'esprit général de l'école, et sans qu'aucune doctrine particulière (sauf au début du second ouvrage, pour le traité de J. Perrin) soit expressément désignée.

Ce qui frappe tout d'abord dans la manière dont les physiciens contemporains qui restent attachés à la théorie mécaniste entendent cette théorie, c'est la souplesse extraordinaire qu'elle revêt. Les hypothèses figuratives ne constituent plus désormais des modèles immuables, parfaits du premier coup, et dont il est interdit de jamais s'écarter; mais elles s'offrent tout simplement comme des indications pour la recherche, des ébauches descriptives sans cesse modifiables à mesure que la nature se révèle plus complètement. Les principes en apparence les plus fondamentaux ne sont vrais que d'une vérité relative et provisoire, et pourront fort bien être, sinon complètement abandonnés, du moins revisés, le jour où il sera reconnu que toute l'expérience ne s'y adapte pas parfaitement : le principe de l'invariabilité de la masse, par exemple, qui ne serait vrai qu'approximativement et seulement aux vitesses relativement très petites qui sont celles de l'observation courante. Le point de vue dogmatique du mécanisme traditionnel est donc complètement rejeté, et, sur ce terrain du moins, le nouveau mécanisme donne raison aux adversaires et aux critiques de l'ancien.

Mais là où il se refuse à les suivre, c'est quand il revendique le droit absolu d'user de représentations concrètes et de recourir aux éléments et aux lois de la mécanique pour interpréter et systéma-

tiser l'expérience. Aucune des critiques de l'école énergétique ne lui paraît décisive sur ce point, et il lui oppose victorieusement les succès récents de la méthode mécaniste en physique (théorie des électrons).

C'est qu'en effet la méthode mécaniste conserve sur la méthode énergétique un certain nombre d'avantages très réels, sinon pour la rigueur et la sobriété de la généralisation théorique à laquelle elle conduit (sur ce terrain, la supériorité de la méthode énergétique est le plus souvent reconnue), du moins comme instrument de recherche et d'invention. D'abord, contrairement à ce qui a lieu dans les deux autres écoles, la continuité parfaite de l'expérience et de la théorie est tout naturellement assurée : toute hypothèse est vérifiable et doit être effectivement vérifiée, sinon toujours dans le présent, du moins idéalement dans l'avenir; les principes sont moulés directement sur l'expérience, et non pas établis par un décret arbitraire de l'esprit; les matériaux de la théorie sont tous, sans exception, des matériaux réels ou tout au moins réalisables : objets toujours possibles de perception, s'offrant à la pensée sous forme de représentations concrètes, ils sont pour l'esprit du savant un soulagement au lieu d'être une fatigue comme les abstractions de l'école conceptuelle; enfin et surtout la communication permanente qui s'établit ici entre le fait et l'idée, le fait suggérant l'idée théorique, l'idée théorique appelant la vérification expérimentale, est un ferment incessant de travaux et de découvertes.

Et quant à la valeur de la théorie physique elle-même, de toute évidence elle est bien plus directement assurée encore que dans les deux autres écoles, puisque cette théorie physique veut être ici expressément « une reconstruction réelle, un agencement réel d'éléments réels, un agencement empiriquement représentable d'éléments empiriquement représentables ».

La conclusion de cette minutieuse enquête, c'est donc que tous les physiciens contemporains, à quelque école qu'ils appartiennent, croient à la « valeur de savoir » de leur science, mais que tous également donnent à ce mot savoir une signification positive et simplement expérimentale. Pour les uns comme pour les autres, la théorie physique est vraie, non pas en ce sens qu'elle répondrait à je ne sais quelle intuition d'un absolu, mais parce que, systématisation de l'expérience imposée par l'expérience elle-même, elle ne peut pas être autre qu'elle est, et s'offre comme « nécessaire » à

notre esprit et à l'esprit des autres. Et, quoique dans cette systématisation la raison joue le premier rôle, c'est toujours l'expérience qui a été l'occasion, et c'est toujours l'expérience qui a le dernier mot. Point de départ de la science, elle en est également le point d'arrivée.

La physique contemporaine est donc en même temps et par là même nettement relativiste. Ce qui a fait faillite de nos jours, ce n'est sans doute pas, comme on l'a dit, la Science, mais c'est le dogmatisme scientifique. On peut remarquer ici l'action très nette qui a été exercée sur les savants, sans que les savants s'en doutent toujours, par la pensée philosophique de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. C'était la philosophie, qui, par les cartésiens, avait donné à la science son dogmatisme mécaniste, c'est la philosophie encore, qui, après Hume, Kant, Condillac, Auguste Comte, le lui a progressivement enlevé.

Et loin de nuire aux progrès de la science, ce relativisme semble au contraire lui avoir imprimé un nouvel élan : jamais peut-être aucune époque n'a été aussi féconde en hypothèses nouvelles et en constructions originales : tout simplement parce que, désormais affranchies des préoccupations dogmatiques qui les immobilisaient, les théories se présentent au savant comme l'instrument le plus précieux de la recherche et du progrès. Et jamais non plus, semble-t-il, sous des divergences de détail, somme toute assez secondaires, l'accord entre les savants n'a été aussi près de se faire : tout simplement, parce que, de l'avis unanime, l'expérience reste le seul juge de la valeur des théories : rien d'étonnant donc à ce que, par suite des progrès mêmes de la recherche, toutes les théories paraissent converger vers un système unique, une théorie définitive, laquelle ne ferait au fond qu'exprimer la « totalité » de l'expérience.

*
* *

On pourrait arrêter ici cette étude. Et pourtant, réduire la pensée d'Abel Rey uniquement à ces conclusions très sages, très prudentes et très documentées, ce serait trop visiblement la trahir. L'auteur a mis autre chose encore dans ses livres, et cette autre chose, qui n'est pas la moins intéressante, c'est sa propre personnalité philosophique. Une lutte intérieure fort curieuse se devine à toutes les pages : lutte entre l'historien fidèle et strictement objectif que veut être Abel Rey,

et le penseur indépendant et original qu'il reste malgré tout. Tout en donnant la parole aux savants, et malgré la louable impartialité avec laquelle il reproduit exactement leurs opinions (celles mêmes qui ne sont point tout à fait ce qu'il eût désiré qu'elles fussent), à tout moment il laisse percer son sentiment, par un mot au détour d'une phrase, une parenthèse, une note, parfois un développement entier, si même, ce sentiment, il ne l'étale pas ouvertement dans une préface ou dans une conclusion. Et, si on les voit de ce second aspect, la signification de ses livres est assez notablement différente.

C'est qu'en effet cette enquête avait un but secret : l'auteur savait d'avance où il voulait nous conduire : en réalité son œuvre est une œuvre de polémique. Il a deux sortes d'adversaires au moins : les premiers, qu'il ne désigne jamais expressément, mais pour lesquels il n'a pas de pitié, ce sont tous les détracteurs modernes de la science, sans exception; les seconds, qu'il nomme, ceux-là, qu'il étudie même très longuement, auxquels il rend hommage, tout en les discutant, pour qui il est toujours courtois, sinon toujours juste, ce sont les physiciens de l'école antimécaniste.

La déclaration de guerre aux premiers éclate dès le début du premier ouvrage : l'auteur ne cache pas ses convictions : nous voyons de suite à qui nous avons affaire. Comme Renan, dont une phrase caractéristique est reproduite en épigraphe [1]; comme Taine, qu'il ne cite pas, mais avec qui sa pensée a des affinités profondes [2], Abel Rey a dans la Science une foi intrépide. Elle est pour lui non seulement le savoir, mais un dogme, le dogme véritable, le dogme unique. « Nous voulons la vérité, s'écrie-t-il, et seule jusqu'ici la science nous en a donné. » Et l'ardeur qu'il met à traiter un problème aussi spécial et aussi technique que celui qui remplit ses livres se comprend facilement quand on a lu cette déclaration : « La physique est l'école à laquelle on apprend à connaître les choses. »

Une attitude aussi nette et aussi franche est assez nouvelle et assez rare chez les jeunes philosophes pour qu'on s'en réjouisse. Au fond, avouons-le, la critique dissolvante, qui est aujourd'hui à la mode, ne mène à rien, si du moins on n'a pas le courage d'en

1. « La science, et la science seule peut rendre à l'humanité ce sans quoi elle ne peut vivre, un symbole et une loi. » *Avenir de la Science*, p. 31.

2. Voir notamment la conclusion de l'*étude sur Byron* : « Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelle, et c'est otre affaire aujourd'hui de les chercher. »

sortir : et peut-être même qu'a force de calomnier la raison, sans nous en apercevoir nous sommes tout bonnement en train de trahir la philosophie. Et puis, la méthode nouvelle est si déplaisante, quand elle est maniée par des esprits de second ordre! Pour y réussir, il faut avant tout le talent : et, certes, le talent n'a pas manqué aux maîtres, et il n'a même pas manqué à quelques-uns des disciples auxquels Abel Rey, plus sévère que les savants eux-mêmes, semble bien n'avoir pas rendu pleine justice. Mais comme toutes les doctrines qui ont trop de succès, ce grand courant si entraînant a bien pu, dans le champ de la pensée contemporaine, tout drainer, le bon comme le mauvais, et capter dans le nombre quelques sources suspectes. Et il serait peut-être temps de réagir, de revendiquer timidement les droits de la raison contre l'instinct, de travailler à dissiper les prestiges d'artistes très fins, très délicats, qui pourraient bien à la longue faire évanouir tout, pensée comme choses, en un délicieux brouillard! Et si nous voulons nous guérir, il n'est rien de tel en effet que de nous remettre à la rude discipline des sciences, et, dans la saine atmosphère du laboratoire, de reprendre contact avec la réalité qui s'enfuyait...

Il faut donc, et cela est très vrai, et il y a aujourd'hui quelque courage à le dire, il faut « vouloir la vérité ». Seulement, et c'est là l'écueil, suffit-il de la vouloir pour l'obtenir du même coup? L'auteur l'a peut-être un peu trop cru. Le problème de l'accord de l'esprit et des choses est à peine posé pour lui, que déjà il est résolu. Les pages curieuses et attachantes qui terminent le premier ouvrage, et qu'il faut relire dans le texte même, nous dessinent comme les linéaments d'une métaphysique, où raison et expérience finiraient par se concilier d'elles-mêmes, et où, à peu près comme dans la théorie du « fait » de Taine, et par une synthèse analogue et tout aussi inattendue de Condillac et de Spinoza, « la vieille identité de la pensée et de la réalité » se retrouverait « dans la notion élargie de l'expérience, pleine de nécessité en elle-même, puisque nous ne pouvons pas nous la représenter autrement qu'elle n'est ». « Empirisme radical, dogmatisme radical! » Et cela est très beau, je le dis sans ironie aucune, et nous y devons travailler de toutes nos forces. Mais tout de même, pour arriver à relever les ruines qu'avait faites dans sa pensée la lecture de Hume, et pour parvenir, lui aussi, à réconcilier l'expérience et la raison, Kant avait eu un peu plus d'hésitation et mis un peu plus de temps à se

reprendre... Et c'est qu'en effet, avant de retrouver son équilibre, Kant avait dû commencer par faire siens ces doutes de Hume, et même par les pousser plus loin que ne l'avait fait Hume lui-même, quitte à faire jaillir ensuite, des profondeurs mêmes de ce scepticisme, la certitude qu'il cherchait.

Ce n'est pas là la méthode d'Abel Rey. Il n'a pas voulu regarder en face les arguments, bons ou mauvais, du nouveau scepticisme : aimant trop la science pour paraître l'effleurer seulement d'un soupçon. Était-ce bien la meilleure façon de la servir? Et, que dans son panégyrique il ait eu pour lui « tous » les savants, y a-t-il là quelque chose qui doive nous surprendre, et cette unanimité apporte-t-elle un appui nouveau à sa thèse? — « Les savants croient tous à la science : donc, la science est vraie. » — Admettons qu'en effet tous les savants croient à la science : ils y sont les premiers intéressés, et le contraire serait bien invraisemblable : que prouve cette constatation? elle détruit tout au plus la prétention qu'aurait émise quelque détracteur de la science d'avoir trouvé chez les savants eux-mêmes des ennemis de la science. Pour arriver à un résultat aussi naturel et aussi facile à conjecturer d'avance, fallait-il donc un pareil déploiement d'érudition? D'autant que la vraie critique subsiste intacte, après comme avant : et peut-être va-t-elle plus loin qu'il ne le semblerait tout d'abord...

C'est justement cette critique que, dans l'intérêt même de la science, le philosophe, loin de s'indigner, devrait recueillir précieusement : et si par hasard elle est superficielle et fragile, ce qui pourrait bien être, après tout, loin de se réjouir, il devrait au contraire la reprendre, l'approfondir, poser à nouveau le problème, lui chercher un sens et une portée qu'il n'avait pas tout d'abord. Si la philosophie a un rôle, c'est uniquement celui-là. Elle n'a pas à faire elle-même la science : ce serait bien dangereux ; mais, comme l'a dit excellemment Abel Rey lui-même, à créer autour de la science une atmosphère favorable; non pas sans doute, comme le croit l'auteur, en se faisant purement et simplement l'*ancilla scientiæ*, mais probablement et bien plutôt en constituant à côté et au-dessus de la science comme un examen et une discussion permanente de la science, dissipant le nuage de dogmatisme qui se reforme sans cesse autour d'elle, défendant le savant lui-même contre le métaphysicien qui sommeille en lui, et l'amènera tôt ou tard, si personne n'y prend garde, à faire de sa méthode et de ses principes des

absolus. « Croire à la science », je n'aime pas beaucoup cette expression : elle n'est guère philosophique : le philosophe ne croit pas, il examine, il doute, et il doute jusqu'à ce qu'il « sache ». Sa fonction porte un nom, et ce nom n'est pas la foi, c'est « la critique »... Il reste que, pour jouer ce rôle qu'il remplissait si bien autrefois, le philosophe d'aujourd'hui est mal préparé : des livres comme ceux d'Abel Rey ont du moins le mérite de montrer, en plantant les premiers jalons, dans quelle direction il devrait travailler.

Reste le grand débat entre l'énergétique et le mécanisme.

La préférence d'Abel Rey pour la méthode mécaniste perce à tout instant, non seulement, comme il est naturel, dans le second de ses ouvrages, mais jusque dans son exposé historique, malgré les efforts qu'il fait pour demeurer impartial. Tantôt, c'est une note qui rectifie l'affirmation trop osée d'un partisan de l'énergétique, suggère une objection, relève un oubli, tantôt, et plus exceptionnellement, c'est dans le texte même que l'auteur, emporté par la chaleur de l'exposition, se retourne brusquement contre la doctrine même qu'il développe, et, d'historien qu'il était, se fait pour un instant contradicteur. Là (comme dans le chapitre sur l'école critique), c'est une préoccupation continuelle qui se manifeste de tirer doucement au mécanisme des savants qui paraissent bien pourtant être restés neutres, ce qui conduit parfois l'auteur à oublier, d'une citation, ce qui irait contre sa thèse, pour ne retenir que ce qui vaut contre un adversaire. Là enfin (comme dans le chapitre sur le néo-mécanisme), c'est le parti pris qui transparait de rattacher au mécanisme tous les savants contemporains sans exception qui n'ont pas eu à renier expressément le mécanisme, tous les savants de laboratoire notamment, qui, n'ayant pas eu à s'occuper de théorie, se trouvent par là même rangés en bloc, sans avoir été consultés, dans l'école mécaniste.

Et cette préférence s'explique. D'abord, Abel Rey a cru voir que la théorie énergétique, en restreignant sur plusieurs points les ambitions de la science, est particulièrement favorable aux doctrines néo-sceptiques et fidéistes : de là chez lui un fonds de mauvaise humeur contre l'énergétique : pour un peu il la rendrait responsable de tous les doutes qui ont été émis sur la valeur de la science. Et en second lieu, il se peut fort bien que son esprit, particulièrement ami du concret, et mal à son aise dans le monde des abstractions mathématiques, ait été séduit par une théorie qui donne le

premier rôle à l'imagination. C'était là, personnellement, son droit strict : mais était-il fondé à faire de son goût la règle universelle?

Qu'un *savant*, après avoir pris parti pour l'une ou pour l'autre des deux méthodes, la défende ardemment contre la méthode adverse, cela, jusqu'à un certain point, est dans l'ordre, et c'est d'ailleurs excellent pour la science elle-même, car on ne pratique bien une méthode qu'à la condition de la juger supérieure à toutes les autres. Mais qu'un *philosophe*, dont la fonction serait bien plutôt de servir d'arbitre entre les deux camps, ou tout au moins qui devrait marquer seulement les coups en spectateur désintéressé, se jette en personne dans la mêlée sans avoir comme le savant l'excuse de la nécessité, voilà qui est particulièrement grave. — Mais, dirait l'auteur, ce n'est pas du débat proprement scientifique que je me mêle : cette question-là ne me concerne pas, et d'ailleurs elle est insoluble pour le présent : en fait, les physiciens contemporains se partagent sur ce point et ne peuvent arriver à se convaincre. Le seul problème qui m'intéresse est d'ordre philosophique et se formule ainsi : des deux méthodes, laquelle s'accorde le mieux avec les conditions de la connaissance? — Soit; mais prenez bien garde : votre problème psychologique pourrait bien redevenir en fin de compte un problème scientifique, et l'objection d'incompétence se poserait à nouveau. Vous l'avez dit vous-même : les formes de l'intelligence humaine ne sont pas immuables : elles évoluent sans cesse : ce qui convient à une époque ne convient pas forcément pour une autre époque : les habitudes intellectuelles d'hier ne sont plus celles d'aujourd'hui, pas plus que ne le seront celles de demain. Lors donc que vous soutenez que le mécanisme s'adapte mieux aux conditions de la connaissance, il faudrait préciser, et dire de quelle connaissance il s'agit : de celle des hommes d'hier? ici vous avez trop évidemment raison, la méthode mécaniste étant alors la seule connue et la seule pratiquée; mais ce n'est pas le passé qui nous intéresse; de celle des hommes de demain? (et c'est bien ce que vous semblez dire quand vous écrivez : « il s'agit de chercher ce que sera la physique de demain et quel est l'avenir de la science physique ») mais comment pourrons-nous savoir ce que sera l'homme de demain? le champ des suppositions nous est ouvert, mais, ne l'oublions pas, ce ne sont que des suppositions, et qui nous sont dictées par nos préférences intellectuelles. — Mais ne pourrait-on pas dégager certaines lois très générales de la connaissance humaine, vraies pour

demain aussi bien que pour aujourd'hui, et, cherchant si l'une des méthodes s'y conforme mieux que l'autre, déclarer que cette méthode a pour elle l'avenir? — C'est bien là en effet ce que vous faites, avec une ingéniosité que l'on serait presque tenté de trouver trop grande, car, avec un peu d'habileté et quelques légères retouches, en se servant des témoignages mêmes apportés par votre enquête historique, on pourrait s'amuser à retourner point pour point votre argumentation et d'un plaidoyer en faveur du mécanisme faire un plaidoyer en faveur de l'énergétique. Le raisonnement serait d'ailleurs tout aussi peu probant. C'est toujours et en fin de compte la valeur scientifique (ou du moins ce que nous croyons être la valeur scientifique) de la méthode qui nous fait dire que cette méthode est mieux adaptée aux conditions de la connaissance. Et comme c'est aux résultats qu'il faut juger de la valeur d'une méthode, chacune des deux écoles estimant tout naturellement ses résultats supérieurs à ceux de l'école adverse, nous ne pourrons jamais trouver aucune raison solide pour nous prononcer.

Convenons donc tout simplement que le philosophe n'a aucun moyen de trancher ce différend entre savants. Rien, absolument rien ne l'autorise à interdire d'avance l'une des deux directions, à fermer l'une des deux voies : et ce serait d'ailleurs se faire de la fonction de la philosophie une idée bien singulière que de s'imaginer qu'elle possède un pareil pouvoir. De grâce, n'excommunions personne! Et si par hasard l'avenir nous donnait tort! s'il était reconnu un jour que chacune des deux méthodes a un rôle à jouer, différent, mais également utile, l'une convenant mieux pour la systématisation, l'autre plus favorable au travail de recherche et à l'invention! Est-ce que d'ailleurs, en fait, beaucoup de physiciens ne se servent pas à la fois, et sans vain scrupule, des deux sortes de procédés? « L'énergétique et le mécanisme se mêlent le plus souvent à des degrés divers dans les recherches », déclarait naguère un savant autorisé. « Cela est fort heureux ; ce n'est qu'en adoptant des points de vue divers, quelquefois opposés, que les sciences progressent, et *il ne faut pas mutiler l'esprit humain* ». (Émile Picard, *Revue du Mois*, 10 février 1908, p. 147.)

Au reste, dans tout ce débat entre énergétistes et mécanistes, il semble bien que règne un malentendu fondamental. C'est une question de méthode, et simplement une question de méthode qu'on croit discuter : en fait, la plupart des arguments qu'on

échange visent le fond des choses, la réalité dernière que nos sens n'atteignent point et dont le savant n'a pas à s'occuper. N'y aurait-il pas là une survivance curieuse du dogmatisme réaliste qui a longtemps animé la science, survivance d'autant plus dangereuse que les savants eux-mêmes n'en ont pas conscience et qu'elle a échappé à la critique avisée de leur interprète? Qu'est-ce que la matière? la matière existe-t-elle? y a-t-il réellement des atomes? l'électron est-il autre chose qu'une image commode? et plus encore : qu'est-ce que l'espace? qu'est-ce que le temps? qu'est-ce que le mouvement? qu'est-ce que la force? qu'est-ce que l'énergie? autant de problèmes redoutables (si c'est vraiment la réalité dernière qu'on cherche derrière les définitions et les conventions de la physique mathématique), autant de questions insolubles que peut-être le savant aurait intérêt à esquiver. Et s'il le faisait véritablement, si énergétiste comme mécaniste rejetait toute préoccupation secrète d'ordre métaphysique pour s'enfermer dans un positivisme et dans un phénoménisme radical, alors il n'y aurait plus entre les deux écoles qu'une nuance imperceptible, un mode de penser à peine différent. L'énergétiste ne ferait aucune difficulté pour admettre toutes les hypothèses figuratives qu'on voudrait, puisqu'il serait bien entendu que ces hypothèses ne sont pas nécessairement des réalités; le mécaniste oserait prononcer le mot d'énergie le jour où il lui serait démontré que ce n'est bien là qu'un mot, et non je ne sais quelle idole métaphysique. Tout au plus garderaient-ils une préférence secrète, le premier pour l'abstraction, le second pour l'imagination. Et c'est le sentiment confus qu'ils ont de l'inutilité de toutes ces discussions, qui explique pourquoi la majorité des savants s'en désintéresse complètement, et poursuit paisiblement son œuvre quotidienne sans se laisser distraire par les échos lointains de ces querelles de métaphysiciens. « La question entre l'énergétique et le mécanisme », écrivait récemment encore l'un d'eux (*Revue générale des Sciences*, 15 mars 1908), « a tout autant d'importance que celle de savoir lequel des deux de Gœthe et de Schiller a le plus de génie. »

Et c'est là aussi, et très exactement, ce que le philosophe doit en penser. De quoi peut-il en effet s'agir dans ce débat? de juger deux méthodes? mais tous les procédés sont bons, pourvu qu'ils réussissent, et le philosophe n'en doit interdire aucun. De juger deux doctrines métaphysiques? oh! alors, la question est tout autre, et nous entraînerait loin, bien loin, beaucoup plus loin que le savant ne se

l'imagine... Et les problèmes soulevés déborderaient infiniment ces deux simples mots d'énergétique et de mécanisme.

Donc, pas plus que la critique sceptique de tout à l'heure, et très probablement beaucoup moins qu'elle encore, la théorie énergétique ne constitue pour la science ni un danger, ni même tout simplement un inconvénient. Et quoi qu'en pense Abel Rey dans la conclusion de son second ouvrage, à supposer que le mécanisme fût mis finalement en échec, la science ne subirait de ce fait aucun dommage sérieux, et le rationalisme qui en est l'âme ne serait nullement atteint. D'abord c'est là peut-être s'exagérer l'importance d'une modification de méthode qui passerait presque inaperçue si la métaphysique ne s'en mêlait pas; ensuite, pourquoi la théorie énergétique serait-elle inférieure sur ce point au mécanisme? en resserrant davantage les liens du déterminisme mathématique, n'aurait-elle pas au contraire pour effet de mieux assurer encore la mainmise de la pensée sur les choses? Et d'ailleurs, que ce soit l'une des méthodes qui l'emporte sur l'autre, ou que toutes deux continuent dans l'avenir à servir les intérêts de la science, l'histoire de la physique est là pour nous rassurer. Aujourd'hui, c'est une théorie qui tombe : demain, une seconde théorie renaîtra des ruines de la première : elle tombera à son tour, mais non pas tout entière : les faits restent qu'elle avait aidé à découvrir : et sous ces chutes successives, ce ne sont pas seulement les conquêtes matérielles qui grossissent, ce sont les victoires intellectuelles qui s'additionnent : l'Esprit gagne toujours plus sur la Nature : et tous, penseurs, savants, métaphysiciens, collaborent à l'œuvre commune, au succès futur et lointain de celle dont Abel Rey le premier, à toutes les pages de ses livres, se proclame le fidèle servant, je veux dire la Raison.

HENRI MICAULT.

ENSEIGNEMENT

PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE OU SCIENCE ET ART[1]

La pédagogie peut être appelée la « science » (Bain) ou « l'art » de l'éducation. Les deux désignations se valent, étant également justes par ce qu'elles expriment, fausses par ce qu'elles omettent. La pédagogie est, en effet, en un sens, une science; elle l'est par son caractère, puisqu'elle est un ensemble ou un système de notions théoriques, puisqu'elle pose et développe des principes: mais elle est aussi, en un autre sens, un art: elle l'est par son objet, puisqu'elle tend à une fin pratique, puisqu'elle étudie les lois de l'intelligence et du caractère en vue de les faire servir au développement normal de l'intelligence et du caractère, puisqu'elle transforme des lois psychologiques en règles didactiques. Toutefois la pédagogie se trouve être imparfaitement définie, quand on dit qu'elle est la science ou l'art de l'éducation, si par là on entend qu'elle serait exclusivement l'un ou l'autre. Il faut combiner ou fondre les deux définitions et dire qu'elle est la *théorie de l'art de l'éducation* ou la science qui a pour objet spécial d'établir et de fonder cet art, d'en indiquer les fins et d'en décrire les procédés.

Il en est de la pédagogie comme de la médecine. La médecine est un art par son objet, et une science par son caractère théorique; elle n'est pas une science spéculative ou pure, comme la physiologie, l'anatomie, mais une science pratique, ou science subordonnée à l'art d'établir (hygiène) ou de rétablir la santé (thérapeutique), et qui ne prétend que diriger cet art, lui fournir une base théorique et lui donner des règles. Ce que la médecine est à la physiologie, la pédagogie l'est à la psychologie; elle est la science psychologique appliquée à l'art de l'éducation, et limitée à cet art.

La question de savoir si la pédagogie est une science ou un art et

1. Cours de pédagogie professé à l'Université de Rennes, leçon préliminaire.

dans quelle mesure elle est l'un et l'autre, n'est pas, comme on pourrait croire, purement scolastique ou verbale; elle présente un intérêt à la fois spéculatif et pratique. Mais, pour le montrer, il faut analyser et approfondir d'abord les notions d'art et de science.

I. — Distinction de l'art et de la science.

La science et l'art sont deux formes de spéculation différentes : l'une *abstraite*, l'autre *concrète*. Ceux qui, comme Spencer, parlent de sciences concrètes font un contre-sens : la science est et ne peut être qu'abstraite, elle est abstraite ou n'est pas. On peut aisément le prouver. Si la science était concrète, ce serait proprement, pour parler comme Leibniz, « la mer à boire ». En effet elle est universelle par son objet : rien n'est en dehors de son domaine; elle « embrasse tous les genres de phénomènes » (A. Comte). Il faut cependant, pour qu'elle nous soit accessible, pour qu'elle ne dépasse pas notre esprit, qu'elle ait des bornes, qu'elle soit finie, et, puisqu'elle ne l'est pas par son objet, il faut donc qu'elle le soit autrement. Elle l'est, en effet, et précisément par la nature simple ou abstraite de ses conceptions. Au lieu de porter sur les faits dont la complication et la variété sont infinies, la science porte sur les lois, qui sont en nombre relativement restreint, et de plus générales et simples. La loi est par définition le fait généralisé, c'est-à-dire simplifié, réduit à ses éléments essentiels.

On se fait d'ordinaire une fausse idée de la science. A cause de ses progrès incessants, qui rendent plus sensible et font mieux apprécier l'immensité de son objet, on la croit compliquée, et elle l'est sans doute en un sens; mais son procédé essentiel n'en est pas moins la simplification ou abstraction. « Même envers les moindres phénomènes, dit A. Comte, — qui entend par là les plus simples, — nous sommes obligés de décomposer pour abstraire, avant de pouvoir obtenir cette réduction « de la variété à la constance », de la multiplicité à l'unité, qui est l'objet ou la fin de la science. Ainsi, pour trouver les lois de la pesanteur, il a fallu « faire abstraction de la résistance et de l'agitation des milieux », autrement dit, il a fallu simplifier les faits, les dégager des particularités accidentelles qui les enveloppent, les recouvrent, nous en dérobent l'intelligence, nous les rendent obscurs.

Au contraire, l'art est nécessairement *concret*. Tandis que la science porte sur les *événements* ou *propriétés abstraites*, tandis que la physique par exemple traite de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, etc., abstraction faite des corps dans lesquels se manifestent ces propriétés, l'art a pour objet des *êtres* déterminés et concrets. L'art de soulever et de transporter les fardeaux par exemple sera toujours et nécessairement la solution de problèmes déterminés comme celui-ci : étant donné tel corps, de tel poids, placé dans telle position, comment faut-il s'y prendre pour le soulever et le mouvoir?

Il suit de là que l'art est plus complexe que la science. En effet, pour résoudre un problème pratique, il ne suffira pas d'appliquer les lois générales ou abstraites d'où relèvent les actes à produire, il faudra encore tenir compte des conditions spéciales dans lesquelles les phénomènes se présentent, il faudra envisager les données concrètes de l'expérience et n'en omettre aucune, sans quoi le problème posé ne pourrait être résolu ou le serait à la confusion du théoricien qui se targue de l'évidence de ses principes et de la rigueur de ses raisonnements.

Comme le remarque Comte, la sagesse vulgaire a bien senti cette distinction de l'art et de la science, et l'a traduite à sa manière par ces deux sentences proverbiales : *Il y a des règles invariables.* — *Il n'y a point de règles sans exception.* Il y a des règles invariables en effet, si par là on entend les *lois abstraites*, « communes aux êtres quelconques, où se retrouve le même événement », et il n'y a point de règles sans exception, si on a en vue l'application des lois générales et abstraites aux cas particuliers et aux êtres concrets. En effet, les « simplifications préalables, sans lesquelles la vraie science n'existerait jamais, exigent partout des restitutions correspondantes, quand il s'agit de prévisions réelles », ou d'applications pratiques. En raison de sa généralité la science est impuissante à résoudre les problèmes particuliers qui se posent dans la pratique. « Alors surgissent pour (le théoricien) d'énormes déceptions, comme celles que le tir effectif des projectiles présente aux orgueilleux calculs des purs géomètres. Voilà d'où provient, dans la vie pratique, l'alternative habituelle des meilleurs esprits théoriques entre l'hésitation et la méprise. C'est l'un des motifs essentiels de leur inaptitude notoire aux affaires temporelles[1]. »

1. Aug. Comte, *Système de politique positive*, Introduction fondamentale, chap. I.

L'art et la science ne sont pas donc seulement distincts, ils sont encore ou paraissent opposés, incompatibles. Quand elle passe à l'état aigu, cette opposition devient le dédain des esprits pratiques pour la théorie, auquel répond le dédain inverse des théoriciens pour la vie pratique. Les gens pratiques ou de bon sens sont brouillés en effet avec la théorie ou la science, la tiennent non seulement pour vaine, mais encore pour dangereuse, nuisible. C'est ce qu'exprime symboliquement l'anecdote, commentée par Platon, de Thalès raillé par une servante de Thrace pour s'être, en regardant les astres, laissé choir dans un puits. Aujourd'hui, comme au temps de Thalès, théoricien est souvent synonyme d'esprit faux, utopique ; et, de fait, assez de savants se sont égarés dans le rêve pour qu'on soit fondé à croire non seulement que la science ne préserve pas de l'erreur pratique, mais peut-être y prédispose. Les savants eux-mêmes, quand ils sont modestes, se rendent sous ce rapport justice ; ils se récusent comme incompétents dans la vie réelle, et s'enferment, comme les poètes, dans leur tour d'ivoire. De quelque sentiment qu'il vienne : défiance de soi, prudence, modestie pratique ou orgueil théorique, cet isolement du savant dans ses spéculations est ce qu'il y a, pour lui-même et les autres, de plus désirable et de meilleur. Quand par hasard, en effet, l'homme d'abstraction et de science se croit appelé à jouer un rôle dans la vie active, quand il se croit investi, par sa supériorité intellectuelle, d'une mission sociale, c'est alors qu'il devient redoutable et que sa réelle incompétence se révèle par des effets désastreux. Que de savants ont été des politiques brouillons, des démolisseurs imprudents! On en a vu, s'improvisant éducateurs, réformer d'un trait de plume « le corps entier des sciences » (Descartes), renverser les traditions pédagogiques les plus éprouvées et les plus sages. Le démon de l'abstraction, quand s'y mêle l'orgueil théorique, sabre tout, tranche tout, sème partout le désordre et la ruine.

Parler ainsi, ce n'est point blasphémer contre la science, l'accuser de banqueroute : c'est seulement mettre en garde contre ses empiétements, lui marquer sa tâche, l'enfermer dans son domaine. La science sans doute ne trompe pas, mais on peut se tromper sur elle, placer en elle des espérances qui ne sont pas fondées, lui attribuer un rôle pratique, qui n'est pas le sien, qu'elle ne peut remplir ou remplit imparfaitement. Le domaine de la science, c'est l'abstrait. Quand elle sort de ce domaine, qu'elle empiète sur l'art, la science expose à de graves déconvenues ; c'est alors qu'elle peut faire

faillite. — Non pas que la matière de l'art, à savoir la réalité concrète, échappe aux lois de la science. Non pas que l'art ne reçoive et ne doive recevoir la direction de la science ; mais il n'en peut recevoir qu'*une direction générale*. La science, en tout ordre de phénomènes, doit se borner à l'établissement des lois fondamentales et simples, en un mot, abstraites. — Par suite elle ne peut régler les détails de l'art, elle ne peut répondre à tous les besoins pratiques. Il n'y a, dit A. Comte, « aucun espoir raisonnable de connaître jamais la plupart des lois *concrètes*, résultées des innombrables combinaisons » des lois fondamentales et simples, que la science établit. « Mais aussi nous n'en avons au fond aucun vrai besoin. Pour diriger notre conduite pratique, envers nos plus éminents phénomènes (à savoir les phénomènes sociaux, lesquels offrent cet avantage privilégié d'être les plus modifiables par l'activité humaine), il suffit toujours que les indications générales de la science abstraite viennent guider et coordonner les divers renseignements directs que fournit, en chaque cas, un judicieux empirisme. Le *projet de soumettre nos actes quelconques à une discipline purement systématique, indépendante de toute appréciation spéciale*, n'est qu'une irrationnelle utopie de l'orgueil systématique. On peut assurer qu'elle ne deviendra jamais réalisable, même envers les arts mathématiques et astronomiques (les plus simples de tous), où la sagesse pratique prévaudra toujours, quelque précieux usage qu'elle y doive faire de plus en plus des lumières théoriques [1] ».

En d'autres termes, si avancée que soit la science, si loin qu'elle pousse ses déductions, il y aura toujours, dans les données de l'expé-

1. Comte, *Politique positive*, introduction. Bacon pose les mêmes principes et en fait une application particulière à la pédagogie. « Les études, dit-il, sont pour l'esprit... une source d'habiletés dans la vie active, où elles mettent en état de faire des observations et des dispositions judicieuses. *Un homme, instruit par la seule expérience, est plus propre pour l'exécution et même pour juger en détail des personnes et des choses. Mais un homme, instruit par l'étude, l'emporte sur lui par les vues générales et la direction des affaires...* Ne juger les hommes et les choses que d'après les règles tirées des livres est une méthode qui ne convient qu'à un scholastique et à un pédant. Les lettres perfectionnent la nature et sont elles-mêmes perfectionnées par l'expérience, les talents naturels, ainsi que les plantes, ayant besoin de culture. *Mais les directions qu'on en tire sont trop générales et trop vagues, si elle ne sont limitées et déterminées par l'expérience.* Les intrigants méprisent les lettres, les simples se contentent de les admirer, les sages savent en tirer parti. *Car les lettres seules sont insuffisantes, et ne suffisent pas même pour apprendre à bien user des lettres : ce qui peut nous apprendre à en faire un bon usage, c'est une certaine prudence qui n'est pas en elles, qui est au-dessus d'elles, et qu'on ne peut acquérir que par l'expérience ou l'observation* » (*Essays*, chap. XLVI, trad. Ant-Lassale).

rience, un imprévu qui lui échappe, une multiplicité qui se dérobe à ses prises, un détail qui la défie et la déconcerte. Ce détail, inaperçu du savant ou négligeable à ses yeux, le praticien doit le saisir, le reconnaître, y donner une attention spéciale ; il le doit sous peine d'insuccès. La science laisse donc un résidu dont l'art s'empare. Il y a pour elle quelque chose d'inexploré, systématiquement ou non, dans le domaine du réel et du concret. Mais où elle s'arrête, l'esprit de l'homme, aux prises avec les nécessités pratiques, ne s'arrête pas ; il fait appel à l'observation directe, il procède par tâtonnements ou essais, il se tire d'affaire, sans savoir comment, par rencontres heureuses, à force de patience, de ruse, d'ingéniosité et de flair. C'est là la part de l'art, lequel apparaît ainsi, dans l'ordre de l'activité pratique, comme le complément de la science.

En résumé l'art et la science sont deux formes de la pensée, ayant chacune leur objet propre, leur compartiment distinct. L'objet de l'art est l'action, celui de la science, la spéculation. Le point de vue du savant n'étant pas celui du praticien, son esprit n'est pas non plus le même, ne suppose pas les mêmes aptitudes, ne déploie pas les mêmes qualités. C'est là d'ailleurs un fait universellement reconnu ; mais ce fait, il ne suffit pas de le constater, il faut l'expliquer, le rattacher à son principe et en tirer les conséquences. La science est théorie, et l'art est pratique ; il suit de là que leurs conceptions diffèrent, que l'une est *abstraite*, et l'autre *concret*, qu'ils ne peuvent donc exactement concorder, qu'ils ont une certaine indépendance et se développent à part.

Nous allons encore établir autrement la distinction de l'art et de la science, en considérant l'un et l'autre dans leur esprit, dans leurs tendances morales.

La science est entourée de respect : elle attire la renommée et la gloire. Rien ne paraît plus juste ni mieux fondé. La science en effet est une œuvre de désintéressement. Combien une vie consacrée au culte exclusif du vrai, aux recherches laborieuses et ardues, aux méditations suivies, n'est-elle pas au-dessus de la plupart des existences humaines, entièrement absorbées dans les préoccupations matérielles, courses à la fortune, aux honneurs et au gain ! Et cependant une telle vie est moralement incomplète, desséchée et vide, voire même, en un sens, antisociale, égoïste. Aussi voit-on que la science n'a pas suffi à remplir l'âme de ceux qui se sont consacrés à

lle avec le plus d'ardeur, le plus de génie, et, il faut ajouter : avec le plus de bonheur. Pascal qui a parlé si magnifiquement de la pensée et des grands selon l'esprit (comme Archimède), qu'il oppose aux grands de chair (Alexandre, César), Pascal, si grand lui-même par le génie et par la science, s'est plaint de l'isolement moral et intellectuel du savant : Il y a si peu de compagnons, dit-il, dans la recherche, voire dans l'intelligence de la vérité! Comte va plus loin : il reproche à la science non seulement de *déshumaniser* l'homme, en l'arrachant à la vie et à la société de ses semblables, mais encore de dessécher en lui les sentiments et de développer l'orgueil. Lui-même se « sent glacer le cœur » quand il revient aux études de science pure, aux mathématiques, après avoir vécu au contact des hommes par l'étude de la sociologie et de l'histoire. La science en effet est sans intérêt proprement humain, par là même qu'elle est impersonnelle, qu'elle a pour objet la vérité abstraite : c'est pourquoi l'esprit ne peut se maintenir sur ses hauteurs, où l'air est irrespirable; à la fin il s'en éloigne et s'en détache.

L'art au contraire, au lieu de nous isoler comme la science, nous place au cœur de la réalité, nous met directement en face des choses et en relation avec les hommes. Tandis que le savant poursuit ses idées, développe ses méthodes, s'enfonce dans des spéculations de plus en plus abstraites, sans autre souci que de satisfaire son esprit et d'étendre ses conquêtes dans l'immensité du vrai, le praticien, l'éducateur par exemple, poursuit une fin particulière, bornée, à laquelle il soumet ses idées et ses actes; il ne s'agit pas pour lui de trouver la vérité, mais de la faire connaître; il se propose de la rendre accessible aux esprits; il cherche donc par où elle a prise sur eux, sous quel aspect elle leur doit être présentée; il voit encore comment elle est reçue, il redresse les interprétations fausses auxquelles elle donne lieu. Travail incessant, tâche jamais achevée! Une difficulté résolue, une autre surgit; ce qui se produit découvre ce qu'il faut faire. L'attitude de l'écolier commande celle du maître. Il y a sans doute des méthodes scientifiques ou générales, mais ces méthodes doivent être appropriées aux cas particuliers et concrets. Autant dire qu'il n'y a point de méthode, puisque la méthode varie avec les circonstances, le milieu, les individus. En effet s'agit-il par exemple de diriger l'attention? Il faudra, suivant les cas, la stimuler ou la contenir. Platon disait : Aristote a besoin du frein et Xénocrate, de l'éperon. Il faudra de même rassurer la timidité des uns, rabattre

l'orgueil des autres. Tout tempérament moral, intellectuel ou physique, demande une hygiène, un traitement, un régime appropriés. L'art de l'éducation est donc une activité toujours en éveil, faisant face à tous les imprévus, luttant d'ingéniosité, de patience et de zèle contre toutes les difficultés qui surgissent.

Et cet art est désintéressé, ou doit l'être! Il l'est au point de se défier de lui-même et des succès qu'il remporte. Il y a en effet, en éducation, des victoires désastreuses, meurtrières : en voulant redresser la nature d'un enfant, on peut l'annuler et la pervertir. C'est le cas de Fénelon formant un séminariste quand il avait à élever un roi! Combien l'art, quand il est consciencieux, n'est-il pas difficile, puisqu'il a tout à craindre, même son propre triomphe! Mais combien il est plus ingrat encore, par les échecs immérités qu'il subit! On peut dépenser en faveur de certaines natures des trésors de dévouement, des prodiges d'habileté et de pénétration, et aboutir à des résultats médiocres ou nuls : c'est le cas de Bossuet, précepteur du Dauphin! C'est en éducation, le cas le plus commun et le plus ordinaire. C'est, plus généralement, le sort de toutes les œuvres humaines. Il faut que l'homme d'action soit désintéressé, car il faut qu'il s'attende à ce que le fruit de ses efforts lui échappe. Le succès ne se produit pas pour lui par cela seul qu'il est mérité; cela, il le sait d'avance et, quand l'échec arrive, il se console en disant : J'ai fait ce que j'ai pu et ne regrette rien de mon labeur, quoique opiniâtre et vain.

Ainsi l'art suscite autant de dévouements que la science, mais il est dans la nature des dévouements qu'il inspire d'être pour la plupart perdus, et même de rester obscurs, alors qu'ils sont productifs d'effets heureux. L'art mérite donc notre reconnaissance plus encore que la science. Son œuvre a en outre bien plus le caractère humain ou social. Ce n'est pas la science qui mène le monde, si ce n'est indirectement et de bien loin. Ce qui conduit les affaires humaines, ce qui fait que le monde est habitable et possible, c'est la somme des dévouements ignorés qui s'y trouvent, et qui s'exercent au profit de tâches humbles et ingrates, comme celle de l'éducateur. Spencer compare la science à une « Cendrillon qui cache dans l'obscurité des perfections inconnues. Tout le travail de la maison lui a été donné à faire. C'est par son adresse, son intelligence, son dévouement que l'on a obtenu toutes les commodités et tous les agréments de la vie ». La comparaison serait plus juste appliquée à l'art. Aussi bien la science ne joue plus le rôle de Cendrillon, et la

prédiction de Spencer s'est réalisée. « Les sœurs orgueilleuses (les autres études, rivales de la science tomberont dans un abandon mérité, tandis que la science, proclamée la meilleure et la plus belle régnera souverainement ». Ce règne de la science est venu, et la reine nouvelle a pour serviteur ou pour ministre l'art. C'est l'art, non la science, qui est obscur, inglorieux, et dont le labeur patient, le dévouement inlassable enfantent les œuvres que nécessite l'amélioration de la condition humaine. Ce n'est pas aux savants proprement dits, c'est à tous les hommes de bonne volonté, de travail et de dévouement que s'applique la belle parole de George Eliot : « Le bien croissant de la terre dépend en partie d'actes non historiques, et si les choses ne vont pas aussi mal pour vous et pour moi qu'elles eussent pu aller, remercions-en, pour une grande part, ceux qui vécurent fidèlement une vie cachée et qui reposent dans des tombes que personne ne visite plus » (*Middlemarch*). Heureusement il y a lieu d'espérer que le dévouement ne fera pas défaut aux œuvres de l'art, tout obscures, tout ingrates qu'elles soient, parce que ces œuvres ont pour l'homme un intérêt direct, immédiat et prochain, parce qu'elles ne sont pas, comme celles de la science, impersonnelles et abstraites, parce qu'elles ont le pouvoir d'exciter la passion humaine, d'en mettre en jeu tous les ressorts, l'égoïsme et la sympathie, l'avarice, la tendresse et la bonté.

Ainsi la science et l'art, qu'on les considère en eux-mêmes, dans leur objet et dans leur fin, ou par rapport à nous, dans l'intérêt qu'ils nous présentent, dans le sentiment et les passions qu'ils nous inspirent, qu'ils excitent et mettent en jeu, sont profondément distincts : ils ne répondent pas à la même définition, ils ne s'adressent pas aux mêmes esprits.

II. — Rapports de l'art et de la science.

Mais de ce qu'ils sont distincts, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient point de rapports. Ils en ont au contraire de très importants, qu'il nous faut maintenant étudier.

A première vue, il semble que l'art peut se passer de la science. En fait il s'en est passé longtemps et l'on voit qu'il s'en passe souvent encore. D'abord il naît avant la science. L'homme n'attend pas de savoir pour agir; le besoin est là, urgent, impérieux, qu'il faut

satisfaire immédiatement, à tout prix, d'une façon ou d'une autre. Ainsi il faut vivre, se nourrir, se vêtir, se garantir contre le froid, se préserver ou se guérir de la maladie. On serait fort en peine de pourvoir scientifiquement à tous ses besoins, fût-ce à un seul. Mais on essaie, on tâtonne, on use d'expédients, on voit ce qui réussit, et on arrive finalement et bien vite à savoir ce qu'il importe pratiquement de savoir. La vie ne s'inquiète pas de la logique et ne s'effraie pas de la contradiction ou du cercle vicieux : il faudrait savoir pour agir, et on agit sans savoir et pour savoir. *Primo vivere, deinde philosophari.* C'est la loi de tous les arts. Descartes l'a reconnu pour le plus important d'entre eux, celui de bien vivre, ou la morale, qu'il affranchit provisoirement de la science, voire de « l'évidence », principe et base de la science. Il aurait pu octroyer le même privilège à tous les autres, et non pas provisoirement, mais pour toujours. La science en effet n'étant jamais achevée, « la pratique est parfois obligée de déborder la théorie, ou du moins les *certitudes* de la théorie, pour se contenter des *possibilités* et *probabilités*. La morale pratique (notamment) est une perpétuelle solution de fait, plus ou moins inexacte, mais préférable en son inexactitude à l'indifférence et à l'inertie [1] ».

Au point de vue de la raison, il peut paraître fâcheux qu'il en soit ainsi; mais, pratiquement, les choses n'en vont pas plus mal. Les hommes s'instruisent et se forment à l'école de la vie, et cette école est la meilleure de toutes; l'instruction qu'elle donne est complète ou, comme on dit, *intégrale*. La vie en effet forme les caractères en même temps qu'elle débrouille les intelligences. Elle fait des *hommes* au sens plein du terme, des hommes auxquels ne manque aucune des connaissances élémentaires indispensables, aucune non plus des qualités essentielles de l'esprit et de la volonté. Au surplus le rôle de l'instinct et de l'expérience commune est plus grand qu'on ne croit dans les choses humaines; ç'a été le mérite de Rousseau de le faire voir, dans le domaine de l'éducation en particulier. Et ne croyons pas que ce rôle, après avoir été prédominant à l'origine des sociétés, ait cessé d'être considérable, ni qu'il doive s'amoindrir chaque jour et finalement disparaître.

Un fait d'abord nous frappe. La plupart des industries relèvent encore aujourd'hui de l'art empirique, qui ne doit rien à la science,

1. A. Fouillée, *Morale des idées forces*, Introd., p. XXII.

qui s'est développé avant elle, et qui, depuis qu'elle est née, continue à vivre loin d'elle, ne lui demande rien, s'obstine à l'ignorer. C'est ainsi que l'art culinaire n'est pas — heureusement — tributaire de la chimie ; il est un honnête recueil de recettes transmises par des générations de femmes, fidèles, en dépit des railleries, à la poésie du pot-au-feu. C'est ainsi encore que l'agriculture, le jardinage sont, en grande partie, des pratiques routinières, qui ne s'enseignent pas à proprement parler, mais se communiquent par la tradition, par l'exemple, par cet enseignement empirique, qu'on appelle d'un mot *l'apprentissage*. Il en est ainsi de tous les arts *de première nécessité*, et par conséquent aussi de l'art de l'éducation. Cet art est fait en grande partie de pratiques traditionnelles : on élève ses enfants comme on a été élevé soi-même, on se conforme en cela à l'usage, à l'expérience des siècles, et cela vaut assurément mieux que de les envoyer à une école ultra-perfectionnée et moderne, où ils prendraient des habitudes de penser, des sentiments qui les rendraient impropres à vivre dans le milieu où ils sont destinés à évoluer.

Il y a ainsi, dans toutes les branches de l'activité humaine, une forme d'activité qui se développe en dehors de la science et se suffit à elle-même : c'est l'art empirique qui, lorsqu'il est constitué, fixé, devenu traditionnel, s'appelle *métier* ou *routine* ; comme son nom l'indique, il dérive uniquement de l'expérience, et il a pour caractère propre de se transmettre uniquement par la tradition. Un tel art n'est point négligeable. Une pédagogie qui le dédaignerait, le passerait sous silence, serait comme une psychologie qui manquerait à étudier la vie inconsciente de l'esprit, l'instinct et les fonctions inférieures.

L'art empirique toutefois n'est qu'une des formes de l'activité humaine, la première née, partant la plus imparfaite et la plus grossière. Il ne disparaîtra sans doute jamais parce que, si cultivé qu'il soit, l'homme aura toujours ses ignorances, ne deviendra jamais un être de pure raison, possédant l'omniscience ou seulement une science égale à ses besoins, parce qu'il y aura toujours des questions que résout seul l'instinct ou l'expérience ; mais l'art empirique est néanmoins appelé à reculer toujours, pour faire place à un art plus relevé et plus sûr, qui se réfère à la science, la prend pour inspiratrice, pour guide, pour contrôle et pour juge.

Quand la science naît, l'art empirique a vécu. Il peut bien encore subsister en *fait*, mais il ne peut plus logiquement se défendre, il est

condamné *en droit*. Il ne se maintient que comme pis aller, à défaut de l'art véritable ou proprement dit, lequel est une déduction ou application de la science.

Passons en revue les caractères de l'art empirique ; nous verrons par là même les raisons qui le condamnent.

1° Cet art est aveugle. Mettons qu'il réussit; il ne peut pas se justifier. Logiquement, il n'est donc point sûr : il doute au fond ou il doit douter de lui-même, il n'inspire pas non plus ou il ne doit pas inspirer absolument confiance.

Il n'y a en sa faveur qu'une présomption : le succès. Mais le *fait* n'est pas le *droit*; le succès qu'on obtient, on n'est pas sûr qu'on le tient, tant qu'on n'est pas en état de prouver qu'on ne le doit qu'à soi-même, qu'il n'est pas un hasard, une bonne fortune et qu'il ne s'en ira pas un jour comme il est venu.

2° Ce n'est pas là un doute seulement spéculatif ou théorique. Matériellement ou en fait, aussi bien que logiquement ou en droit, l'art empirique n'est pas sûr. Il expose à des mécomptes, il est sujet à des méprises. Comment en serait-il autrement? Savoir qu'un fait a coutume de se produire, sans savoir *pourquoi* il se produit, c'est ignorer en fait dans quels cas il se produit, dans quels cas il ne se produit pas; c'est être incapable de le *prédire*, au moins d'une *façon certaine*; à plus forte raison, c'est être incapable de le *produire*, au moins *à coup sûr*. L'empirique s'attend à ce que l'avenir ressemble au passé. Mais il se trompe souvent, les circonstances n'étant plus les mêmes. Soit un remède qui se trouve efficace dans un cas, vous l'appliquez dans un cas semblable ou censé tel; mais, comme vous ne savez pas pourquoi le remède a agi dans le premier cas, vous ne pouvez pas savoir s'il agira dans le second. En fait, l'emploi de remèdes qui ne sont qu'empiriquement connus se fait souvent à contre sens et manque l'effet attendu. L'art empirique est de même nature que l'instinct. Or l'instinct passe à tort pour infaillible : on ne compte plus ses méprises : le nécrophore, dont la larve trouve sa nourriture sur les cadavres, trompé par l'odeur, dépose ses œufs sur des linceuls ou sur des plantes fétides; l'abeille remplit de miel la cellule d'un rayon dont on a percé le fond, etc. D'une manière générale, tout pouvoir aveugle, qui ne se rend pas compte de ses moyens, qui ne sait sur quoi il se fonde, est par là même incapable de diriger son action, de la limiter à l'effet utile, de la rendre toujours efficace et sûre.

3° L'art empirique a encore un autre désavantage : il est difficilement transmissible. C'est un bloc et, comme tel, pourrait-on dire, il est difficile à remuer, à transporter, à passer de mains en mains. C'est un bloc encore, en ce sens qu'on n'en peut rien retrancher : en effet, comme on ne sait pas pourquoi il réussit, on craindrait, en omettant une seule circonstance, de tout compromettre et de manquer le but. De là le caractère *rituel*[1] de l'art empirique. « C'est comme ça! Il n'y faut rien changer! » L'observance des règles traditionnelles dans le plus grand détail est la condition du succès. Une cuisinière à son fourneau, la cuillère en main, appliquant, pour confectionner un plat de choix, des recettes savantes comme elle appliquerait un rite compliqué, paraît et est en effet une magicienne qui opère! Tout homme qui pratique un art empirique, et est maître en cet art, paraît de même investi d'un privilège, en possession d'un don individuel : il a, comme on dit, *le coup de main, le coup d'œil.* Embarrassé de s'expliquer sur son art, l'empirique en parle lui-même soit avec un respect superstitieux, mêlé d'un vague effroi, soit avec la modestie charmante d'un instinct qui s'ignore. Il est un être d'intuition ou d'instinct, un *inspiré*. Or un *inspiré*, dit Platon jouant sur les mots, passe et doit passer pour un *devin* ou *sorcier* (μαντικός μαντικός). On comprend que, dans la pré-science, tout homme expérimenté et habile ait été jugé être en possession d'un secret magique. La nature de l'art empirique ne justifie pas, mais excuse, en un mot, explique la facile accusation de sorcellerie au moyen âge. Mais le caractère personnel, mystérieux, incommunicable de cet art est précisément ce qui le distingue de la science, ce qui le frappe d'infériorité, ce qui le discrédite aux yeux de la raison. Comme le remarque Claude Bernard, la science en effet est *impersonnelle* : elle est le lot commun des esprits, elle peut être enseignée à tous; une connaissance, qui se donne comme personnelle, intransmissible, se révèle donc par la même comme au-dessous de la science, comme empirique. Ainsi la physique et la chimie, étant des « sciences constituées », sont impersonnelles, tandis que la médecine, « encore dans les ténèbres de l'empirisme », est plus ou moins mêlée à la religion et au surnaturel. « Le merveilleux et la superstition y jouent un grand rôle. Les sorciers, les somnambules, les guérisseurs en vertu d'un don du ciel sont écoutés à l'égal des médecins. La personnalité médicale est

1. Sur la nature, les caractères et origine du *rite*, voir Guyau, *Irréligion de l'avenir*, p. 21 et suiv., 7e édit., Paris, Alcan, 1900.

placée au-dessus de la science par les médecins eux-mêmes; ils cherchent leur autorité dans la tradition, dans les doctrines ou dans le tact médical. Cet état de choses est la preuve la plus claire que la méthode expérimentale (c'est-à-dire scientifique) n'est point encore arrivée dans la médecine[1]. »

Ainsi l'art empirique est exclusivement personnel ou incommunicable; cela résulte de ce qu'il est aveugle, ignorant de lui-même et de ses moyens d'action. Si l'on ajoute qu'il est par là même peu sûr, sujet à des mécomptes, on voit combien il est imparfait et quels progrès lui restent à accomplir. Il a à devenir éclairé, infaillible, communicable à tous les esprits; il va le devenir grâce à la science.

La science transforme l'art, le renouvelle tout entier. Grâce à elle, l'art cesse d'abord d'être une expérience aveugle : l'homme n'atteint pas seulement un but, il sait comment il l'atteint, par quels moyens, dans quelles conditions et suivant quelles lois. Or c'est déjà un avantage de se rendre compte de ce qu'on fait; quand on n'en serait pas pratiquement plus avancé, on aurait dissipé le malaise, l'inquiétude que donnent toute routine aveugle, toute pratique mystérieuse, on aurait la satisfaction de voir clair dans ses actes, la joie de comprendre.

La science nous affranchit encore de l'empirisme aveugle, non pas, comme le croit un progressisme simpliste, en rompant systématiquement avec la routine, en prenant simplement la contrepartie de l'usage, mais en faisant la critique de l'usage, en cherchant à s'en rendre compte, à lui trouver un fondement, s'il en a un, prêt à l'abandonner seulement, s'il n'en a point. La science est sans doute révolutionnaire dans ses effets, mais non point en elle-même ou dans son esprit. Elle est évolutionniste : elle part de ce qui est acquis, de ce qui forme la tradition, non pour le renverser, le détruire, mais pour l'éclairer, et au besoin pour le développer et l'étendre. Elle ne méprise pas l'empirisme, mais l'utilise en le dépassant. Les pratiques les plus étranges, les plus absurdes en apparence, peuvent en effet avoir une raison. L'art empirique a devancé la science; il n'est pas de découverte, revendiquée plus tard par la science qu'il n'ait entrevue, bien plus qu'il n'ait faite le premier, à sa manière et selon ses moyens.

Passons en revue quelques découvertes scientifiques. Nous ver-

1. Cl. Bernard, *Introd. à la Médecine expérimentale*, édit. classique, p. 76, Paris, Delagrave.

rons qu'aucune d'elles, lors de son apparition, n'était absolument nouvelle, bien plus que les hommes de métier savaient déjà de chacune d'elles ce qu'ils avaient intérêt à savoir. Ainsi les puisatiers de Florence, avant que la loi de Torricelli eut été formulée, connaissaient une conséquence de cette loi dont leur art avait à tenir compte, à savoir que l'eau ne monte pas dans les corps de pompe au delà de 13 pieds. — Ainsi encore les compagnies d'assurances savaient de la loi de l'hérédité, avant qu'elle eût fait l'objet des recherches spéciales des physiologistes, ce qu'ils avaient à en connaître; leurs tables de mortalité leur avaient révélé l'existence de la longévité héréditaire dans certaines familles, et ils en tenaient compte pour l'établissement de leurs tarifs. — Ainsi encore certaines maisons vinicoles savaient des lois de la fermentation, avant Pasteur, ce qui était applicable à leur industrie; l'expérience leur avait révélé l'emploi de certains procédés pour la conservation des vins que devait plus tard indiquer et recommander Pasteur. — Il y a plus : telle découverte de premier ordre, exemple celle de Jenner, est due à l'empirisme pur. « Jenner a découvert la vaccine antivariolique à une époque où la science était incapable d'expliquer l'immunité naturelle ou acquise d'un organisme vis-à-vis d'une maladie infectieuse » (Et. Burnet). — Citons enfin une pratique remarquable des Arabes, bien antérieure à la découverte de la fécondation des plantes : celle de secouer les branches des dattiers mâles en fleurs, pour faciliter la fécondation au loin des dattiers femelles.

D'une façon générale, l'exercice d'un métier, industriel ou agricole, révèle à tous ceux qui ont le don d'observation, une foule de détails dont la science pourrait faire son profit.

L'art empirique n'est donc pas méprisable. Il est instructif, ou du moins suggestif. Il est une solution pratique, réclamant une justification théorique. Il rassemble des faits que la science a à élucider et à expliquer. Mais l'empirisme nous met en présence d'un fait brut. Ce fait, la science l'analyse; elle va chercher dans les circonstances qui l'accompagnent ou dont il se compose la particularité instructive, le caractère dominateur, la circonstance causale. Connaissant cette circonstance, on connaît alors le phénomène entier, on peut dire à coup sûr quand il se produira; on peut le produire quand on voudra. La connaissance est simplifiée, l'action est dirigée et assurée dans sa marche.

Expliquons cela par un exemple. L'eau ne monte pas dans les

pompes au delà de 13 pieds. Voilà le fait brut enregistré par les fontainiers de Florence. Mais pourquoi l'eau monte-t-elle dans les pompes à une certaine hauteur, qu'elle ne dépasse pas? C'est ce qu'on ignore. Pour le savoir, consultons l'expérience, faisons-la varier. La hauteur à laquelle l'eau s'élève dans les pompes n'est pas la même dans tous les lieux ; elle varie avec l'altitude. Or ce qui varie quand l'altitude varie, c'est la hauteur, et partant le poids, de la colonne d'air, qui s'élève au-dessus du liquide. Voilà la circonstance intéressante, la particularité instructive du phénomène. En effet, elle explique tout. Elle explique le fait lui-même : si l'eau monte dans les pompes, c'est qu'elle subit une poussée de l'air. Elle explique les particularités du fait : si l'eau monte plus ou moins, c'est que la couche d'air est plus ou moins haute ou que l'air est plus ou moins lourd, etc. Ainsi nous savons pourquoi le liquide monte dans les tubes, pourquoi il monte à une hauteur déterminée en un lieu déterminé, pourquoi cette hauteur varie et comment, dans quelles proportions. Le fait est *expliqué*, et par là même *simplifié*, *prévu*, *produit* à volonté.

Or on peut voir tout ce qu'on gagne à comprendre un fait, à en connaitre la cause, au lieu de constater simplement ou d'enregistrer ce fait. D'abord tout mystère disparait : l'intelligence est satisfaite. Ensuite la mémoire est soulagée : on n'a pas à retenir le détail innombrable, rebutant et fastidieux des circonstances ou particularités des faits. Tout devient aisé à concevoir : on se reconnaît dans les faits, on n'est plus troublé par les exceptions, on les explique, on y voit la confirmation de la loi. — On sait aussi exactement à quoi il faut s'attendre : on peut raisonner, prévoir. Un fait brut n'a pas de sens ni de portée; il existe, c'est tout ce qu'on en sait; on n'en peut rien conclure. C'est pourquoi l'empirique entasse vainement les faits; il n'en a jamais assez et pourtant, si nombreux qu'ils soient, ils ne lui apprennent rien [1]. Au contraire, un fait bien analysé est instructif, devient un principe; le savant, à l'aide de quelques faits bien choisis, qu'il interprète et érige en lois, acquiert une connaissance étendue, développe une foule de conséquences.

1. Cf. A. Comte : « Des lois purement empiriques ne conviendraient qu'aux cas qui les auraient formées et elles constitueraient une stérile érudition très différente de la vraie science. Quelque complètes qu'elles fussent, la diversité nécessaire des circonstances concrètes empêcherait d'en déduire de nouvelles prévisions, où réside toute l'efficacité de nos spéculations positives ». (*Polit. pos.*, *loc. cit.*)

Par la même qu'on débrouille les faits, qu'on en démêle la complication, qu'on en découvre les rapports, on se met en état de les produire plus aisément et plus sûrement. L'empirique doit remuer toute une masse de faits pour produire un effet donné; il ressemble, dit Bacon, à celui qui soulève toutes les pierres d'un champ jusqu'à ce qu'il rencontre celle sous laquelle gît le trésor cherché. Au contraire celui qui sait met tout de suite la main sur le trésor, fait exactement porter l'effort sur l'effet à produire. Il y a ainsi économie de force et accroissement d'effet. Or nos moyens d'action sont limités. C'est pourquoi il faut les ménager et ne négliger aucune des ressources dont nous disposons. « Nos moyens naturels et directs pour agir sur les corps qui nous entourent, dit A. Comte, sont faibles et tout à fait disproportionnés à nos besoins. Toutes les fois que nous parvenons à exercer une grande action, c'est seulement parce que la connaissance des lois naturelles nous permet d'introduire, parmi les circonstances déterminées, sous l'influence desquelles s'accomplissent les divers phénomènes, quelques éléments modificateurs qui, quelque faibles qu'ils soient en eux-mêmes, suffisent, dans certains cas, pour faire tourner à notre action les résultats définitifs de l'ensemble des causes extérieures [1]. »

Nous avons établi la preuve, indiqué les raisons de la supériorité de l'art scientifique sur l'art empirique. Ce qu'on vient de dire des arts en général doit évidemment s'appliquer à l'art pédagogique en particulier. Un exemple bien simple servira à le faire voir. Dans les écoles de Port-Royal, on s'était aperçu que les enfants apprenaient difficilement à lire par la méthode traditionnelle, qui consistait à épeler séparément les voyelles et les consonnes, avant de les assembler pour former les mots. Pascal partit de là pour découvrir « une nouvelle manière pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues. Il est certain, — dit Jacqueline Pascal exposant cette méthode, — que ce n'est pas une grande peine à ceux qui commencent de connaître simplement les lettres, mais la plus grande est de les assembler. Or ce qui rend maintenant cela plus difficile est que *chaque lettre ayant son nom, on la prononce seule autrement qu'en l'assemblant avec d'autres*. Par exemple, si l'on fait assembler *fry* à un enfant, on lui fait prononce *ef, er, y grec*, ce qui le brouille infailliblement lorsqu'il veut fondre ensuite ces trois sons ensemble pour en

1. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1re leçon.

faire le son de la syllabe *fry*. Il semble donc que la voie la plus naturelle, comme quelques gens d'esprit l'ont déjà remarqué, serait que ceux qui montrent à lire n'apprissent d'abord aux enfants à connaître leurs lettres que par le nom de leur prononciation, et qu'ainsi, pour apprendre à lire en latin, par exemple, on ne donnât que le même son d'*e* à l'*e* simple, l'*æ* et l'*ae*, parce qu'on les prononce d'une même façon..., qu'on ne nommât les consonnes que par leur son naturel, en y ajoutant seulement l'*e* muet qui est nécessaire pour les prononcer... que pour celles qui en ont plusieurs (sons) comme *c*, *g*, *t*, *s*, on les appelât par le son le plus naturel et le plus ordinaire, qui est au *c* le son de *que*, et au *g* le son de *gue*, au *t* le son de la dernière syllabe de *forte* et à l'*s* celui de la dernière syllabe de *bourse*. Et ensuite on leur apprendrait à prononcer à part, sans épeler, les syllabes *ce*, *ci*, *ge*, *gi*, *tia*, *tie*, *tii*[1] ». La méthode imaginée par Pascal est rationnelle en ce qu'elle se fonde sur la psychologie de l'enfant et sur une analyse exacte du phénomène de la lecture, de ses conditions et de ses difficultés. Elle répond d'abord à cette loi, générale et vague, que l'esprit de l'enfant est naturellement synthétique, répugne à l'analyse; ensuite à cette autre loi, logique, particulière et précise, que l'analyse des lettres (voyelles et consonnes) doit être faite en vue de préparer la synthèse des lettres ou formation des mots, laquelle constitue la lecture proprement dite, c'est-à-dire qu'elle doit être rapportée à la prononciation, qu'elle doit être la décomposition des mots en leurs éléments naturels ou *vocaux* et non pas artificiels ou *visuels*.

III. — Fusion de l'art et de la science : le pragmatisme.

Nous avons vu ce qu'est l'empirisme et ce qu'est l'art déduit de la science, et l'avantage qu'il y a à passer de l'un à l'autre. Nous avons vu en même temps et par là même quelle est la genèse ou l'évolution des connaissances pratiques : on part de l'empirisme, on s'élève à la science et de la science on tire l'art véritable ou proprement dit. Telle est la marche *normale* du développement des connaissances et de l'activité humaine. Cette marche cependant n'est pas celle qui est toujours ni même ordinairement suivie. En fait l'empirisme et la

1. Écrits et lettres de Jacqueline, *Jacqueline Pascal*, par Cousin, p. 206, Paris, Pagnerre, 1849.

science se développent parallèlement et à part. La diversité naturelle des esprits produit la division du travail social, laquelle à son tour renforce et accentue la divergence des esprits. Les préoccupations pratiques, étroites et absorbantes, semblent incompatibles avec l'essor spéculatif de la pensée, avec la culture scientifique : le savant de son côté a besoin d'être délivré des soucis pratiques pour suivre ses déductions et porter sur tous les objets sa curiosité sans fin.

Le divorce de l'empirisme et de la science est un fait ordinaire et commun, pour ne pas dire constant, bien plus inévitable et nécessaire, étant psychologiquement fondé. Mais ce divorce ne laisse pas d'être fâcheux : logiquement développé, poussé jusqu'au bout, il aboutirait à une monstruosité sociale, à la formation de deux castes : celle des penseurs et celle des artisans, l'une cultivée à l'excès et dont la culture serait toute spéculative, métaphysique et abstraite ; l'autre, adonnée à une tâche utile, mais ignorante et enfermée dans une pratique routinière ; d'une part, le mandarinat lettré, le dilettantisme et les curiosités vaines de la pensée ; de l'autre, les coolies, l'abrutissement de la tâche servile. Un tel état social et mental, qui est celui de l'Inde et de la Chine, est déraisonnable et injuste et doit disparaître.

Mais comment disparaîtra-t-il, s'il est naturel, ou plutôt comment pourra-t-il ne pas naître ? Comment se produira la réconciliation, en apparence impossible, et pourtant nécessaire, de l'art et de la science ? Il faudra, pour opérer une telle réconciliation, une classe spéciale d'esprits, tenant le milieu entre les praticiens et les spéculatifs, entre les empiriques et les savants. Cette classe existe déjà dans les branches les plus avancées de la science et de l'art : c'est celle des *ingénieurs* dont Auguste Comte a bien démontré l'importance et défini la fonction.

Au degré de développement déjà atteint par notre intelligence, ce n'est pas immédiatement, dit-il, que les sciences s'appliquent aux arts, au moins dans les cas les plus parfaits ; il existe entre ces deux ordres d'idées un ordre moyen qui, encore mal déterminé dans son caractère philosophique, est déjà plus sensible quand on considère la classe sociale qui s'en occupe spécialement. Entre les savants proprement dits et les directeurs affectifs des travaux productifs, il commence à se former de nos jours une classe intermédiaire, celle des *ingénieurs*, dont la destination spéciale est d'organiser les relations de la théorie et de la pratique. Sans avoir aucunement en vue le progrès des connaissances scientifiques, elle les considère dans leur état présent pour en déduire les applications industrielles dont elles sont susceptibles. Telle est du moins la tendance naturelle des choses, quoiqu'il y ait encore à cet égard beaucoup de confusion... Ces doctrines intermédiaires entre la théorie pure et la pratique directe ne sont

point encore formées; il n'en existe jusqu'ici que quelques éléments imparfaits, relatifs aux sciences et aux arts les plus avancés, et qui permettent seulement de concevoir la nature et la possibilité de semblables travaux pour l'ensemble des opérations humaines. C'est ainsi, pour en citer ici l'exemple le plus important, qu'on doit envisager la belle conception de Monge, relativement à la géométrie descriptive, qui n'est réellement autre chose qu'une théorie générale des arts de construction. (*Cours de philosophie positive. 1re leçon : Exposition.*)

Mais il faut généraliser et approfondir le sens du mot ingénieur, en le dégageant des applications particulières et étroites qu'on en fait. On remarquera d'abord que ce mot prend chaque jour une extension plus grande : on ne le réserve plus aux brevetés de l'École des mines, de l'École des ponts ou de l'École centrale; on dit : un ingénieur agronome, un ingénieur électricien, etc. Il convient en effet d'employer ce terme d'honneur pour désigner tout praticien qui est en même temps un savant, ou tout savant, qui exerce un art, et qui utilise les données de la science pour cultiver et perfectionner cet art.

L'ingénieur, ainsi défini, diffère à la fois du praticien ordinaire ou de l'empirique et du savant.

1° Il diffère de l'empirique, en ce qu'il connaît toutes les sciences qui se rapportent à son art, plus exactement en ce qu'il possède une instruction scientifique complète, à la fois *générale* et *spéciale*, *générale*, parce qu'il n'y a point de connaissance scientifique, digne de ce nom, qui n'ait ce caractère, et parce qu'il n'y a pas non plus d'art, si spécial qu'il soit, qui ne soit tributaire de plusieurs sciences, pour ne pas dire de toutes, — *spéciale*, c'est-à-dire subordonnée à l'art qu'il exerce, dirigée dans le sens de cet art, en un mot technique.

2° Il diffère du savant proprement dit, en ce qu'il a en vue, non le développement des théories scientifiques, mais l'application de ces théories à des problèmes pratiques. Si l'ingénieur était un pur théoricien, faute de tenir compte des données concrètes, il ferait des constructions savantes, mathématiquement irréprochables, mais pratiquement manquées, par exemple, des ponts qui s'écroulent, des digues qui se rompent. Si d'autre part, il était uniquement praticien, il ne renouvellerait pas, il ne rajeunirait pas son art au contact vivifiant de la science, il ne le perfectionnerait pas; il serait un routinier à sa manière, un routinier savant, et il y en a de tels.

L'ingénieur doit donc différer du praticien et du savant, mais il doit en même temps réunir les qualités de l'un et de l'autre. Il doit

avoir la culture scientifique et les dons scientifiques : l'ingéniosité, la fertilité d'invention, pour perfectionner les procédés de l'art, pour tirer des théories toutes les applications pratiques qu'elles comportent, et il doit avoir les qualités pratiques : le sens et le goût des réalités, le désir du succès ; il doit savoir limiter sa curiosité, démêler et choisir entre les déductions de la science celles qui intéressent son art, et s'en tenir à celles-là.

La science de l'ingénieur ou la science pratique en général a des caractères propres : elle est, en un sens, plus spéciale, et, en un autre, plus générale que la science spéculative ou proprement dite.

1° Elle est plus *spéciale*. L'ingénieur en effet s'interdit non seulement de parcourir le domaine entier de la science, mais encore de cultiver la ou les sciences afférentes à son art, *autrement que* pour résoudre les problèmes pratiques qui se posent à lui dans l'exercice de cet art, et dans la mesure seulement où il est nécessaire pour les résoudre.

2° Elle est plus *générale*, si par là on entend plus *étendue* et plus *composite*. En effet, pour résoudre un problème pratique, il faut faire appel, non à une science, mais à plusieurs, sinon plus ou moins à toutes. Ainsi l'ingénieur agronome doit connaître la botanique, mais aussi la physique, la chimie, etc. ; l'ingénieur des ponts doit connaître la mécanique, mais aussi la géologie, la minéralogie, la chimie, etc. A. Comte a montré qu'il n'y a pas de science indépendante, en prenant le mot au sens propre et comme synonyme de connaissance abstraite ; mais cela est bien plus vrai encore de ces sciences ou connaissances concrètes et pratiques, qu'on appelle des arts.

La fonction de l'ingénieur est par suite plus complexe et plus difficile en un sens que celle du savant. Le savant en effet choisit sa tâche, la limite à son gré ; l'ingénieur se voit imposer la sienne et subit toutes les exigences que cette tâche comporte, en particulier celle de réunir des connaissances diverses, hétérogènes et de les combiner pour produire l'effet cherché. Le savant suit la route royale de la pensée, l'ingénieur doit prendre tous les détours, tous les chemins de traverse où la réalité l'engage.

Ce qui est dit ici de l'ingénieur, entendu comme praticien doublé d'un savant, s'applique au médecin, au professeur par exemple. Vérifions-en l'exactitude pour ce qui concerne ce dernier.

Quelle différence y a-t-il entre un mathématicien et un professeur de mathématiques, supposés également instruits? Celle-ci qu'étudiant la même science, ils ne l'étudient pas de la même manière ni dans le même esprit. L'un a en vue la science, l'autre l'enseignement de la science. L'un ne se préoccupe que d'établir les vérités mathématiques et d'en accroître le nombre; il lui suffit de les comprendre, de se les prouver à soi-même; l'autre se préoccupe de rendre les vérités qu'il découvre accessibles à d'autres esprits, partant de les présenter dans le meilleur jour, d'en faire ressortir l'enchaînement et la suite, de les rattacher à leurs principes, d'en faire voir les conséquences; il vise moins peut-être à étendre ses connaissances qu'à les ordonner logiquement, à les éclaircir les unes par les autres. Le savant n'a en vue que la science; le professeur a en vue l'*économie* de la science; il veut que celle-ci soit portée au point de perfection logique que l'enseignement exige, soit méthodiquement conduite, sans digressions ni lacunes, soit hiérarchiquement construite, chaque vérité étant mise à son rang, ayant sa valeur relative. Les nécessités de l'enseignement contribuent ainsi à rendre la science plus élevée, plus philosophique. « Tout enseignement régulier, dit A. Comte, pousse nécessairement aux vues d'ensemble et fait ressortir les lacunes générales. » L'enseignement nuit sans doute en un sens au savant, l'empêche de cultiver la science, de développer ses dons, mais il le sert aussi en un autre, il lui fait acquérir des qualités qu'il n'eût pas eues, au moins au même degré, celles de la précision et de l'ordre; il dégage en lui l'idée philosophique et élevée de la science, et le préserve des « divagations académiques », des subtilités, des recherches de détail oiseuses, dans lesquelles se complaisent les savants spéciaux. Contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire, l'enseignement, loin d'abaisser la science, la relève, ou plutôt la maintient dans sa dignité naturelle et propre.

Il ressort de cet exemple typique que l'art rend à la science autant de services qu'il en reçoit. La science fonde l'art véritable, mais l'art à son tour sauve la science de ses propres exagérations, de ses tendances métaphysiques, et la ramène à son véritable objet, qui est la *prévision*. Or la prévision, pour être rationnelle, exige des lois générales, et rien de plus. La généralité est donc la marque propre, distinctive de la science, entendue comme une prévision rationnelle. Si elle cessait d'être générale, la science perdrait ce qui fait sa

valeur, alors même qu'elle garderait toutes ses qualités, et par exemple sa certitude et sa rigueur. En tant qu'elle est prévision, c'est-à-dire qu'elle dirige la pratique ou engendre l'art, la science est particulière et demeure concrète dans ses applications, mais abstraite et générale en elle-même ou dans son esprit. Ce qui constitue son originalité représente aussi la nature particulière de ses services ; la science donne à l'art une portée qu'il n'a point par lui-même, en étend la puissance, en universalise les procédés ; elle est générale, et c'est par là qu'elle vaut, qu'elle se montre féconde. « L'abstraction (scientifique), dit A. Comte, ne devint recommandable qu'en vertu de la généralité qu'elle seule procure. »

Toutes les fois qu'elle sort des généralités, la science s'égare. Le particulier lui est interdit comme étant le domaine de l'art. L'art cependant est, d'autre part, aussi bien défini et limité que la science, car, ayant pour fin l'utilité, il a pour limites, d'un côté, nos besoins, de l'autre, les possibilités réelles. Comme la science ne vaut que par les lois qu'elle établit, l'art ne vaut que par les besoins qu'il satisfait. L'utilité, qui en marque l'objet, en marque donc aussi l'étendue ou les bornes. « La *spécialité* des vues (caractère propre de l'art) ne peut mériter l'estime, dit A. Comte, que d'après l'utilité des résultats. »

L'art et la science se trouvent ainsi distingués nettement. Mais on peut aussi les unir, les faire rentrer dans un même genre, les concevoir comme formant ensemble le tout du savoir, le seul objet qui nous soit accessible et qui soit digne de nos recherches. La vraie formule de la doctrine positive est que tout ce qui est en dehors de la science ou de l'art est vain et chimérique, partant que « les spéculations abstraites qui ne sont pas générales et les spéculations concrètes qui ne sont pas utiles » doivent être systématiquement condamnées.

Enfin la science et l'art ne sont pas seulement distincts et complémentaires l'un de l'autre, ils sont encore solidaires, ils se suscitent mutuellement, se prêtent aide et secours, se contrôlent, se surveillent en quelque sorte l'un l'autre, se contiennent et se font équilibre. L'esprit normal et complet est celui qui s'inspire à la fois de la science et de l'art, sans s'adonner exclusivement, sans s'asservir ni à l'un ni à l'autre, à savoir celui qui a le sens de la vie, n'est pas fermé à la pratique, et qui s'élève néanmoins au-dessus de la pratique vulgaire, élargit son horizon et se laisse guider par les

lumières de la science. L'art et la science, qui semblaient d'abord indépendants, voire inconciliables, se rejoignent ainsi et se complètent au terme de leur évolution et de leurs progrès spontanés et propres. La science apparaît finalement comme directrice de la pratique et l'art n'arrive à la perfection qu'autant qu'il s'élève aux généralités scientifiques, devenues la condition et la garantie de sa marche régulière. La réconciliation de l'art et de la science se trouve donc coïncider avec leur point de perfection, et c'est ce qu'on semble vouloir exprimer par le terme nouveau de pragmatisme [1]. Si ce terme a fait fortune, c'est qu'il répondait à un besoin réel, à une conception juste, celle que nous avons essayé de préciser et d'éclaircir.

L. DUGAS.

1. Est-il besoin de remarquer que le pragmatisme, tel que nous l'entendons ici, dégagé de toute métaphysique, n'a peut-être que le nom de commun avec le système qu'on désigne d'ordinaire ainsi? Il n'a rien de subversif ni même de nouveau; il est en germe, et plus qu'en germe, chez Descartes, Malebranche; mais, pour notre part, nous préférons nous y tenir; ce qu'on y a ajouté nous paraît aventureux et risqué, et d'ailleurs obscur et fuyant.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ

D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

(*Suite.*)

Dans la doctrine chrétienne, la *charité* est une des trois vertus théologales rattachées au premier commandement, qui a pour objet l'amour de Dieu. « La Charité est une vertu surnaturelle par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu[2]. » Le principe nécessaire et suffisant, la notion intellectuelle à laquelle sont attachés tous les devoirs sociaux, c'est que Dieu nous *ordonne expressément* d'aimer notre prochain, et c'est que tous les hommes sont nos frères, rachetés comme nous par le sang de Jésus-Christ.

Amour du prochain et amour de Dieu sont inséparables. Charité est d'abord amour de Dieu, c'est-à-dire détachement de soi, adhésion d'esprit et de cœur à l'être infini qui est la fin véritable et unique de l'homme. Il n'est pas question d'un autre aspect de la charité dans l'*Imitation* : « Oh! qui aurait une étincelle de la vraie charité, que toutes les choses de la terre lui paraîtraient vaines[3]! » Quand Pascal parle de la charité, il n'a pas autre chose dans l'esprit que l'amour de Dieu; c'est en ce sens qu'il dit : « L'unique objet de l'Écriture est la charité[4], » précepte unique, diversifié pour satisfaire notre curiosité.

C'est donc sur le détachement de soi, sur l'état d'union à l'être

1. Voir la *Revue* de mai 1908, p. 372-420, juillet 1908, p. 515-545.
2. *Catéchisme de Paris*, 2e partie, leçon Ire, III.
3. *Imitation de Jésus-Christ*, liv. I, chap. XV.
4. Pascal, *Pensées*, éd. Garnier; art. VIII, 15.

infini, que repose la *charité du prochain*. Ce n'est pas assez dire, « repose » : la charité du prochain ne fait qu'un avec l'amour de Dieu; car, nous dit Bourdaloue, « aimer Dieu et aimer son prochain sont deux commandements inséparables, ou plutôt ce n'est qu'un même commandement, qui nous oblige à aimer le prochain dans Dieu et Dieu dans le prochain[1] ». Et Pascal : « Adherens Deo unus spiritus est : on s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est l'autre, comme les trois personnes[2]. »

La charité du prochain bénéfice donc directement du détachement de soi, qui est la grande opération de la doctrine chrétienne. Aussi le *désintéressement* est-il la caractéristique de l'amour chrétien des hommes : pour pratiquer réellement la charité, il faut renoncer positivement à tout intérêt, à sa propre vie, à l'honneur mondain, à son bien et à ses droits[3]. Ce désintéressement est l'effet, non de l'amour naturel des hommes, mais de l'amour de Dieu qui, pour notre salut, nous détache de nous-mêmes. Pour obtenir de l'individu ce désintéressement, la doctrine chrétienne renforce, autant qu'il se peut, le lien de l'amour de Dieu aux œuvres de charité : l'aumône est un précepte absolu, sanctionné par les peines éternelles, une œuvre d'humilité (sentiment de dépendance envers Dieu), une dette exigible; la mission divine du Christ est une œuvre de *charité des hommes* (il meurt pour eux; dans la personne du Christ est concrétisée la finalité divine de l'amour pour les hommes); les pauvres représentent Jésus-Christ sur la terre; c'est Dieu même, qui se substitue en la place des pauvres : « Esurivi, sitivi; hospes eram, nudus, infirmus ».

Dieu aperçu, aimé en transparence de l'homme, l'humanité divinisée par son rapport aux desseins du Dieu créateur, dotée, par ce rapport même, d'une finalité supérieure aux fins de l'homme individuel, voilà le fond de la doctrine de la charité chrétienne.

La charité se distingue nettement de l'amour naturel que les hommes peuvent avoir les uns pour les autres. — Cette bienveillance naturelle, Pascal la nie durement : « Tous les hommes se haïssent mutuellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concu-

1. Bourdaloue, *Instruction sur la charité*, O., éd. Firmin-Didot, 1877, t. III, p. 277 *b*.
2. Pascal, *Pensées;* éd. Garnier, art. XVI, 58.
3. Bourdaloue, *Sermon sur la Charité du Prochain*, O., éd. F.-Didot, t. II, p. 113 et suiv.

puissance pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feinte, et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine. Ce vilain fond de l'homme, figmentum malum, n'est que couvert; il n'est pas ôté[1]. » Sans doute cet emportement dépasse la mesure normale de la psychologie chrétienne. Cependant, selon Bourdaloue, exact théologien, le « centre du cœur », c'est l'intérêt; seule la charité produit l'union des cœurs; sans elle les intérêts restent propres. Les affections naturelles du cœur ne sont point charité : c'est un caractère de la charité d'aimer les hommes pour Dieu, parce que c'est la loi divine; cet amour-là n'est point particulier, il est universel[2]. Même doctrine chez saint François de Sales : « La charité, qui nous fait aymer Dieu plus que tout et le prochain comme nous-mêmes, d'un amour non sensuel, non naturel, non intéressé, mais d'un amour pur, solide et invariable, qui a son fondement en Dieu[3]... » L'indication des avantages sociaux de la charité du prochain n'est pas omise dans les exhortations de Bourdaloue, mais ils sont réduits en un rang très secondaire : le bon ordre, la concorde, la sécurité, résultant de la bonne foi et de la bonne volonté réciproque, sont présentés, non comme les mobiles qui nous incitent à la charité, mais comme des effets de la loi établie par Dieu.

Si l'on se place au point de vue de son contenu, la charité chrétienne du prochain n'est pas seulement un précepte vague de douceur, de bienveillance mystique : elle embrasse l'ensemble des devoirs sociaux, tels qu'ils pouvaient être conçus au temps de l'épanouissement de la foi chrétienne. — Les notions de justice et de charité ne se distinguent guère dans la morale chrétienne. L'antithèse, plus ou moins justifiée, plus ou moins illusoire, entre la justice, respect des droits de tous, et la charité, bonté active, intervention non exigible, n'est vraiment apparue qu'ensuite du grand développement pris au XVIIIe siècle par l'idée de droit, ensuite surtout des modifications profondes dont la Révolution française a marqué l'origine dans les sociétés européennes. Mais il serait inexact d'inférer de là que dans la morale chrétienne le point de vue du droit fût exclu ou fût subordonné à celui de la bonté active; il faut dire seulement que les deux formes sont constamment envisagées dans l'unité de leur source, qui est la charité de Dieu. Écoutez Malebranche : « Saint

1. Pascal, *Pensées*, éd. Garnier, art. XVI, 77.
2. Bourdaloue, *Caractère de la Charité chrétienne*, O., t. III, p. 456.
3. Saint François de Sales, *Correspondance*; *lettre à une religieuse.*

Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu de l'amour de la justice et de l'amour de l'ordre; parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre, et par là nous faire illusion[1]. » Dans son sermon sur la *Religion et la Probité*, Bourdaloue, se référant à saint Thomas, rattache simultanément à l'amour de Dieu l'ensemble des devoirs envers le prochain : « Or dans Dieu, ajoute ce saint docteur, sont réunis, comme dans leur centre, tous les devoirs et toutes les obligations qui lient les hommes entre eux par le commerce d'une étroite société. Il est donc impossible d'être lié à Dieu par un culte de religion, sans avoir en même temps avec le prochain toutes les autres liaisons de charité et de justice[2]. » Il semble, à lire certains passages de Bourdaloue, qu'entre justice et charité il n'y ait qu'une différence de point de vue, d'aspect spirituel : l'aumône dans toute la mesure des capacités du riche est établie *à titre de justice*, parce qu'elle est commandée par Dieu, qu'elle est donc une dette exigible ; l'aumône *à titre de charité* n'est pas différente quant au contenu des devoirs, c'est la même aumône, mais considérée comme imposée par la considération de la fraternité des hommes en Dieu, de l'identité des fins auxquelles Dieu les destine[3]. — Ainsi l'idée de la justice, avec ses caractères d'exigibilité et de positivité sociale, n'est point absente de la doctrine chrétienne. Mais qu'il s'agisse de la bienveillance et de la douceur dans les rapports personnels, qu'il s'agisse de l'aumône, qu'il s'agisse de la probité, qu'il s'agisse des devoirs civiques tels que les comportait l'organisation sociale de l'époque, douceur, charité ou justice, tous les devoirs sociaux ont nécessairement pour mobile efficace l'amour de l'être suprême, la volonté de soumission à ses lois. L'amour purement humain de la justice est un mobile illusoire : « Car enfin, s'il n'y avait point de religion, et que je n'eusse plus devant les yeux ce premier être qui me régit et me gouverne, je me regarderais moi-même comme ma fin, et, par un dérèglement de raison, qui deviendrait néanmoins alors comme raisonnable, je rapporterais tout à moi : mon intérêt, mon plaisir, ma satisfaction, ma gloire seraient mes divinités; et je prétendrais

1. *Traité de l'amour de Dieu* (O. de Malebranche, éd. J. Simon. Charpentier, 1846, t. I, p. 546).
2. Bourdaloue, *Sermon sur la Religion et la Probité*, O., t, I, p. 322.
3. Id., *Sermon sur l'aumône*, O., t. I, p. 174 et suiv.

avoir le droit de leur sacrifier toutes choses : pourquoi? parce que je ne verrais plus rien au-dessus de moi, ni hors de moi, de meilleur que moi[1]. »

C'est à tort qu'on se figurerait que la primauté absolue du rapport de l'homme à Dieu ôtât leur réelle importance aux rapports sociaux, que le monachisme contemplatif, que la rébellion anarchiste fussent des conséquences nécessaires de la doctrine chrétienne. La vérité, c'est que la doctrine chrétienne, surtout dans la forme catholique, tend effectivement à une organisation sociale dominée par l'idée de Dieu : la vraie société du chrétien, c'est l'Église, qui très normalement aspire à régir tout l'ensemble des rapports sociaux, et par là se trouve historiquement tantôt en accord, tantôt en conflit violent avec les sociétés laïques, selon qu'elles acceptent ou rejettent sa tutelle[2]. Ceci admis, il faut reconnaître que l'importance des rapports humains n'est nullement méconnue dans la doctrine. L'humanité de Jesus-Christ, son sacrifice pour la rédemption des hommes divinise effectivement l'espèce humaine, en fait un objet de respect et des plus hauts devoirs. La société humaine apparaît, dans la doctrine chrétienne, comme le moyen par excellence de l'union de l'homme à Dieu, au *Père* : l'âme, qui poursuit l'idéal divin, en trouve dans les rapports humains le mode unique de réalisation immédiate. L'établissement sur terre d'un certain ordre de justice et de charité est à la fois l'anticipation imparfaite et le moyen nécessaire du Royaume éternel de Dieu : « La charité ne doit jamais finir[3]. »

En résumé la doctrine traditionnelle donne effectivement leur place aux devoirs sociaux. Sa caractéristique est de les rattacher de la façon la plus réelle et la plus étroite au rapport central de l'âme à Dieu ; c'est par là qu'elle prétend *édifier* la moralité sociale dans l'esprit individuel. Intérêt du salut, finalité divine de la société humaine, anticipation du Royaume des Cieux, imitation christique, autorité de la société ecclésiastique, ces motifs divins, distincts des motifs naturels, tous réductibles à l'intérêt pris au sens large (appétits et affections naturelles), produisent le désintéressement, en réagissant contre

1. Bourdaloue, *Sermon sur la Religion et la probité*, O., t. I, p. 324 b.

2. La société ecclésiastique, principalement dans la religion catholique, est une source d'*autorité*, une force de compression jugée nécessaire pour établir et maintenir la moralité dans l'âme humaine : les devoirs envers l'Église (société par excellence) sont étroitement liés aux devoirs proprement moraux.

3. Saint Paul, I, *Cor.*, 13.

un fond permanent d'égoïsme individuel, qui résiste aux obligations sociales strictes, comme aux préceptes de bonté et d'activité généreuse.

*
* *

Venons maintenant aux formes laïques de doctrine éducative, qui toutes tendent à déterminer directement, par monstration ou démonstration, l'individu à pratiquer les devoirs sociaux.

Dans la majorité des manuels élémentaires et des classes primaires les devoirs de justice et de charité sont définis et affirmés comme dictés par la conscience, et cette affirmation consolidée de quelques arguments d'intérêt personnel. De la croyance à la valeur persuasive de ces arguments je prends pour témoignage le plaidoyer ardent et loyal de M. Jacob en faveur de la valeur éducative de la morale laïque[1]. L'admonestation qu'il adresse, à titre d'exemple, à un écolier pour le détourner de la violence, peut se résumer ainsi : *si on trouve mauvais de subir la violence, il ne faut pas la faire subir*; et il ajoute : « Est-ce que de semblables paroles, qui vaudraient contre toute forme d'injustice, sont d'une évidence incomplète ou nulle[2]? » Pour développer la bonté, il suffit, pense-t-il, de la fortifier par des raisons de prudence pratique : « La bienveillance ne s'accorde-t-elle pas presque toujours avec la prudence ou, en d'autres termes, ne répond-elle pas d'ordinaire à l'intérêt bien entendu? »

Je ne nie pas que nous n'usions souvent, envers nos enfants, de ces raisonnements à demi justes, auxquels l'irréflexion, la confiance enfantine, notre autorité procurent une certaine action. Mais je ne me dissimule pas et leur très faible portée, et même, s'ils devaient prendre assez de fixité dans l'esprit pour y développer leurs effets logiques, — leur danger. L'argument contre la violence est sans valeur. Si l'écolier s'y arrête assez pour réfléchir, il comprendra sans peine qu'autre chose est subir la violence, autre chose la faire subir, qu'on peut fort bien juger cela mauvais et ceci agréable : cette distinction pratique est courante et non sans quelque vérité. Dira-t-on après l'évangile que celui qui use de violence attire sur lui la violence? L'affirmation, au point de vue des rapports pratiques

1. M. Jacob, *Pour l'École laïque*, conférences populaires, préface de F. Buisson, Paris, Cornély, 1899.
2. *Pour l'École laïque*, p. 57 et suiv.

individuels, n'est pas généralement exacte : en fait, ceux qui subissent la violence sont souvent les doux, à moins que leur puissance ne les protège; les violents sont généralement respectés dans la cour du collège et dans nombre de cas de la vie de relations. L'argumentation en faveur de la bienveillance ne tient pas mieux à l'usage pratique. Dire que la bienveillance s'accorde presque toujours avec la prudence, c'est assurément encourager à la prudence, qui se trouve par là même élevée à la dignité d'une fin dont la bienveillance serait un moyen; mais c'est du même coup nous encourager à nous départir de la bienveillance, dès que notre intérêt y sera opposé; et vraiment le sens pratique vulgaire n'a aucun besoin d'un tel encouragement. Si l'on distingue entre l'intérêt apparent, et un *véritable intérêt*, qui serait constamment d'accord avec la bienveillance, certes je tombe d'accord. Mais alors ne dites pas à l'enfant que la bienveillance s'accorde avec la prudence, il y a équivoque; dites-lui que le désintéressement est son intérêt suprême, et trouvez le moyen d'enfoncer cette croyance au plus profond de sa volonté. Mais pour y parvenir il ne suffit pas de l'assurer que tel est le dictamen de sa conscience : cette assertion ne répond à aucune expérience immédiate, et est dépourvue de sens pour quiconque ne l'interprète pas à l'aide d'une théorie philosophique telle que la théorie kantienne de l'autonomie de la volonté.

J'entends bien que ces raisonnements imparfaits, ces appels à l'utilité individuelle ne sont, dans la pensée de M. Jacob, que des adaptations de la doctrine à l'esprit enfantin, incapable de science et de philosophie. J'ai eu précédemment l'occasion de montrer que la préoccupation de se mettre à la portée des enfants est très d'accord avec la conception générale de notre morale laïque, pour laquelle l'essentiel est la *règle*, dont il s'agit de faire admettre par l'esprit la valeur : proposons d'abord des mobiles intellectuels accessibles à l'intelligence enfantine, plus tard nous développerons les « vraies raisons ». Nous avions montré aussi que tout opposée est la méthode de la doctrine traditionnelle pour qui l'essentiel est non la règle, mais la préparation de l'esprit à la recevoir, préparation qui ne saurait avoir un caractère provisoire, puisqu'elle doit édifier un état définitif.

Mais passons maintenant des adaptations élémentaires aux *vraies raisons*. Il y a lieu d'examiner successivement l'enseignement des devoirs sociaux dans deux types principaux de doctrines : le type

rationaliste et le type sociologique. Je crois pouvoir donner une idée adéquate du type rationaliste en l'étudiant dans deux excellents ouvrages pédagogiques, respectivement destinés à des publics écoliers différents, et rédigés dans un esprit pratique par de vrais philosophes et des éducateurs expérimentés : les *Éléments de morale* de M. P.-Félix Thomas, à l'usage des classes secondaires de quatrième et de troisième [1], et le livre de M. Jacob, intitulé *Devoirs* [2], résumant son enseignement donné à Fontenay-aux-Roses.

Les deux ouvrages ont un double caractère éclectique et analytique. Dans l'ouvrage de M. Thomas les devoirs sociaux sont d'abord présentés aux élèves de quatrième comme répondant à des *sentiments* naturels à l'homme, propres à la nature humaine, sources d'effets heureux, d'ordre, de paix et de joie. — Certes il est excellent d'attirer ainsi l'attention sur la réalité et les bons effets de nos sentiments altruistes. Mais si réelle que soit la bonté, la malignité, la dureté de cœur sont réelles aussi, et singulièrement plus communes. Pour que l'altruisme s'affirme en loi de l'action, il faut qu'il cesse d'être une simple disposition plus ou moins développée, qu'il devienne capable de surmonter les tendances opposées et les expériences contraires. Les effets intérieurs de la bonté ne sont éprouvés et appréciés que par l'être dont la nature a déjà consciemment franchi la barre de l'égoïsme; où cette expérience manque encore, l'éloge des sentiments désintéressés apparaît bien verbal, et est peu capable d'agir de façon efficace : l'esprit approuve, le cœur ne suit pas. Quant aux bons effets sociaux de ces sentiments, il est clair qu'ils ne frappent que quiconque a déjà une volonté réelle du bien social.

Au reste les raisons sentimentales ne servent en quelque sorte que d'introduction à la morale sociale de M. Thomas, et, dans le cours de troisième, il cherche aux devoirs sociaux un fondement intellectuel plus résistant dans la notion de *solidarité* et de *dette sociale*, telle à peu près que l'expose M. Léon Bourgeois, dans un livre dont l'influence considérable a fort contribué à orienter la pédagogie morale dans le sens de la recherche de principes homogènes et concrets [3]. Cette théorie de la dette, extrêmement ingénieuse, a été l'objet de discussions non moins ingénieuses, que je ne prétends pas ici rou-

1. P.-Félix Thomas, *Éléments de morale, classes de Quatrième A et B*, Alcan, 1904; *classes de Troisième A et B*, Alcan, 1906.
2. B. Jacob, *Devoirs*, E. Cornély, 1908.
3. Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Alcan, 1900.

vrir. Mais du point de vue purement pratique, l'assimilation du devoir social à une dette juridique, lors même qu'elle réussirait à se faire accepter pleinement par l'esprit, ne saurait communiquer au devoir une puissance supérieure à celle d'une obligation juridique, dépourvue de sanction, dépourvue aussi d'ayants droit pour présenter la réclamation et donner quittance ; et ce n'est pas beaucoup dire [1].

Aussi M. Thomas ne s'en tient-il pas exclusivement au point de vue du fait de la solidarité. Il donne à sa doctrine sociale un couronnement purement rationnel : « Pour bien comprendre nos devoirs de justice, il ne suffit pas de voir en nos semblables des créanciers dont nous sommes les débiteurs, ou de simples associés réunis en vue d'un intérêt commun ; il faut voir surtout en eux d'autres nous-mêmes, dont la personne égale la nôtre en dignité, est, au même titre, respectable et sacrée [2]... » On reconnaît ici la doctrine kantienne de la dignité de la personne humaine. J'ai eu précédemment l'occasion [3] de formuler des critiques sur l'usage éducatif du kantisme, transposition rationnelle profonde de la doctrine chrétienne, hautement intéressante et instructive pour le philosophe qui cherche une harmonie satisfaisante de ses spéculations et de son activité pratique, mais dont il ne reste, réduite aux proportions exigées par la pratique éducative, qu'un vocabulaire de termes abstraits, dénués de tout contenu pour quiconque n'a pas déjà une vie morale fortement constituée et une culture philosophique suffisante. Je crois pouvoir me dispenser de développer encore cette critique au sujet des devoirs de justice et de charité.

En somme, la force déterminante de sa doctrine des devoirs sociaux, M. Thomas la demande à une analyse de divers mobiles distincts qui doivent nous incliner à les remplir. Aucun de ces mobiles, pris séparément, ne nous a paru doué suffisamment d'une telle puissance. Dira-t-on que ce que chacun ne peut, tous ensemble en sont capables, que la conviction entrant par diverses portes dans l'esprit, y fait masse en définitive, de telle sorte qu'elle entraîne l'action? C'est psychologiquement faux ; une foule de raisons, approuvées par l'esprit au moment où il s'y applique, ne tiennent pas au moment de l'action contre une représentation forte. Je prie qu'on

1. Cette critique est excellemment présentée dans l'ouvrage de M. Paul Bureau, *La Crise morale du temps présent*, Paris, Lethielleux, 1907.
2. *Éléments de morale*, classes de Troisième, p. 35.
3. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1908.

se reporte à notre analyse des conditions d'efficacité de l'idéation pratique[1] : la doctrine qu'on vient d'examiner est bien loin d'y satisfaire. Analyse des sentiments de bonté et de justice, intérêts de coassociés, dette sociale, idée kantienne de la dignité humaine, aucun de ces éléments, pris à part, ne rencontre une puissance d'action forte et constante; et, si plausiblement qu'ils soient exposés, tous ensemble ils ne forment pas un système cohérent d'idées motrices; loin de là, chacun des éléments idéaux retenant une part d'attention et d'intérêt, aucun n'est capable de prendre la valeur dominatrice qui l'élèverait au-dessus de la foule des idées et des impulsions, en ferait un centre d'attraction dans la vie psychique et un principe réellement actif de la conduite.

Cette même méthode analytique, qui caractérise très particulièrement notre morale laïque, nous la retrouvons dans l'exposé magistral fait par M. Jacob des fondements des devoirs de justice, dans un livre où il ne se met plus à la portée des petits de l'École communale, mais où, s'adressant à de futures éducatrices, il donne évidemment le fond de sa pensée sous la forme qu'il juge la plus adaptée à la fonction éducative[2]. — La notion de justice a son origine : 1° dans le sentiment personnel, égoïste de *revendication de la liberté pour soi*; 2° dans le sentiment de *sympathie*, qui s'ajoute au premier et nous fait désirer pour les autres un avantage que nous apprécions pour nous-mêmes; 3° dans la *raison*, « qui me montre qu'en réclamant pour chacun toute la liberté compatible avec l'égale liberté des autres, je pose la condition la plus favorable au maintien d'une société dont tous les membres sont des unités conscientes, et la seule condition sous laquelle je puisse faire accueillir par le plus grand nombre le vœu de liberté que je forme pour mes amis et moi[3] »; il faut d'ailleurs noter qu'à cette liberté d'autres biens excellents font escorte : en outre de l'utilité matérielle qu'indirectement, mais sûrement, la justice procure, la vie la plus haute de l'intelligence, du cœur, de la volonté ne peut fleurir que dans une société juste; enfin un intérêt indépendant de toutes circonstances extérieures est immédiatement assuré au seul juste : la paix intérieure, effet de l'accord avec soi. 4° Une deuxième voie rationnelle, conduisant à la notion de justice, est ajoutée par M. Jacob à la précédente :

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1908.
2. Jacob, *Devoirs*, E. Cornély, 1908, VIII, p. 187 et suiv.
3. *Devoirs*, p. 193.

c'est la considération kantienne de l'*égale dignité* de tous les êtres doués de raison.

Dans toute cette analyse dialectique, dont je ne discute pas la valeur théorique, et dont je regrette de ne pouvoir faire sentir ici la pénétrante délicatesse, où est le contact avec l'activité pratique? — Si je mets à part la deuxième voie rationnelle, je n'aperçois qu'une seule force active qui soit directement touchée : c'est l'intérêt individuel, égoïste ou sympathique, dont l'auteur a soin, un peu arbitrairement, d'isoler la revendication de la liberté, la recherche des jouissances les plus hautes, les plus spirituelles, intérêt auquel on promet, dans une société juste, les meilleures conditions de satisfaction. Mais ce plaidoyer devant l'intérêt individuel en faveur de la moralité sociale est élégamment réfuté par tous les personnages qui définissent plus exactement le bloc concret de l'intérêt personnel en exploitant la chose publique égoïstement à leur profit et généreusement au profit de ceux à qui s'étend leur sympathie. Ceux-là pourraient à juste titre retourner contre M. Jacob la phrase de Renouvier qu'il cite en faveur de la justice : « Si l'empire de la justice nous semble insuffisant pour le bonheur des hommes, c'est que nous sommes malheureusement privés de ce spectacle que la terre n'a jamais contemplé[1]. » Comme d'ailleurs le bonheur de la paix intérieure n'a rien de commun avec la recherche des intérêts propres, mais suppose au préalable que la justice soit absolument considérée et aimée comme une fin supérieure dont la seule recherche est déjà le plus grand des biens, il est clair que ce dernier mobile est lié indissolublement à la deuxième voie rationnelle de M. Jacob, qui seule donne accès à la justice voulue pour elle-même : il faut donc en définitive se rabattre sur la formule kantienne, résumé obscur où seules les âmes désintéressées et philosophiques reconnaissent et aiment l'expression rationnelle de la conception religieuse de l'égalité des hommes.

Dispersion des arguments éclectiques sans puissance individuelle et sans cohésion, obscurité des formules kantiennes non approfondies, voilà les causes d'infériorité pratique inhérentes aux principes rationnels des devoirs sociaux, tels que nous les trouvons exposés en d'excellents ouvrages d'éducation. Je désire toutefois qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée, qui n'est pas de dénier à

1. *Devoirs*, p. 206.

ces traités de morale toute valeur pratique. Présentés par de tels éducateurs, enrichis de leur science, soutenus par leur autorité morale et leur talent persuasif, les arguments qu'on vient de discuter prennent assurément une portée réelle et sont capables d'impression profonde sur des âmes préparées à les recevoir, sur des lycéens à l'esprit déjà ouvert et aux mœurs formées par une discipline familiale forte, sur une élite de jeunes filles instruites, vouées au travail de pensée, ennoblies par l'idée d'un apostolat à remplir. Mais quand de maître en maître la doctrine parvient à l'instituteur, qui s'adresse à des enfants dont elle sera la seule base intellectuelle de formation morale, qu'en reste-t-il? Des matériaux épars, peu résistants, mal préparés pour l'ajustage. Je dis que ces matériaux ne sont pas propres à former la charpente morale des âmes.

Dispersion et abstraction, ces défauts des doctrines rationnelles sont sensiblement évités dans les ouvrages récents qui utilisent pour le perfectionnement des doctrines morales le mouvement présent des études sociologiques. Dans ces ouvrages on remarque un effort des plus intéressants pour atteindre à l'unité et à la réalité concrète des principes en donnant pour centre à la doctrine l'idée de l'obéissance aux lois de la vie sociale, que l'analyse scientifique définit et où elle découvre la véritable origine de toute moralité. Il est donc tout à fait capital, pour apprécier la valeur de pareilles doctrines, de se rendre compte de la façon dont elles atteignent à l'aide du mobile social la volonté individuelle.

Développer la volonté de coopération sociale est le souci permanent auquel est due la réelle unité d'inspiration, et aussi, en un sens que nous préciserons tout à l'heure, la réelle valeur pratique du manuel élémentaire récemment publié par M. Payot : *La Morale à l'École*[1]. La *civilisation*, c'est-à-dire la somme immense du *progrès social* accompli depuis l'humanité primitive jusqu'à notre temps : voilà l'objet sur lequel l'auteur s'efforce d'attirer l'attention, l'admiration de l'enfant, la représentation motrice dont il prétend imposer l'hégémonie à sa volonté. Le moyen de servir le progrès, c'est la coopération. La volonté de coopération, c'est la justice même; et M. Payot a soin de marquer la coïncidence de ces vues sociologiques et de la notion kantienne du juste : ce qui peut être

1. Jules Payot, *La Morale à l'École*, A. Colin, 1908.

érigé en loi universelle; car la qualité exigée des actions par cette définition représente la condition même de la vie sociale[1].

Je rends hommage à l'ingéniosité, à la simplicité et à la cohésion systématique de ce thème doctrinal. — Mais à quelle puissance psychique la doctrine de M. Payot va-t-elle lier l'idée de la civilisation, du progrès social?

Je ne crois pas donner une idée inexacte de la doctrine, en disant que, d'une façon générale, la force pratique qu'elle met en œuvre, c'est l'intérêt individuel, j'entends par là le désir des avantages extérieurs et personnels. Les avantages de la civilisation, développés avec abondance, présentés avec une simplicité familière, un peu rude, très propre à saisir, à entraîner l'imagination enfantine, ce sont des avantages d'ordre matériel. L'horreur, la misère des temps barbares, la sécurité, le confort, les facultés matérielles et intellectuelles de jouissance du temps présent, voilà l'antithèse saisissante sur laquelle est captivée l'attention de l'enfant.

Il est curieux de remarquer les détours ingénieux dont use l'auteur pour exciter l'intérêt individuel au profit de l'activité de coopération sociale. — La justice est définie comme la condition des intérêts de tous. Mais, dans le développement, on tourne de manière à nous faire haïr l'injustice comme chose dont nous souffrons nous-mêmes : tout injuste est *notre* ennemi[2]. Même procédé dans le développement de la notion de solidarité, dont la découverte est donnée comme la plus importante découverte morale du siècle. Or cette solidarité est simplement définie comme la répercussion de nos actes sur les autres hommes[3], et l'auteur nous invite à nous bien rendre compte de cette répercussion et à agir en conséquence; mais dans les exemples, c'est le plus souvent la répercussion sur nous des actes des autres qui est présentée à l'esprit : pour nous faire haïr la paresse, on nous représente que *nous* avons à payer pour entretenir les paresseux dans les asiles et les prisons; contre l'ignorance on invoque le préjudice que *nous* cause la culture arriérée pratiquée par les paysans[4]; plus loin on met en lumière les avantages de la mutualité, cette précieuse utilisation de la solidarité[5]. — Enfin au sujet de la charité, après nous avoir soigneusement mis en garde contre les façons

1. *La Morale à l'École*, p. 129, art. 227.
2. *Ibid.*, p. 130, art. 228.
3. *Ibid.*, p. 156, art. 290 et 291.
4. *Ibid.*, p. 158, art, 295, 296.
5. *Ibid.*, p. 161, art. 304.

défectueuses de pratiquer cette vertu, on nous donne comme idéal de sa bonne mise en œuvre l'organisation municipale, obligatoire pour les citoyens, de la bienfaisance à Elberfeld (Province Rhénane) : idéal qui me paraît peu propre à exciter dans l'âme l'ardeur de dévouement fraternel.

Dans ces divers développements, j'entends clairement une invitation à bénéficier intelligemment des lois de la solidarité, à servir la politique d'améliorations sociales dans la mesure où ces améliorations et cette politique nous seront avantageuses, à obtenir des autres le maximum de service social. Mais je ne saisis aucune idée de nature à faire naître un dévouement intime à la chose publique, primant les intérêts individuels.

Je ne dénie point l'efficacité pratique à cette doctrine sociale. Je reconnais que c'est en éducateur expérimenté, que M. Payot, résolu à mettre en œuvre chez l'enfant une force pratique réelle, fait appel à l'intérêt individuel et cherche à mettre cette force au service du progrès moral. Mais je pense que cette force n'est pas de celles qu'il importe d'éveiller et de nourrir en nous. Je pense qu'il est possible de la faire servir à un certain progrès social, mais étranger à la volonté morale, étranger à la générosité des âmes, sans laquelle ce progrès est vain. Je pense que l'appel à l'intérêt individuel rencontre effectivement une disposition caractéristique de l'activité contemporaine, mais une disposition contre laquelle c'est la fonction même de la morale, c'est sa tâche urgente de réagir. Le progrès social est allègrement voulu par la masse en tant qu'il promet l'immédiat avantage de la masse : hygiène individuelle, mutualisme, pacifisme, solidarité de classe en vue d'avantages communs et prochains, réforme démocratique de l'impôt, réduction du service militaire, etc., toutes ces idées progressives sont adoptées et mises en œuvre avec une généralité croissante. Cependant à ces acquêts réels ne paraît en rien correspondre le progrès du désintéressement, du dévouement social, sans lequel la vie sociale, en dépit des améliorations législatives et matérielles, est sans ressort et sans beauté. Il ne paraît pas que le moment actuel de notre civilisation soit caractérisé par un progrès sensible de la moralité politique ; la corruption électorale, gouvernementale, administrative ne semble pas être en voie de rétrocession. Le mouvement, d'une si haute importance sociale, du syndicalisme ne semble pas, vu du dehors, manifester des valeurs morales supérieures. Il ne semble pas que du point de vue syndica-

liste la notion d'intérêt social soit entendue autrement que comme collection d'intérêts individuels dont chacun utilise intelligemment pour soi la force de solidarité : de là l'importance de la notion de classe, l'exigence des résultats immédiats, c'est-à-dire des avantages matériels dont les syndiqués puissent personnellement profiter, l'indifférence, au moins provisoire, aux intérêts sociaux non égalitairement collectifs. Bien loin d'être propre à la classe ouvrière, l'exclusif souci des bénéfices immédiats est tout à fait général dans notre société, où l'*arrivisme* est un mal généralisé, devenu l'objet d'une sorte de tolérance qui ressemble à une reconnaissance de légitimité. La crise tout à fait générale de la natalité est un symptôme peu équivoque de cette défaillance du dévouement social, qui coexiste avec un développement réel de l'esprit de progrès politique, économique, social, et avec l'adoucissement des mœurs.

C'est ce progrès seul que favorise la morale sociale de M. Payot, et avec lui la défaillance morale dont il s'accompagne ; une doctrine qui, contrairement aux vues de son auteur, mais par l'effet naturel du système d'idéation qu'elle propose, produit de tels effets, manque certainement son but.

Le défaut radical, que je viens de signaler, est évité dans les *Leçons de morale* de MM. Rey et Dubus[1]. Ici la solidarité morale est nettement distinguée de la solidarité naturelle ; celle-ci n'est que le fait des liaisons réciproques qui unissent tous les hommes, celle-là est « le lien qui unit tous les hommes de bonne volonté, conscients de vouloir réaliser le bien[2] ». C'est la bonne volonté sociale, c'est la volonté désintéressée de coopération, qui utilise pour l'accomplissement du bien social les lois de la solidarité naturelle. — Nous revenons ici, sans équivoque, à la tâche réelle de la doctrine morale. L'ouvrage reste d'ailleurs rigoureusement fidèle à la distinction posée, en s'interdisant, avec une louable constance, tout appel aux forces égoïstes d'action.

Mais par quels moyens atteint-il et meut-il cette *bonne volonté sociale* dont il reconnaît l'originalité pratique ?

Le moyen utilisé, c'est la description de l'évolution sociale comme tendant au développement de la solidarité morale, c'est l'affirmation du *progrès moral* ; la fraternité serait un résultat naturel d'évolution,

1. Rey et Dubus, *Leçons de Morale*, H. Paulin, 1906.
2. *Ibid.*, p. 161.

c'est vers son épanouissement que tendrait le prolongement de la courbe évolutive[1].

Pour que la doctrine atteigne son but, il faut et il suffit que l'idée de progrès moral ait effectivement la puissance motrice qui lui est demandée. Pour nous rendre compte, autant que possible, s'il en est ainsi, il faut avant tout préciser cette notion. — Qu'est-ce au juste que ce *progrès moral* dont on nous affirme le parallélisme aux divers progrès de la civilisation? Consiste-t-il en un accroissement de la faculté individuelle de désintéressement, de dévouement social? Je ne pense pas que les auteurs, soucieux de s'appuyer toujours sur des vérités établies de façon positive, l'aient entendu ainsi; l'affirmation serait tout au moins hasardeuse et discutable. Il est constant que, du fait de l'évolution sociale, de nouvelles formes du devoir sont proposées à l'individu. Mais la vertu par laquelle il accepte et accomplit ces devoirs ne demeure-t-elle pas sensiblement la même? N'est-il pas inexact d'affirmer qu'elle s'accroisse en intensité en même temps que les devoirs se modifient par leur rapport à un état social plus perfectionné? Qu'est-ce que la vertu d'un Décius, d'un Régulus? N'est-ce pas leur préférence héroïque du bien de la collectivité aux biens qui ne leur sont que personnels, aux plus chères douceurs de la vie et à la vie même? Le dynamisme moral n'est-il pas sensiblement le même dans ces cas et dans les cas de dévouement professionnel moderne du conducteur de vaisseau ou de train, du médecin, de l'éducateur, du secrétaire de syndicat, etc.? Affirmerait-on que cet esprit de désintéressement est accru en intensité dans la société moderne? Saint Martin a moins fait assurément pour les pauvres, en coupant son manteau, que ne fait aujourd'hui, par d'autres moyens, un bon directeur de l'assistance publique : cela signifie-t-il un accroissement dynamique de la faculté de dévouement charitable? Non, mais un simple changement du contenu du devoir : le directeur n'est plus requis de couper son manteau. Il est peu conforme à l'esprit scientifique d'opposer *moralement* l'homme d'autrefois à l'homme d'aujourd'hui, de l'accabler d'une pitié méprisante pour sa rudesse et sa barbarie, de nous estimer pour des vertus qui ne nous coûtent guère. Il est injuste de dénigrer notre berceau et de nous enorgueillir de l'âge adulte. La vertu humaine n'est pas produite, au cours des siècles, par un effet

1. *Leçons de Morale*, p. 176 et suiv.

de génération spontanée; elle est dans l'énergie de la semence, comme dans l'activité avertie de l'âge mûr. Cette activité, il faut lui garder et lui renouveler sa force d'enthousiasme, et non la féliciter de sa maturité [1].

Le progrès moral, positivement défini, c'est donc exclusivement le perfectionnement des règles sociales plus favorables à la masse des membres de la société, mieux adaptées aux intérêts de tous. Mais, la notion étant ainsi réduite à cette signification précise, la connaissance positive d'un tel progrès moral est-elle pour l'individu une incitation déterminante à collaborer de façon désintéressée au progrès de justice, ou bien seulement à en profiter et à collaborer dans la mesure seulement où son intérêt personnel y trouve son compte?

Je ne doute pas que la connaissance de la réalisation sociale progressive de l'idéal de fraternité ne soit un adjuvant précieux pour l'esprit de fraternité, qu'elle rassure, qu'elle préserve du découragement de l'effort inutile. Mais l'idéal de fraternité est antérieur dynamiquement à sa réalisation sociale; en fait il s'est alimenté, il s'alimente à d'autres sources que la contemplation du progrès social réalisé. La faculté de s'oublier soi-même en tant qu'individu limité a été constamment soutenue par une idéation indépendante du perfectionnement des mœurs sociales : divinisation de la patrie, idéal d'honneur héroïque, commandement et exemple divin, toujours l'idée d'une finalité supérieure aux faits, qu'elle soit d'ailleurs transcendante ou plus ou moins immanente à la nature sociale, sert d'appui au dévouement social; c'est à une telle finalité que volontairement s'unit et se subordonne, sans retour sur soi, la volonté individuelle. L'idée de cette finalité n'est aucunement suppléée par celle d'une réalisation progressive du droit. Je vais plus loin : l'effet utile, que j'ai reconnu, de l'idée même du *succès* du progrès social, de sa réalisation inéluctable, est contre-balancé par une efficacité contraire : si la misère est moindre, si les faibles, devenus forts par le groupement, poursuivent par eux-mêmes la conquête de l'égalité, y a-t-il lieu de se dévouer encore? Le dévouement est-il encore requis quand le jeu naturel des forces intéressées paraît devoir

1. Il n'est pas sans utilité, pour bien juger de la question du progrès moral, de la rapprocher de celle du progrès artistique, dont le caractère n'est pas douteux : il y a évolution constante des formes d'art, rapport constant de ces formes à l'ensemble des formes sociales : il n'y a aucun progrès continu de valeur d'art proprement dite, de force expressive : l'art de l'antique Égypte est différent de l'art grec ou de l'art moderne; il n'est certes pas moindre.

atteindre le but même où tend l'effort fraternel? Sans doute l'idée de la courbe future de l'évolution est de nature à encourager le dévouement social qui cherche emploi, à préciser ses modes d'application; elle est impuissante à le susciter; elle risque, s'il est débile, de l'endormir en lui suggérant qu'il est bien suppléé par le mouvement spontané de la vie sociale.

Au surplus il est permis de demander si l'inspiration réelle de la morale sociale qu'on vient d'examiner ne serait pas l'idée et l'amour d'une finalité supérieure, tout à fait semblable à celle dont nous venons d'exposer le rôle moteur. Seulement les auteurs maintiennent derrière le voile l'idéal et la croyance, et se bornent à faire paraître leurs effets en proclamant la valeur morale d'une évolution sociale dont ils veulent présenter seulement la constatation positive. Ils supposent acquise déjà chez leurs disciples comme en eux-mêmes la volonté du bien social : « *A tous les esprits réfléchis, à tous les honnêtes gens soucieux de réaliser les aspirations de leur raison et d'être les collaborateurs patients mais résolus de l'amélioration sociale*, la morale donne des règles valables d'émancipation et de perfection[1]. » C'est fort bien dit, et je ne doute pas de la valeur de leur effort pour la détermination et l'exposition de ces règles. Seulement de leur morale est absente la préoccupation qui est essentielle au point de vue éducatif : fournir un soutien idéal à cet état d'esprit et de cœur si rare, qu'ils décrivent comme celui des êtres capables de recevoir utilement leur enseignement.

Ce finalisme inavoué n'est pas propre au manuel dont nous venons de nous occuper. Pour se rendre compte comment l'adaptation à l'usage moral des études positives de sociologie tend à restituer à la société la valeur absolue de finalité supra-individuelle qui, dans le système traditionnel, en fait pour la volonté un objet supérieur de foi et d'application morale, il est très intéressant d'examiner de ce point de vue les *Études de morale positive*, à la fois subtiles et vivantes de M. Belot[2]. L'apport original de cet ouvrage, si je l'entends bien, est précisément de rétablir dans la conception sociologique de l'activité morale la notion de finalité, dont il tâche de fournir une expression positive et concrète, afin de la substituer, comme principe régulatif et moteur, à la notion d'évolution historique et

1. Rey et Dubus, *Leçons de morale*, p. 172.
2. G. Belot, *Études de morale positive*, Alcan, 1907.

d'opérer par ce moyen non la conciliation au sens éclectique, mais la convergence réelle des courants rationaliste et sociologique de notre morale contemporaine. La sociologie comprend, comme un élément essentiel de son objet, les *fins humaines*. Le donné social, dont elle cherche à déterminer les lois et la direction évolutive, est à tous moments, et de plus en plus au fur et à mesure du progrès intellectuel, modifié, déterminé par le vouloir conscient, par la raison humaine. Ce qu'une morale sociologique doit donc fournir, ce sont des *fins d'utilité sociale*. Est moral, ce qui est socialement utile. Ce qui est socialement utile est l'objet du *vouloir essentiel de l'humanité*. Il suffit donc de faire concevoir concrètement à la raison l'utilité sociale d'une action, pour en établir la valeur morale, l'accord avec la finalité naturelle de l'esprit, avec la direction de la volonté. — On sent ici que l'idée du progrès social se détache de la base fournie par l'analyse sociologique, pour devenir un véritable idéal humain à la formation duquel sont seulement employées les données de l'expérience positive.

Mais comment le progrès social devient-il un objet idéal de la volonté humaine? Comment M. Belot constate-t-il, ou réalise-t-il la motricité effective de l'idée d'utilité sociale? Cette question que nous avons déjà rencontrée plus haut, à propos de la question du suicide[1], il faut maintenant chercher la solution générale qu'elle reçoit dans la doctrine de M. Belot.

Cette solution n'apparaît pas très clairement dans l'ouvrage, et il semble bien que l'auteur ne juge pas opportun de la donner de façon expresse. Fortement attaché à la tradition première de notre morale laïque, il paraît admettre volontiers comme un postulat, comme une certitude immédiate, que la simple représentation des devoirs à la pensée en impose l'accomplissement à la volonté. Seulement au lieu de l'expression traditionnelle, très simple et très générale, des devoirs, il préconise une représentation très précise des formes pratiques des devoirs particuliers, de l'application concrète des devoirs, mettant en lumière leur valeur d'utilité sociale. C'est ainsi que nous apparaît sa conception de l'enseignement moral dans l'enquête sur l'*Éducation morale dans l'Université*[2].

Cependant, par cela même qu'il attribue à la notion d'utilité

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1907.
2. *L'Éducation morale dans l'Université*, Paris, Alcan, 1901, X, p. 113 et suiv.

sociale une valeur pratique éminente dans l'enseignement moral, il n'échappe pas au besoin de justifier cette valeur en établissant le rapport de la notion d'utilité sociale à la volonté humaine. La société est réellement une fin pour la volonté individuelle. Mais en quel sens, comment est-elle une fin? Est-ce que nous découvrons en elle une finalité supérieure aux fins individuelles? Est-ce que le sentiment de l'insuffisance de la vie individuelle à trouver en elle-même sa raison d'être et sa satisfaction entraîne l'individu à lier, à subordonner son existence à une existence supérieure, dont seule la finalité est capable de répondre à son véritable désir? Nous retournerions ainsi par la voie sociologique au point de vue de l'idéation religieuse. Telle n'est assurément pas la volonté de M. Belot, et pourtant on est si naturellement entraîné en ce sens par le mouvement de sa pensée, qu'il a dû lui-même, comme nous allons tout à l'heure le montrer, réagir contre cet entraînement. La société qui est une fin pour la volonté, c'est la société idéale, où se réalise la Justice par la répartition précise des choses et des fonctions, la Charité par la forme la plus haute de l'amour mutuel, qui ne peut régner qu'entre des êtres réciproquement respectueux de leurs autonomies personnelles; c'est la société des consciences qui se pensent les unes les autres[1]. Nous sommes ici bien près du Royaume des Cieux. N'est-ce pas la supériorité intrinsèque de ces fins sociales qui établit de l'individu à la société le même rapport de subordination et d'amour qui existe du croyant à Dieu? — Non, M. Belot se défend absolument de diviniser la société ou de la proposer comme une fin supérieure en soi à la conscience individuelle[2]. L'individu veut la société, c'est là pour M. Belot, sinon un fait, du moins le résultat d'une *induction sociologique*, établissant que l'utilité sociale est l'objet du *vouloir essentiel* de l'humanité[3]. De plus la réflexion justifie ce vouloir, puisque nous comprenons que la vie en société est la condition de toutes les activités et de toutes les fins humaines, quelles qu'elles soient : la société devient fin suprême parce qu'elle est moyen universel[4].

Avec cette interprétation de la finalité sociale, nous retombons

1. *Étude de morale positive* (Esquisse d'une morale positive, §§ 30, 31, p. 510, 511).
2. *Ibid.*, *ibid.*, § 25, p. 504, et § 27, p. 505).
3. *Ibid.*, § 7, p. 490, et § 26, p. 505.
4. *Ibid.*, § 27, p. 505, 506.

dans les équivoques des formes doctrinales précédemment examinées, et nous nous heurtons aux mêmes raisons psychologiques d'impuissance pratique.

Quelle est d'abord la signification psychologique de ce vouloir essentiel qui aurait pour objet les fins sociales? Ce vouloir, nous dit-on, est décelé par une induction sociologique, et cette induction prenant pour point de départ « l'ensemble des jugements unanimement caractérisés comme moraux dans le milieu où ils sont admis[1] », établit que ces jugements ont un objet social et une norme sociale. Mais comment passe-t-on de là à l'affirmation d'un *vouloir essentiel*? Un vouloir est un terme psychologique dont le sens est bien défini; je ne vois pas du tout comment l'observation sociologique des règles morales peut conduire à l'affirmation d'un fait psychologique tel qu'un certain mode de la volonté. La constitution progressive des règles morales, de la socialité, ne pourrait-elle pas résulter pour partie au moins des actions et réactions des intérêts individuels en lutte, des contraintes créant des habitudes pratiques, sentimentales, intellectuelles, pour partie aussi du besoin que mettent en lumière les phénomènes religieux, besoin pour l'individu d'unir sa vie passagère à une finalité supérieure et permanente, besoin qui, en fait, a été historiquement utilisé pour renforcer la contrainte sociale? — Je ne vois qu'un jeu de concepts dans cette prétendue induction qui conclurait, d'un ordre de faits à un autre ordre bien distinct du premier, et ce prétendu vouloir, qui subjectivement pourrait s'ignorer ou se méconnaître lui-même, ne reçoit aucune détermination psychologique réelle et n'est autre chose qu'un postulat ou une hypothèse non vérifiée dans les faits, du même ordre que l'affirmation kantienne de l'autonomie de la volonté. Ce que les faits révèlent, si on les interroge directement, au lieu de les faire servir à un raisonnement dialectique, c'est : 1° la résistance plus ou moins énergique constamment opposée par les individus à la contrainte morale que la société leur impose; 2° le détour religieux constamment utilisé pour obtenir d'eux la docilité volontaire aux règles d'utilité sociale en rapportant ces règles à une existence absolument supérieure à l'individu, et en subordonnant la destinée individuelle à l'accomplissement de ces règles.

Voyons si la « justification rationnelle » du « vouloir essentiel »

1. *Etude de morale positive* (Esquisse d'une morale positive). § 11, p. 494.

nous fournira sur son existence et ses caractères psychologiques des indications plus précises. — Le vouloir du maintien et du progrès de la société se justifie « en tant que la vie en société apparaît, non comme une fin supérieure en soi (ce qui serait indémontrable... , mais comme la condition commune et globale de toutes les activités et de toutes les fins humaines quelles qu'elles soient [1] ». Est-ce un fait d'observation que l'individu veuille la satisfaction de toutes les activités et de toutes les fins de tous les hommes? Il serait difficile de le soutenir; il faut donc entendre que c'est la satisfaction de toutes les fins humaines en tant qu'elles sont ses propres fins, que l'individu poursuit par le moyen de la société. Voici donc ce que serait le processus psychologique du vouloir social : 1° je veux le développement de mes activités et fins individuelles; 2° je veux la société, condition nécessaire de ce développement; 3° je veux me conformer aux règles de morale, conditions nécessaires de la vie en société. — Qui ne voit que pour passer effectivement de la première détermination de la volonté à la deuxième, il faut que l'individu ait déjà retranché de ses fins individuelles toutes celles qui ne sont que des intérêts propres, en conflit avec ceux d'autrui, et se soit attaché à des intérêts supérieurs qui ne peuvent être satisfaits que dans l'accord universel? Mais alors nous voici loin des faits d'expérience; car ce travail de socialisation des fins, c'est précisément celui que les religions et les morales rationnelles s'efforcent laborieusement d'effectuer ou d'aider. Vous aurez grand'peine à persuader à un patron que sa volonté est d'accord avec l'évolution législative qui tend à détruire le patronat, si vous vous bornez à lui dire que cette évolution est une condition générale de la satisfaction des fins humaines, que goûteront les générations prochaines. Dans la mesure où ce patron résiste à l'évolution, il sauvegarde ses propres intérêts matériels et la forme actuelle de son activité, à laquelle il est passionnément attaché. S'il s'unit au mouvement qui tend à détruire sa situation privilégiée, c'est qu'il préfère l'intérêt social au sien propre, qu'il préfère à ses fins propres une autre finalité à laquelle il veut sacrifier ses intérêts individuels. Il en est de même de l'ouvrier qui accepte consciemment, sachant qu'il n'en tirera pas de profit matériel, la grève ruineuse et la misère, en vue d'un avenir d'harmonie sociale dont il ne jouira pas : c'est pur jeu de concepts de prétendre

1. *Esquisse d'une morale positive*, § 27, p. 505.

qu'il veut ces conditions sociales d'harmonie parce qu'elles sont des moyens : il ne peut les vouloir que s'il conçoit et veut la fin qu'elles préparent, que si cette fin a pour lui une valeur absolument supérieure, à laquelle il sacrifie toutes ses fins individuelles. — En somme le *vouloir essentiel de la socialité* n'est l'objet ni d'une induction valable, ni d'une observation psychologique réelle ; la socialité n'est voulue qu'en tant que l'individu se subordonne à une finalité supérieure à la sienne propre ; et un pareil état d'esprit n'est saisissable psychologiquement que dans l'analyse des états d'âme religieux, soit que ceux-ci se présentent sous la forme qu'ils prennent d'une religion positive, soit qu'on les reconnaisse, plus ou moins dissimulés, à travers les interprétations que les moralistes philosophes se donnent de leur propre foi. — Au point de vue de l'efficacité pratique, la doctrine si subtile, si compréhensive de M. Belot n'apporte, quand on la presse, rien de plus que les manuels examinés d'abord.

Cette finalité sociale valable en soi et absolument supérieure dont la morale sociale de M. Belot veut se passer, nous la trouvons fortement affirmée par M. Durkheim dans le résumé qu'il a donné de ses vues morales à la *Société française de philosophie*[1]. Si je ne m'arrête pas ici à l'examen de cette doctrine, c'est que, si l'esquisse théorique en a été magistralement tracée, elle n'est visiblement pas amenée au point où on pourrait la juger en tant que doctrine éducative, c'est que je ne saurais même affirmer si, dans l'esprit de son auteur, elle est ou non destinée à fournir les éléments d'une doctrine éducative. — C'est donc comme une simple opinion personnelle, qui peut fort bien être erronée, que j'énonce l'appréciation suivante : à mon sens, le jour où, dégagée d'un appareil scientifique qui n'est de mise que dans les traités et discussions théoriques ou dans un enseignement proprement philosophique, cette doctrine morale se convertirait en un instrument d'éducation morale, elle présenterait les caractères essentiels d'une doctrine religieuse et s'adapterait tout naturellement à la forme organique qui répond aux conditions psychologiques de l'action : elle rattacherait, par des moyens dont il ne m'appartient pas de préjuger, tout l'ensemble des devoirs à une autorité transcendante à l'individu, supérieure, sacrée, subordonnant à ses fins le vouloir individuel ; elle reléguerait au second plan les

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906.

justifications particulières et exclurait tout recours plus ou moins dissimulé à l'intérêt individuel.

Résumons-nous. Dans l'enseignement des devoirs proprement sociaux, objet principal de son application, non plus que dans les deux cas de morale familiale et individuelle précédemment examinés, notre morale laïque ne satisfait pas aux conditions d'efficacité posées par la psychologie de l'action. Soit qu'elle ait recours à des explications analytiques de divers ordres, dont la multiplicité même énerve le pouvoir, soit qu'elle se tienne à des principes généraux plus ou moins directement tirés du kantisme, irrémédiablement obscurs quand on les détache du système métaphysique où ils prennent leur sens, soit enfin que, avec une logique hardie, elle se détache de tout rationalisme d'origine religieuse et demande à la sociologie une unité doctrinale et une base rigoureusement positive; sous toutes ces formes, fidèle à la seule tâche de déterminer et justifier abstraitement des règles d'action, elle répudie comme vaine ou se montre impuissante à accomplir la tâche qui consiste à établir pratiquement le rapport de ses règles au dynamisme réel de la vie psychique : de sorte qu'en dernière analyse, malgré l'intention opposée de la plupart de ses auteurs, elle aboutit seulement à éclairer et à munir de prétextes et d'apparences morales l'intérêt individuel, entendu au sens étroit, c'est-à-dire la force active la plus superficielle, toujours en éveil à la périphérie de la vie psychique. Si je cherche la raison de ce tenace parti pris, dont l'effet est d'annihiler l'école en tant que facteur réel de la vie morale du temps présent, je ne la puis trouver ailleurs que dans ce fait que la tâche négligée est précisément celle dont plus ou moins heureusement s'acquitte la doctrine religieuse : la réaction contre le dogme au nom de la vérité nous a entraînés à nier en même temps que la valeur des idées religieuses et de leurs substituts métaphysiques, la réalité même de la fonction que ces idées remplissent dans l'activité pratique, au lieu de nous borner à leur chercher, pour l'exercice de cette fonction, des équivalents nouveaux.

Pour la production effective de la socialité morale, de la bonne volonté sociale, du désintéressement, comme pour celle de la résistance au désespoir, comme pour celle de l'acceptation volontaire de la discipline sexuelle, seule la doctrine traditionnelle fournit le mode d'idéation qu'exigent les données positives de la psychologie.

Ce mode d'idéation s'impose à toute doctrine éducative, et l'enseignement laïque doit, sous peine de renoncer à la fonction éducative, en fournir une adaptation nouvelle, d'accord avec les conditions présentes de la vérité[1].

J. DELVOLVÉ.

1. Une foi sociale, inconsciemment religieuse et héritière d'une longue tradition mystique et ecclésiastique, foi vivace en quelques âmes ardentes, et insuffisamment transmise par elles à des masses où elle se dénature au contact des intérêts immédiats et brutaux, la foi socialiste, vague mais réelle, voilà la seule force vraiment active aujourd'hui de moralité sociale. Il est curieux de remarquer l'attraction qu'exerce sur les philosophes et les éducateurs l'Église grossière, mais réelle, qui s'élève en dehors d'eux, et s'apprête à prendre en mains la fonction qu'ils abandonnent.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1909)

LIVRES NOUVEAUX

La synthèse mentale, par G. Dwelshauvers, 1 vol. in-8 de 276 p., Paris, Alcan, 1908. — La notion de synthèse mentale joue aujourd'hui un rôle prépondérant en psychologie. Une activité synthétique, une force unifiante, telles sont les définitions que la psychologie contemporaine préfère lorsqu'elle essaie de rendre compte de la nature de la conscience et de ce qui la caractérise dans ses manifestations les plus essentielles et les plus élevées. M. Dwelshauvers commence par montrer, à la lumière de cette notion, comment il convient d'envisager l'activité mentale dans ses rapports avec l'activité cérébrale. Perception sensible, représentation, conception des objets sont des actions synthétiques, et non des résultats d'enregistrements passifs ou des combinaisons d'éléments qui seraient des « dépôts » ou des « résidus » de sensations. La conscience n'est ni un épiphénomène, ni la résultante de l'attraction mutuelle des images. La pensée n'est pas non plus la résultante de l'attraction des concepts. Dans la perception sensible, l'unité ne provient pas des mouvements cérébraux, qui sont multiples et se produisent en diverses régions du cerveau, mais de l'acte de l'esprit. Il ne se forme pas d'image cérébrale, et les actions physico-chimiques qui s'effectuent dans le cerveau ne permettent aucune assimilation avec l'acte perceptif. Il y a là une dualité insurmontable. D'autre part, tout tend à prouver que la vie mentale dépasse en richesse l'ensemble des mouvements cérébraux qui l'accompagnent et qu'elle est, par rapport à l'état du système nerveux, en avance. Elle anticipe sur cet état; elle établit des voies de communication et ne se sert pas de voies préparées à l'avance; elle est essentiellement *effort*, inextensivité, dynamisme. M. Dwelshauvers aboutit ainsi à une conclusion analogue à celle de M. Bergson : le rejet du parallélisme psycho-physique. On perd de vue, ajoute-t-il, la question véritable des rapports du cérébral et du mental en voulant attribuer au cerveau un rôle qu'il n'a pas, la formation d'images, l'activité de pensée, l'idéation.

Si l'on poursuit l'analyse en vue de dégager les caractères véritablement psychologiques de la vie mentale, on découvre de plus en plus l'insuffisance et l'incompatibilité des catégories de la connaissance ordinaire, qui est la connaissance du monde extérieur et des relations physiques; on ne peut guère actuellement que suggérer par des analogies et des métaphores l'idée de sa spécificité rebelle aux cadres rigides du mécanisme; on peut, par exemple, la comparer à un ensemble indéterminé « de courants de force et de qualité différentes, sur lesquels tombe un éclairage toujours changeant, avec des jeux infiniment variés d'ombre et de lumière », la continuité de la conscience étant « assurée par le mouvement et la profondeur de la vie inconsciente », qui jamais ne s'arrête ni ne se lasse. A cette réalité mouvante ni les catégories spatiales ni la liaison de causalité objective ne sauraient s'appliquer. « Le fait mental diffère essentiellement du phénomène en ce que toute prévision, en ce qui le concerne, est impossible. » La causalité physique ne répond nullement aux faits de la vie mentale; et celle-ci ne peut se comprendre sans une théorie de la liberté. Le problème psychologique de la liberté n'a pas de solution si on le pose dans les cas d'espèce, à propos d'un acte déterminé, considéré isolément. La liberté ne peut avoir de sens en psychologie que pour une *suite d'actes*, pour l'*ensemble d'une activité*. L'acte volontaire, peut-on dire encore, est d'autant plus libre qu'il fait

partie d'un mouvement mieux unifié. « C'est la force de la cohésion du moi et sa résistance qui donnent la mesure de la liberté. » Cette unité même, « qui explique la liberté », est l'expression de l'harmonie entre les tendances qui constituent l'individualité consciente; elle est, en un mot, l'esprit, le principe spirituel par excellence, qui se révèle dans l'acte pur, dans l'*intuition* et dans la *réflexion*.

Dans un appendice, l'auteur passe en revue les méthodes psychologiques. Il distingue parmi elles : l'introspection, l'intuition, les méthodes de laboratoire, psycho-physiques, psychométriques, les enquêtes, les méthodes pathologiques qui portent spécialement sur les faits d'automatisme et sur le subliminal, enfin la méthode réflexive. Entre l'intuition et l'introspection ordinaire des psychologues classiques, il convient de noter les différences indiquées par M. Bergson. Quant à la méthode réflexive, ainsi nommée par Lagneau, elle a pour but « d'expliquer l'unité logique que présente la conscience, de déterminer ses caractères essentiels et de rechercher les lois qui permettent de les comprendre ». L'intuition bergsonienne vise à atteindre le fond de la vie spirituelle, sous les couches stratifiées du logique et du social. L'analyse réflexive s'applique plus spécialement à la pensée en tant qu'idéation et réflexion. C'est par elle qu'on arrive à la notion la plus correcte de l'implication mutuelle des idées dans la totalité concrète qui constitue tout acte de pensée, de connaissance ou de volition réfléchie.

Cet essai de mise au point de la psychologie contemporaine dénote un effort remarquable de précision en un domaine où il semble que la précision même, lorsque pour la réaliser on s'inspire du modèle des sciences exactes, risque d'être une cause capitale d'erreur et d'illusion. Avec MM. W. James, Bergson, Höffding, l'idée s'est affirmée d'une psychologie nettement distincte de la biologie, d'une part, et de la sociologie, d'autre part, ayant ses méthodes propres, aspirant à se créer un langage et des catégories adéquats à son objet. L'écueil, dans ces tentatives de traduction d'une réalité irréductible, par hypothèse, à des systèmes d'idées claires, est le verbalisme, l'artifice de style, qui se contente de métaphores en guise d'explications. Aux psychologues de cette école, dont les travaux ont donné une impulsion si vigoureuse et si féconde à la science de l'esprit, il importe cependant de rappeler, de temps à autre, que comparaison n'est pas raison.

Les inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments, par Renault d'Allonnes, 1 vol. in-8 de 228 p. Paris, Alcan, 1908. — Il y a deux choses dans ce livre : une théorie de l'inclination inémotive; une théorie de l'émotion comme phénomène viscéral. L'auteur remarque que l'inclination peut être indépendante de l'émotion. Condillac la dérivait de l'émotion. Garnier en dérivait l'émotion; mais Bain a bien vu que « le sentiment comprend tous nos plaisirs et toutes nos souffrances ainsi que cet état d'esprit qui n'est ni agréable, ni désagréable, mais est une cause d'activité ». En effet l'émotion peut disparaître de l'inclination (par habitude, par intellectualisation, par incapacité affective) sans que la systématisation et l'énergie de cette dernière en soient altérées; l'inclination inémotive demeure source d'action et peut, sans le secours des forces affectives, se composer en des complexus solides, s'extérioriser en des manifestations automatiques et réfléchies.

Or c'est précisément le tort de la théorie périphérique de l'émotion (James-Lange) de méconnaître l'existence des inclinations ainsi comprises; elle fait entrer dans la composition de l'émotion, avec les sensations viscérales, les sensations mimiques externes; elle ne conçoit pas le fonctionnement inémotif des mécanismes moteurs; elle confond avec l'émotion l'inclination qui lui est souvent connexe, mais qui peut en être indépendante (p. 106).

Il faut distinguer dans l'émotion trois classes : 1° l'émotion viscérale (secousse viscérale affective neutre, plaisir, douleur, angoisse, p. 57; v. p. 187, une liste un peu différente); 2° l'émotion inclination, qui comprend outre le viscéral des éléments sensoriomoteurs ou intellectuels; 3° l'inclination consciente inémotive ci-dessous définie.

L'auteur se sert des expériences de Bechterew pour établir que la mimique est par elle-même inémotive, qu'il y a une mimique purement inémotive à base sensorielle et cérébrale; il essaie — contre Piéron — d'interpréter dans le même sens les expériences de Sherrington et de Pagano. Mais, pour établir cette dissociation de droit entre l'inclination et l'émotion, il se sert surtout d'un fait clinique déjà publié par lui, le cas de la malade Alexandrine chez qui l'abolition de l'émotion laisse intactes et la mimique émotionnelle et les auteurs ordinaires.

D'autre part l'absence d'émotion de cette malade paraît liée à l'anesthésie

viscérale que l'on constate chez elle (cette anesthésie n'est du reste point totale; elle n'atteint point à vrai dire les sensations, mais seulement les données affectives qui les accompagnent ordinairement, p. 187). Il faut conclure contre James que les sensations viscérales sont seules affectives et sont l'essentiel dans l'émotion, comme le prouve ce cas de perte de l'émotivité subjective avec anesthésie viscérale et avec conservation des mouvements et des sensations physionomiques.

Cette dernière thèse n'est pas démontrée. On n'a démontré nulle part, au cours de ce travail, que les sensations viscérales sont, *en elles-mêmes*, des émotions : on les a définies ainsi, ce qui n'est pas la même chose. On n'analyse point ces sensations et on se borne à énumérer sommairement les principales. On nous dit que, chez la malade en question, l'anesthésie viscérale qui entraînerait la disparition de l'émotivité porte non pas sur la sensation comme telle, mais sur la tonalité affective, douleur, volupté, faim, soif, dégoût, angoisse (p. 187); et en effet l'étude de la malade indique (p. 177) la persistance de sensations internes. Mais, s'il en est ainsi, le problème était justement d'établir le rapport des sensations internes comme sensations aux affections qui les complètent; en d'autres termes ici encore le problème du caractère affectif des sensations viscérales. Enfin le cas cité paraît équivoque, ou, en tout cas, n'est pas décisif.

En ce qui concerne la première thèse, il est très vrai que nous pouvons agir autrement que sous la poussée de l'émotion. On avait remarqué cette indépendance, l'auteur la précise.

L'expérience et l'invention en morale, par G. Aslan, docteur ès lettres de l'Université de Paris, 1 vol. in-16 de IV-175 p., Paris, Alcan, 1908. — « On a peine à imaginer, dirons-nous avec M. Séailles, qui a donné à M. Aslan trois ou quatre pages de préface, que ce livre soit l'œuvre d'un étranger, tant il révèle un esprit tout pénétré de la culture française » (p. I). M. Aslan, qui est roumain, parle de tous ceux qui, dans la France contemporaine, métaphysiciens et sociologues, ont discuté le principe de la morale, moins en lecteur qu'en élève; il comprend mieux les livres, parce qu'il connaît les auteurs. Après avoir très clairement posé le problème, s'il est « nécessaire et possible de fonder la morale », il consacre une série d'essais critiques à la « morale de la raison théorique » de M. Cresson, à la « morale des idées-forces », puis, abandonnant les doctrines rationalistes pour les doctrines empiristes, les théories de M. Durkheim, celles de M. Lévy-Bruhl, celles enfin, pour finir (parce que c'est là que vont les sympathies intellectuelles de l'auteur) de M. Belot. Tout cela est judicieux, sincère — clairement et souvent spirituellement écrit. On est un peu désappointé par l'absence d'une conclusion positive. L'auteur, qui se rattache à l'école naturaliste, ne pense pas que ce soit une raison pour confondre, avec un trop grand nombre de sociologues, « le contenu objectif d'une règle d'action », et « le jugement par lequel on attribue un sens moral à cette règle ». Il reproche pareillement à la plupart des écrivains contemporains qui se sont occupés de morale d'absorber abusivement dans les problèmes politiques la totalité du problème moral. « Au contraire, on dirait que la tendance la plus visible dans les pays libres, c'est de séparer la politique de la morale, de ne pas se croire tenu d'y apporter même la probité commerciale : l'indulgence qu'on accorde aux politiciens le prouverait assez. Cette tendance est fâcheuse à coup sûr, et c'est probablement pour réagir contre ce pessimisme sceptique, qu'on cherche à montrer l'importance morale de l'action politique. Oui, il doit y avoir de la moralité dans la pratique civique, mais toute la moralité ne saurait résider dans l'action sociale ou civique » (p. 169-170). Attendons, pour plus de précision, le jour prochain, où, suivant sa propre promesse, M. Aslan nous fera connaître, « à côté de l'expérience, le rôle de l'invention en morale ». Remercions-le de nous avoir donné, pour l'instant, un petit compte rendu de doctrines très exact, et très portatif.

La morale intellectuelle, par G.-L. de Lanessan, 1 vol. in-8 de 412 p., Paris, Alcan, 1908. — Persuadé que les religions qui prétendent faire dériver d'un enseignement divin la connaissance du bien, ne sont que des œuvres de mensonge et de domination, — que, d'autre part, les métaphysiciens s'égarent à chercher les principes de la morale dans les données innées ou les aspirations idéales d'une âme qui n'a pas de réalité en dehors de leur imagination, — et qu'enfin, à une époque où les faits d'observation et d'expérience commencent à être considérés comme devant servir de base à l'instruction de la jeunesse, les doctrines morales ne devraient être édifiées que sur des données expérimentales » (p. 42), M. de Lanessan entreprend de nous donner une morale qui soit vraiment naturelle et par conséquent scientifique et positive. Il

entend pas par là que l'on doive déterminer rationnellement, d'après la considération de la nature de l'homme et de ses conditions d'existence, quelles règles il lui serait utile ou convenable de suivre. Il ne s'agit que de retrouver les modes de conduite où l'homme *en fait* se porte en vertu de sa nature. M. de Lanessan examine donc la constitution de l'homme afin d'y prendre en leur source ses besoins et les dispositions morales consécutives. Les besoins primordiaux de nutrition, de reproduction, d'activité sont essentiellement des principes d'égoïsme et engendrent la défiance, la ruse, l'hypocrisie, l'esprit de domination, etc. Cependant le besoin de reproduction, en suscitant une organisation rudimentaire de la famille, et l'intérêt égoïste en trouvant quelques-unes de ses conditions dans l'association humaine, sont devenus les sources d'un altruisme qui va se développant avec la civilisation. Il appartient *donc* à l'éducation, de laquelle seule et non de l'hérédité dépendent nos penchants et nos idées, de favoriser et de développer l'altruisme. Ainsi formera-t-on l'homme vrai, dont M. de Lanessan trace complaisamment le portrait, et qui ressemble trait pour trait à l'honnête homme de tous les moralistes.

C'est qu'il n'y a aucun rapport entre les principes de M. de Lanessan et ses conclusions. Les dispositions que l'on appelle immorales (domination, hypocrisie, gourmandise, etc.) sont dans la nature au même titre que les autres; et, s'il n'y a point d'autre source de nos jugements de valeurs que nos besoins, il faut donc dire que l'hypocrisie vaut le dévouement. Quand on affirme qu'il *faut* développer l'altruisme, c'est donc au nom d'un principe que l'on prend ailleurs que dans l'instinct, ne fût-ce que dans l'idée de l'intérêt social, dont il faut encore expliquer pourquoi l'individu le prendrait pour règle. La psychologie des besoins et des penchants qui, telle que la présente M. de Lanessan, ne manque pas d'intérêt, ne comporte pas de conclusions pratiques. En y superposant gratuitement cette affirmation que l'altruisme vaut mieux et qu'il convient de le développer en telle mesure, M. de Lanessan a passé, sans le voir, par-dessus le problème moral. Il se peut bien que les philosophes qu'il dédaigne ne l'aient pas résolu scientifiquement. Au moins, ils l'avaient compris.

Syndicalisme et démocratie, par C. Bouglé, professeur à l'Université de Toulouse, chargé d'un cours à la Sorbonne, 1 vol. in-18 de VIII-228 p., Paris, Cornély, 1908. — **Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste**, par F. Challaye, 1 vol. in-18 de 156 p., Paris, Alcan, 1908. — Deux grandes forces collectives exercent sur la vie sociale, dans l'Europe contemporaine, une sorte d'action polarisatrice. C'est, à droite, dans le parti qui est épris d'ordre, d'autorité, de conservation, l'Eglise catholique, avec son dogmatisme, sa hiérarchie, sa discipline. C'est, à gauche, dans le parti qui est choqué par tout ce que l'ordre existant dissimule de souffrances et d'injustices, le syndicalisme ouvrier, où se concentre toute la force de résistance des classes salariées contre l'exploitation dont elles sont les victimes. Ni M. Bouglé, ni M. Challaye, ne sont des « membres » de ce parti syndical. Inégalement modérés, ils le sont cependant l'un et l'autre par la force des choses, et pour les mêmes raisons : M. Challaye s'arrête sur le seuil du syndicalisme révolutionnaire comme M. Bouglé s'arrête sur le seuil du socialisme unifié. Mais l'un et l'autre subissent l'attraction du mouvement syndical, invinciblement. L'un et l'autre le connaissent bien. Le livre de M. Challaye se compose de deux études parues dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Le livre de M. Bouglé comprend, outre une série d'articles parus depuis deux ans dans la *Dépêche* de Toulouse, une longue étude sur « les syndicats de fonctionnaires », parue ici même. Nos lecteurs savent donc déjà que les deux volumes doivent prendre place dans la bibliothèque de quiconque s'intéresse au mouvement syndical contemporain, à l'histoire de sa vie intérieure, de ses progrès et de ses crises.

Démocratie, patrie et humanité, par J. Giraud, 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1908. — Qui donc disait que l'Université devient « révolutionnaire »? Voici du moins un livre propre à rassurer les plus défiants. La sagesse en est exemplaire. On y verra que l'inévitable évolution des formes de gouvernement vers la démocratie n'empêche nullement la conciliation de l'amour de la patrie avec celui de l'humanité, des droits de la famille avec ceux de l'Etat, du souci de la « noblesse » avec celui de l'égalité, des exigences de la solidarité avec celles de la liberté, etc.

L'auteur reconnaît, il est vrai, que « parmi les problèmes les plus importants et les plus délicats dont la démocratie ait à poursuivre la solution, il faut, de l'avis commun, placer en première ligne la question sociale » (p. 95). Et il aboutit à cette conclusion audacieuse que la propriété est avant tout et surtout objet de devoir, et, secondairement, objet de droit

(p. 113). Mais les conséquences qu'on pourrait tirer de ce principe ne sont pas faites pour troubler la quiétude de l'auteur. Il avertit qu'il y a plus de dangers que d'avantages à l'intervention réformiste de l'État. Et d'ailleurs n'est-il pas persuadé que le *paupérisme* « dérive essentiellement des méprises, des maladresses de l'assistance soit publique, soit surtout privée » ?

Veut-on des preuves du robuste optimisme qui anime notre moraliste? Il conclura par exemple (p. 170) que de plus en plus « la démocratie tend à devenir une aristocratie, au sens exact du terme, c'est-à-dire un régime où les meilleurs gouvernent, parce que de mieux en mieux la masse améliorée sait les discerner et les choisir, afin de se gouverner par eux ». Ailleurs il déclare (p. 50) que « l'utilité, la nécessité et aussi le charme de la collaboration des parents avec les maîtres sont de mieux en mieux compris, acceptés et pratiqués ». Sur quels faits s'appuient ces heureuses convictions de notre auteur? Quelles preuves pourrait-il fournir à l'appui de ses affirmations? Vous lui en demandez beaucoup trop.

Notons, pour finir, que M. Girod remplace le plus souvent, dans la discussion dialectique, les arguments par des citations, et que la plupart de ses citations réjouissent par leur nouveauté : *Mens sana in corpore sano.* — *Quantum scit homo tantum potest.* — *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (bis).

Une question s'impose : pourquoi nous présente-t-on ces homélies prudhommesques — de si bons sentiments qu'elles soient animées — sous le couvert d'une Bibliothèque de *philosophie*?

Le travail sociologique (*la méthode*), par Pierre Méline, 1 vol. in-16 de 123 p., Paris. Blond et Cie, 1909. — L'auteur commence par rappeler que la science ne remplace, ni n'éteint « les feux de l'étoile salvatrice ». Mais si la science ne suffit pas à tout, « elle est utile toujours ». L'auteur se propose donc d'exposer impartialement les méthodes de la sociologie, « dans le but de trouver la méthode ».

Il résume, en conséquence, les préceptes de M. Durkheim et s'efforce ensuite de montrer que les monographies de l'école de Le Play — à la condition qu'elles soient guidées par un « tri » préalable — ne sont pas aussi inutiles que ces préceptes pourraient le faire croire. De même, « l'attitude psychologique » caractérisée par Tarde conserve ses avantages.

Résumant ses observations sur Tarde et Durkheim, l'auteur conclut : « Ni on ne pourra, après leurs travaux, déduire simplement les lois sociales d'une psychologie banale et préconçue, complaisante à l'esprit de système, sans observer à aucun moment les réalités extérieures, ni on ne pourra observer ces réalités comme des choses sans se souvenir aussitôt — et, par là, acquérir la prudence, — qu'on a devant soi des actes, des désirs, des jugements humains variés et variables, pour tout dire : des formes d'une activité, vivante et, parmi les activités vivantes, intelligente et libre. »

Leçons sur les fonctions définies par les équations différentielles du premier ordre, professées au Collège de France par Pierre Boutroux, avec une note de M. Paul Painlevé, 1 vol. de v-190 p., Paris, Gauthier-Villars, 1908. — La collection des monographies sur la théorie des fonctions publiée sous la direction de M. Émile Borel vient de s'enrichir d'un ouvrage remarquable de M. P. Boutroux. Cet ouvrage soulève des problèmes nouveaux pouvant être abordés de bien des manières; par suite une sorte de délibération philosophique préalable, antérieure au calcul proprement dit, a été nécessaire pour choisir la méthode qui devait permettre d'aborder les questions avec le plus de chances de succès : c'est par là que le travail de M. Boutroux se rattache à la philosophie des mathématiques.

Dans son introduction, l'auteur, comparant les transformations qu'ont subies dans ces derniers temps la théorie des fonctions et la théorie des équations différentielles, se demande si la théorie des équations différentielles n'est pas restée en retard sur la théorie des fonctions.

Caractérisons donc brièvement d'après notre auteur l'évolution qui s'est produite dans la théorie des fonctions et comparons-la au développement de la théorie des équations différentielles. Pour Weierstrass l'étude des fonctions analytiques était surtout *locale*. « Il s'agissait de représenter une fonction et d'en reconnaître les propriétés au voisinage immédiat d'un point donné. D'où le rôle privilégié attribué aux développements convergeant dans un cercle ou dans une couronne autour du point ». La fécondité de la méthode, dont le développement taylorien était l'instrument fondamental, n'étant pas indéfinie, on fut amené à considérer d'autres développements : les développements en produits infinis, en séries de polynomes, en séries divergentes sommables, grâce auxquels les transcendantes pouvaient être définies dans des régions de plus en plus éten-

dues. En ce qui concerne les équations différentielles, Cauchy, pour établir son théorème fondamental concernant l'équation

$$\frac{dy}{dx} = f(x, y)$$

où le second membre est holomorphe au voisinage des valeurs initiales x_0, y_0, s'était placé un point de vue purement *local*. On aborda bientôt l'étude des cas où le théorème de Cauchy tombe en défaut, comme dans le cas où le second membre de l'équation se présente sous une forme indéterminée (Briot et Bouquet). Mais c'est M. Painlevé qui le premier abandonna le point de vue local de Cauchy. « On sait, dit-il, étudier les intégrales d'une équation d'ordre quelconque au voisinage de la valeur initiale x_0. Mais lorsque x s'éloigne de x_0 pour varier d'une façon quelconque dans son plan, comment se comporte la solution? »

Rappelons brièvement les résultats obtenus par M. Painlevé dans le cas de l'équation

$$\frac{dy}{dx} = \frac{P(x, y)}{Q(x, y)} \qquad (2)$$

où P et Q sont les polynomes en y. « Les points singuliers transcendants des intégrales de cette dernière équation sont les mêmes pour toutes ces intégrales (indépendants de la valeur initiale y_0 de l'une des intégrales). » La situation de ces points *singuliers fixes* dépend des coefficients des puissances de y dans $\frac{P(x, y)}{Q(x, y)}$. M. Painlevé montre ensuite que les intégrales de l'équation de Riccati $\left(\frac{dy}{dy} = A_0 + A_1 y + A_2 y^2\right)$ sont les seules qui ne présentent pas d'autres points singuliers que les points fixes. L'équation de Riccati est aussi la seule dont les intégrales sont des fonctions uniformes de x. M. Painlevé établit encore que, si les intégrales d'une équation (2) sont des fonctions à un *nombre fini de branches*, l'équation (2) se ramènera à une équation de Riccati par un changement de variable rationnel.

M. Boutroux se propose d'étudier le cas beaucoup plus général où les intégrales de l'équation différentielle présenteront une *infinité de branches* et une infinité de points singuliers. « Nous ne saurons donc pas, d'ordinaire, former une expression analytique qui représente ces fonctions pour toutes les valeurs de la variable.... Nous nous demanderons quel est le mode de croissance, l'allure d'une branche d'intégrale lorsque x s'approche d'un point singulier transcendant.... D'une manière générale, nous examinerons le mécanisme des permutations qui échangent entre elles les diverses branches d'intégrales. »

Étude d'une branche d'intégrale isolée au voisinage d'un point singulier transcendant. L'auteur borne son étude à l'examen de l'équation

$$\frac{dy}{dx} = \frac{M(x, y)}{N(y, x)} \qquad (3)$$

où M et N sont des polynomes par rapport à y et par rapport à x. Il suppose le point singulier transcendant renvoyé à l'infini. Il cherche donc « à étudier l'allure des branches d'intégrales de l'équation (3), lorsque le module de x augmente indéfiniment ». Voici sommairement résumés les principaux résultats qu'il obtient. Soient p et q les degrés des polynomes M et N. L'auteur distingue deux cas selon que $p - q = 1$, ou $p - q \neq 1$. Le premier cas se divise en deux sous-cas selon que le degré du coefficient du terme y^p de M est *supérieur ou égal* ou bien *inférieur* au coefficient du terme y^{p-1} de N. Dans la première alternative les branches d'intégrale de l'équation considérée se comportent comme des exponentielles. Leur croissance est dite *du type exponentiel*. Mais si le degré du coefficient du terme y^p de M est inférieur à celui du terme y^{p-1} de N, on ne peut donner la solution générale; on trouvera une solution analogue à celle du cas précédent quand certaines conditions seront vérifiées.

Cas où $p - q \neq 1$. En nous en tenant au résultat final, indiquons qu'on démontre qu'une branche d'intégrale de l'équation considérée croît moins vite qu'une puissance finie de x. On convient de dire alors que la croissance des intégrales est du *type rationnel*. Remarquons avec M. Boutroux que ce dernier résultat est très général, car il donne seulement une limite supérieure du module de la branche d'intégrale. Pour obtenir des résultats plus précis l'auteur examine des exemples particuliers.

Dans le second chapitre de son ouvrage, M. Boutroux cherche à définir et à classer les points singuliers transcendants, et il étudie le mécanisme de l'échange des branches d'intégrales autour de ces points. Nous ne pourrions, sans entrer dans des considérations trop techniques, exposer la classification des points singuliers transcendants en points de 1re et de 2e espèce développée par M. Boutroux. Signalons aux lecteurs philosophes que dans l'examen du mécanisme de l'échange des branches d'intégrale, on étudie principalement certains *ordres de successions dans les permutations*, ce sont ces ordres de succession qui caractérisent les inté-

grales multiformes. Indiquons seulement le cas le plus simple, celui où les branches z_1, z_2, z_3 .... de l'intégrale z (de l'équation $2z\frac{dz}{dx} = \alpha x + \beta z$) forment une série *unilinéaire*, c'est-à-dire une série telle qu'une branche z_2 ne pourra se permuter qu'avec la branche z_1 ou avec la branche z_3. On peut, dans ce cas, représenter simplement la fonction z comme une fonction uniforme sur une surface de Riemann. On peut ensuite exprimant z et x en fonction uniforme d'un paramètre t faire correspondre des régions bien déterminées du plan de la variable t aux feuillets de la surface de Riemann. La fonction sera donc représentée uniformément dans tout le plan t grâce à ces régions, de la même manière qu'une fonction elliptique, par exemple, l'est dans le plan divisé en parallélogrammes des périodes. — M. Boutroux après avoir étudié les points singuliers de Briot et Bouquet, examine à la fin de son travail un problème des plus importants, celui qui consiste à chercher les relations qui existent entre les singularités transcendantes d'une même équation.

Nous avons indiqué au début de cette analyse l'importance des travaux de M. Painlevé qui ont servi, en quelque sorte, de point de départ au savant ouvrage que nous venons de résumer. L'éminent mathématicien a ajouté au travail de M. Boutroux une note qui constitue en réalité un véritable mémoire, consacré à l'étude des équations différentielles du premier ordre dont l'intégrale n'a qu'un nombre fini de branches.

L'Intellectualisme de saint Thomas, par Pierre Rousselot. 1 vol. in-8 de xxv-256 p. Paris, Alcan, 1908. — L'auteur étudie le principe central de l'intellectualisme de saint Thomas. L'intelligence est conçue par ce théologien comme une vie, et comme ce qu'il y a de plus parfait dans la vie. Elle est la faculté de l'être; elle est en soi et elle possède ce qui est autre qu'elle-même en le devenant. Elle ne doit donc pas, en sa forme essentielle, être définie faculté de discerner, d'enchaîner, d'ordonner, de déduire, d'assigner les causes ou les raisons des choses; son œuvre est de les capter en elle-même. Elle atteint l'être dans son fond; et la vision béatifique, l'appréhension de l'être infini, est œuvre d'intelligence. Ainsi ce n'est point, comme l'ont voulu d'autres scolastiques, par un acte de volonté, c'est par un acte d'intelligence, que l'âme humaine s'élève à la suprême réalité.

Mais si l'intellectualité de l'homme repose sur l'intelligence ainsi comprise, dans son usage ordinaire elle lui est inférieure : elle est Raison et non pas intellect. Intellect dit l'intime pénétration de la vérité, et Raison, recherche et discours (58). Intellect et raison s'opposent et s'impliquent : *Necessitas rationis est ex defectu intellectus*; *certitudo rationis est ex intellectu.* Mais en un sens le discours rationnel imite l'unité de l'intelligence : *Quod non potest fieri per unum, fiat aliqualiter per plura.*

L'auteur étudie dans une série de chapitres bien documentés la spéculation humaine et les succédanés de l'intellection pure. Nous ne le suivrons pas dans cette analyse. Bornons-nous à signaler deux idées importantes qui sont comme les thèmes principaux de son travail et qui sont soutenues par une sérieuse étude de détail.

La philosophie d'aujourd'hui entend volontiers que l'intelligence déforme et mutile l'être, qu'elle est le sens de l'irréel. Elle se donne volontiers comme antithèse l'intellectualisme scolastique qu'elle accuse de découper et de solidifier. Or en fait, l'étude du système thomiste le prouve, l'intelligence est essentiellement le sens du réel et cela parce qu'elle est le sens du divin. D'autre part ce même anti-intellectualisme reproche à la scolastique de substituer à la religion même entendue comme vie, des énoncés dogmatiques et de l'argumentation. Mais c'est oublier le rôle attribué par le thomisme à l'intelligence qui est de saisir l'être au-dessus des concepts, comme le rôle des concept et de la pensée logique est d'imiter l'être. « Le dogme n'égale pas le fait divin qu'il traduit en termes d'homme, mais si on ne lui reconnaissait qu'une valeur de symbole utile aux mœurs, on mentirait à la nature de l'intelligence » (p. xiv).

Cette seconde thèse est développée dans le chapitre v (Systèmes et Symboles). La théologie thomiste n'est pas un aristotélisme théologique. L'expression du dogme en fonction d'une philosophie supposée adéquate aux choses d'ici bas, n'est ni épuisante, ni même la seule expression imaginable. « La doctrine sacrée, dit saint Thomas, peut recevoir quelque chose des sciences philosophiques, non qu'elle en ait absolument besoin, mais pour manifester mieux ses propres notions » (1 q. 1 a. 5 ad 2). « Elle laisse ouverte la question de l'emploi, dans l'œuvre théologique, de telle ou telle philosophie hors la véritable : cette question, saint Thomas semble la résoudre en pratique par ses fréquentes allusions au platonisme de certains Pères, lesquelles

impliquent la possibilité d'explications théologiques différentes, en fonction des différentes philosophies (p. 169). Ainsi il y a, dans les doctrines humaines agissant sur les énoncés de la foi, une large part d'humanité et d'incertitude. Saint Thomas résume le rôle de la théologie rationnelle en cette courte phrase : *ad cognos cendum fidei veritatem... veras similitudines colligere* (1 C. G. 8). C'est le principe d'un symbolisme théologique.

On pourrait se demander si la distinction de l'intellect et de la raison n'affaiblit point la première thèse de l'auteur, en restaurant sous le nom d'intellect une faculté d'appréhension qui n'est point analogue à l'intelligence humaine. On pourrait aussi chercher à restreindre, par des réserves dogmatiques, le probabilisme de la seconde thèse. Mais elles enferment une part de vérité, et elles sont présentées de façon solide.

Œuvres de Blaise Pascal, *publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes*, par Léon Brunschvicg et Pierre Boutroux; trois volumes in-8 de 406, 574, 598 p., Paris, Hachette, 190 . — Cette édition fait suite à l'édition des *Pensées* que M. Brunschvicg a publiée dans la même collection (*Les grands écrivains de la France*). Les trois volumes qui la composent comprennent tous les écrits de Pascal, dans l'ordre chronologique, jusqu'au *Mémorial* du 23 novembre 1654, c'est-à-dire jusqu'à la conversion définitive: elle sera complétée prochainement par la publication des œuvres ultérieures. Les éditeurs y ont joint divers écrits du père et des sœurs de Pascal, ainsi qu'un résumé des événements au milieu desquels s'est déroulée l'activité philosophique et scientifique de cet incomparable esprit. La partie mathématique et physique est particulièrement intéressante; les notes et commentaires sont de M. Pierre Boutroux en ce qui concerne les documents mathématiques.

Cette publication, qui réunit toutes les pièces jusqu'ici éparses dans des collections ou dans des recueils spéciaux, nous paraît appelée à rendre de grands services aux historiens de la science et de la philosophie, en même temps qu'elle constitue un monument définitif à la mémoire de Pascal, le seul vraiment digne de lui.

La philosophie de Taine, *essai critique*, par Paul Nève, docteur en philosophie, 1 vol. [illegible] de xvi-[illegible] p., Louvain, Institut supérieur de philosophie; Paris, Lecoffre: Bruxelles, Dervit, 1908. — « Plusieurs estiment, avec M. Amédée de Margeri, que Taine a nié la métaphysique; d'autres prétendent avec M. Barzelotti que Taine, tout en déclarant la métaphysique possible, a pour lui-même renoncé à en rechercher les principes. — L'une et l'autre de ces opinions sont erronées » (p. xii-xiii). M. Nève écrit son livre pour le prouver. Il résume d'abord brièvement la biographie de Taine, — trop brièvement à notre gré : une étude plus « génétique » était possible, de cette métaphysique bizarre, à la formation de laquelle la lecture de Hegel et la lecture de Condillac ont contribué, mais, à aucun degré, chose caractéristique et curieuse, la lecture des psychologues anglais, de Hume ou de ses disciples. Puis M. Nève résume les théories de Taine sur « les Causes » (première partie), passant successivement en revue la métaphysique, la cosmologie, la sociologie, la psychologie, l'esthétique, puis « les Normes » (deuxième partie) : M. Nève étudie, dans cette deuxième partie, la morale, la logique, la politique de Taine, et la doctrine de Taine sur l'idéal dans l'art. L'exposé est toujours exact, la critique généralement judicieuse, bien que M. Nève abuse de l'argument classique un peu usé, suivant lequel il est impossible de formuler et d'appliquer des normes dans un système rigoureusement déterministe.

Comment, en fin de compte, l'interprète juge-t-il son auteur? « Son système philosophique, écrit M. Nève, aura perdu son crédit, lorsque ses principes de philosophie sociale inspireront encore les esprits et les œuvres des générations à venir. La théorie des milieux ne trouve plus de défenseurs: quelques-uns s'en serviront peut-être encore comme d'un « meuble à compartiments », selon le mot de M. Anatole France; l'esthétique de Taine subit de la part de plusieurs écrivains allemande des critiques sévères et dont plusieurs paraissent décisives; ses mérites d'historien sont contestés par M. Aulard et l'école nouvelle; sa psychologie a été dépassée et on l'oublie. Seule sa psychologie sociale trouve encore d'ardents défenseurs. Nous dirions volontiers que seule, elle mérite d'en trouver » (p. 349-350). M. Nève est catholique, et explique ici, avec toute la clarté désirable, comment il arrive qu'un penseur nullement catholique, nullement chrétien, pas même spiritualiste, ait cette fortune d'être admiré aujourd'hui, d'une manière presque exclusive, par l'école catholique. Ce qu'on apprécie chez Taine, à Louvain et ailleurs, c'est le conservatisme social. Encore faudrait-il bien entendre la nature singulièrement « utopique » de ce conservatisme.

Taine était devenu, dans son pays, un « déraciné »; plus il avait étudié les lettres et les institutions anglaises, plus il avait éprouvé un dégoût profond pour toutes les traditions de la politique française. Ses *Origines* expriment tour à tour un même sentiment de mépris et de haine, à l'égard de tous les partis qui, de 1789 à 1815, se sont disputé le pouvoir en France. Son vœu, ce fut toujours apparemment que l'histoire de France *pût avoir été* l'histoire d'Angleterre. C'est un vœu que l'influence du « moment », sans parler de la « race » et du « milieu », rendaient, selon les formules mêmes de sa doctrine, impossible à exaucer : on conçoit que sa philosophie politique ait été pessimiste et chagrine.

Philosophie de la religion, par H. Höffding, traduite par J. Schlegel, 1 vol. in-8 de xi-376 p., F. Alcan, Paris, 1908. — On n'ignore pas que cet ouvrage du philosophe danois, dont M. Schlegel nous présente une traduction, date déjà de plusieurs années et qu'il est contemporain des conférences de M. W. James sur *Les variétés de l'expérience religieuse*. La coïncidence et les analogies des deux œuvres sont bien faites pour suggérer une comparaison; il nous suffira de signaler ici celle que M. Höffding lui-même a esquissée dans ses *Philosophes contemporains*.

Dans une préface remarquable, l'auteur nous explique comment il est parvenu, par un développement continu et progressif, à sa philosophie de la religion; et il en résume les idées directrices (p. vi-vii). Il part d'une hypothèse qui est un vrai postulat et qu'il appelle : *l'axiome de la conservation de la valeur*, par analogie et par opposition avec l'axiome de la conservation de l'énergie. Ce principe exprime à ses yeux l'essence même de la religion. L'examen philosophique qui a pour but de justifier ce postulat comprend trois parties d'étendue et d'importance inégales : 1° le problème épistémologique (74 p.), 2° le problème psychologique (210 p.) et 3° le problème moral (59 p.).

La critique de la connaissance établit que la religion ne résulte pas de motifs purement intellectuels et qu'elle ne nous donne pas une explication rationnelle et métaphysique de l'univers.

La partie psychologique, qui est de beaucoup la plus intéressante, contient des observations exactes et de fines analyses : notons la description des principaux types religieux (p. 111-124). L'étude de la foi et de l'expérience religieuse, le développement des représentations, dogmes et symboles, montrent que le besoin religieux naît d'une impulsion à affirmer la conservation de la valeur. Et comme la personne humaine est le théâtre, à la fois le spectateur et l'acteur dans la lutte pour les valeurs, c'est en définitive au cœur même de la vie personnelle que la religion a sa source permanente.

La partie morale, considérant les effets du besoin religieux, reconnaît qu'en somme il contribue à la découverte de valeurs nouvelles et au maintien des anciennes. La religion n'est peut-être pas une hypothèse nécessaire à la direction de la vie morale; mais elle tend à en augmenter l'énergie et la valeur. On peut dire en ce sens qu'elle est une forme de la vie spirituelle, dont la disparition ne saurait s'effectuer sans dommage; et, à supposer qu'elle doive s'accomplir, il reste la question de savoir s'il est possible de développer à sa place une forme de vie nouvelle et équivalente. « L'examen philosophique ne peut qu'indiquer la possibilité de ces nouvelles formes; leur création réelle est l'œuvre de la vie elle-même (p. xi). »

Cet ouvrage contient beaucoup des qualités qu'on pouvait attendre de son auteur Mais on peut se demander si la thèse fondamentale a toute la solidité requise. Il nous semble que l'axiome de la conservation de la valeur est une idée trop extensive et insuffisamment définie, pour caractériser la religion. A considérer de près l'histoire et la psychologie des religions, on ne tarde pas à voir que cette forme primitive et persistante de la vie sociale et individuelle implique de nombreux facteurs qu'il n'est pas facile de ramener à l'unité. Peut-être la philosophie réussirait-elle mieux dans sa tâche, si, au lieu de poursuivre une essence chimérique, elle se contentait de dégager des données réelles une hiérarchie idéale des motifs et des fins de la religion. En tout cas, même si l'on admet que les représentations religieuses n'ont pas une signification directement objective et métaphysique, il n'en reste pas moins vrai que la religion, par le seul fait de son existence, de sa nature et de ses effets, pose à la pensée un problème d'ordre métaphysique, dont M. Höffding ne semble pas s'être préoccupé.

Nous croyons devoir, sans insister, signaler à l'attention du traducteur un certain nombre de *coquilles* aux pages suivantes : ix, 15, 21, 120, 123, 124, 131, 313, etc.

Gesammelte Werke von A. Spir. — Vol. I : Denken und Wirklichkeit. *Versuch einer Erneuerung der kritischen*

Philosophie. 4e édit., avec portrait liminaire (d'après Ch. Ritter), et une *esquisse de la vie et de la doctrine de l'auteur* par H. [illegible] Claparède-Spir. Leipzig, Barth, 1908. — C'est à partir de 1890, à la date où Spir mourut, âgé seulement de cinquante-deux ans, que l'étude de sa philosophie s'est imposée à l'attention des penseurs et des écrivains. Il est assuré aujourd'hui que la doctrine de Spir demeurera au premier rang de celles qui représenteront les tendances les plus profondes et les plus élevées de la seconde moitié du XIXe siècle. Spir n'était pas pessimiste, comme le dit avec raison sa fille, Mme Claparède-Spir dans la sobre et substantielle introduction qu'elle s'est fait un devoir d'écrire pour la présente édition : mais par lui se justifie et s'explique ce courant si fort qui portait les philosophes à refuser de s'incliner devant la croissance régulière du progrès matériel, devant la vulgarisation d'une sorte de naturalisme extra-scientifique. Il n'était le fidèle d'aucun culte positif : mais par lui aussi se comprend la volonté de maintenir, en dehors et à l'encontre même des organisations rituelles, les formes absolues de la vérité et de la moralité. Aux antagonismes essentiels qui dominent le cours de la pensée spéculative et de la vie collective, Spir avait réussi à donner, par le tour original de sa méditation, une forme si pénétrante et si simple qu'on peut ajouter enfin que son influence n'est nullement épuisée auprès de nos contemporains. La nécessité d'éditer pour la quatrième fois l'œuvre maîtresse du philosophe est à cet égard un témoignage significatif; la *Revue de Métaphysique*, qui, dès la première année de son apparition, a fait connaître l'œuvre de Spir par une étude de M. Penjon, qui a publié en 1895 les *Nouvelles esquisses de philosophie critique*, enregistre l'événement comme la réparation d'une injustice envers un grand esprit qui a si cruellement souffert de son isolement.

René Descartes, *Eine Einführung in seine Werke*, par K. Jungmann, 1 vol. in-8 de VIII-234 p., Leipzig, F. Eckardt, 1908. — Voici le premier ouvrage d'ensemble qui soit consacré à Descartes, depuis la publication de la correspondance dans l'édition de MM. Tannery et Adam. L'auteur se propose de donner une connaissance claire de l'ensemble des doctrines de Descartes. Il veut se placer à un point de vue purement historique (p. VII). Après un examen très sommaire de la méthode cartésienne, M. Jungmann étudie successivement la mathématique universelle, la théorie de la connaissance, le système des sciences (métaphysique, physique, psychologie). Le dernier chapitre contient une revue rapide des diverses œuvres de Descartes. L'idée maîtresse du livre est que Descartes est avant tout un savant; la philosophie, au sens moderne du mot n'a chez lui qu'une place secondaire. Les indications les plus intéressantes de M. Jungmann sont relatives à la mathématique universelle; selon lui, la mathématique est essentiellement, pour Descartes, la géométrie (p. 12), science des relations d'ordre et des relations métriques. La géométrie a été clairement définie par les anciens, surtout par Archimède; la formation d'une scolastique mathématique a empêché les modernes d'en apercevoir la portée véritable. Descartes s'efforce de réagir contre la tradition scolastique et de revenir à la conception ancienne, seule vivante et féconde (p. 32). De plus, pour Descartes, la mathématique pure est seulement la préface de la mathématique appliquée ou pratique, c'est-à-dire de la physique mathématique. La physique mathématique retrouve sous les qualités sensibles la grandeur et la figure, c'est-à-dire les propriétés géométriques (p. 36-38). L'auteur résume très brièvement la métaphysique de Descartes (p. 48-64). Car, d'après lui, la théorie de la connaissance qui résulte de cette métaphysique est plus importante que les propositions destinées seulement à préparer cette théorie et à la prémunir contre les objections possibles. M. Jungmann consacre de longs développements à la théorie de la réalité objective et de la réalité formelle correspondante pour les diverses sortes d'idées (idées des choses matérielles, idées des objets immatériels). Il examine à ce propos la conception cartésienne de la substance. Enfin, il se demande quelle est l'attitude de Descartes en face du problème de la réalité du monde extérieur; or, pour Descartes, toutes les idées sont innées, mais elles ne sont pas toutes actuellement perçues; il faut, pour expliquer la perception actuelle de l'idée, faire intervenir soit l'action réelle de choses extérieures supposées existantes, soit l'activité spontanée et volontaire de l'âme. En sorte que la doctrine, idéaliste dans son principe, se confond en partie avec un réalisme empirique. C'est, dit M. Jungmann, un idéalisme empirique (p. 120). De ce point de vue s'explique tout le détail de la théorie de la méthode, comme le montre l'auteur en reprenant l'examen des procédés de recherche de la vérité.

Le chapitre sur les sciences résume les principes de la physique et de la psychologie cartésiennes.

Cet ouvrage, malgré sa brièveté relative, est très instructif. L'exposition très condensée est généralement claire. Elle repose sur une connaissance précise des textes qui ont été dépouillés avec beaucoup de soin. Cependant, on aurait tort de se fier entièrement à M. Jungmann comme à un guide précis et sûr. Son travail est systématique à l'excès, malgré les apparences qu'il se donne de suivre fidèlement les textes. D'abord, l'auteur reconstruit beaucoup trop la doctrine qu'il expose sur un plan qui ne paraît pas conforme au plan même de Descartes. C'est là un défaut grave pour l'étude d'une philosophie dans laquelle le principe de l'ordre joue un rôle si essentiel. M. Jungmann ne veut donner qu'une introduction aux œuvres de Descartes. Mais, après avoir insisté lui-même à juste titre sur l'importance, dans cette œuvre, de la partie scientifique, il se borne, en somme, à étudier en détail la théorie de la connaissance dans la philosophie de Descartes. Or, la théorie de la connaissance ne semble pas avoir dans le système cartésien la place prédominante que notre auteur lui attribue. Une partie de cette théorie paraît même avoir été improvisée par Descartes pour répondre aux objections de ses adversaires. On retrouve aussi un peu trop chez M. Jungmann la méthode chère à MM. H. Cohen, Natorp et Cassirer et par laquelle toute philosophie, insensiblement, est ramenée à la doctrine de Kant. De plus il manque au travail de M. Jungmann une assise historique solide. L'œuvre de Descartes est moins isolée, moins nouvelle aussi par endroits, qu'il ne paraît au premier abord. Sans doute la question capitale des origines du cartésianisme n'est pas étudiée encore. Mais M. Jungmann semble bien ignorer toute la scolastique et ce qu'il dit des rapports de Viète et de Descartes prouve qu'il ne connaît pas davantage l'histoire des mathématiques. Ce sont là de mauvaises conditions pour aborder un aussi redoutable sujet. Dans le détail beaucoup des assertions de M. Jungmann ne peuvent être acceptées qu'avec réserve. Par exemple, après avoir rejeté avec raison l'interprétation passablement confuse que M. Liard donne de la mathématique universelle, M. Jungmann conclut que cette mathématique est en réalité, une science de la pensée pure, logique et métaphysique (p. 34). Mais c'est évidemment une vue beaucoup trop générale et trop vague. Il eût fallu un examen détaillé de la *Géométrie,* que M. Jungmann s'est dispensé de faire.

Enfin, la rédaction paraît avoir été un peu hâtive. Il y a dans ce livre trop de références fausses et aussi un nombre vraiment excessif de fautes d'impression.

Malgré ces défauts graves, le livre de M. Jungmann est encore, tout compte fait, le meilleur travail d'ensemble que nous possédions jusqu'à présent sur Descartes.

Fisrt and Last Things, *A Confession of Faith and Rule of Life*, by H. G. Wells, 1 vol. in-18 de xii-246 p., London, A. Constable, 1908. — **Human Nature in Politics**, by Graham Wallas, 1 vol. in-18 de xvi-302 p., London, A. Constable, 1908. — **Justice and Liberty**, *a political dialogue*, by G. Lowes Dickinson, 1 vol. in-18 de vi-228 p., London, J. M. Dent and Companys, 1908. — Nous avons lu l'un après l'autre ces trois volumes, mis en vente à peu de jours d'intervalle. Il nous a paru y reconnaître la trace des mêmes inquiétudes, des mêmes aspirations; tous les trois, malgré bien des divergences, représentent un même moment dans l'histoire de la pensée anglaise.

M. H. G. Wells, inépuisablement fécond, a publié, dans l'année 1908, quatre ouvrages. Deux romans sociaux; *The War in the Air*, et *Tono-Bungay*. Deux livres de spéculation sociale et philosophique. Dans *New Worlas for ola*, paru au printemps, il continuait l'œuvre de propagande réformatrice commencée dans ses *Anticipations*, dans son *Mankind in the Making*, dans son *Modern Usopia*. Les *First and Last Things* sont quelque chose de plus : un effort tenté par M. H. G. Wells pour définir aussi sincèrement que possible, et sans en méconnaître les obscurités et les lacunes, l'ensemble de ses croyances spéculatives, les principes de sa philosophie première et de sa philosophie morale. Qu'est-ce donc que cette philosophie? Un pragmatisme : la biologie, pour M. H. G. Wells, comme pour M. Bergson, comme pour M. Baldwin, est le type de la science vraie, parce qu'elle est la science du réel et de l'individuel, dont les sciences dites exactes ne sont que les approximations inexactes. Un optimisme : croyance au progrès indéfini, auquel l'individu a le pouvoir et le devoir de coopérer, croyance dont M. Wells avoue qu'elle constitue, au sens propre du mot, un « acte de foi », « l'Acte de Foi » par excellence. « C'est ma confession religieuse fondamentale. C'est une décision, prise volontairement et délibérément, de croire, un libre choix » (p. 48). — Un socialisme. « Mes règles de conduite, écrit M. Wells, sont fondées sur... la croyance que la vie individuelle est un incident, une expérience, un moyen, dans la vie impérissable du sang et de la race. J'ai choisi de croire que la grande affaire de

la vie consiste à tirer, du chaos des consciences, des volontés et des fins individuelles, une conscience, une volonté, une fin collective, et que la manière d'y parvenir, c'est de développer l'État socialiste, par la socialisation des organisations d'État existantes, et leur fusion, leur union pacifique dans un État mondial [illegible] sur le militarisme. M. Wells est amené à des conclusions que le [illegible] français aura peine à admettre ou à comprendre : conclusions utiles cependant à méditer pour qui veut connaître les vrais caractères du mouvement universel qui emporte les sociétés civilisées, à l'heure présente, dans le sens du socialisme. Nous n'avions en particulier rien lu encore qui fût mieux de nature que certaines pages de M. Wells (p. 151-199) à nous faire comprendre l'attitude du moderniste vis-à-vis de l'organisation catholique. Nous ne disons pas que les parties proprement philosophiques du livre ne soient pas quelquefois un peu désappointantes pour le spécialiste. Nous ne disons pas que, dans ce livre, la pensée sociale de M. Wells ne dégénère pas quelquefois en un mysticisme un peu vague : M. Wells en rit lui-même aux dernières pages du livre. Mais, après tout, il y a toujours avantage pour le spécialiste à savoir ce que deviennent ses théories lorsqu'elles sortent de sa tête pour entrer dans celles des « amateurs ». Il faut lire ce livre sérieux et sincère, dépourvu de pédantisme, quand ce ne serait que pour être amené à lire tous les ouvrages antérieurs, si constructifs à la fois et si pratiques : nous nous accusons de ne les avoir encore [illegible] signalés dans notre bibliographie.

M. G. Lowes Dickinson nous donne un dialogue platonicien à trois personnages. Charles Stuart, un banquier, qui plaide, contre ses interlocuteurs la cause du sens commun et des institutions existantes. Sir John Harington, *a gentleman of leisure*, un disciple de Platon, qui rêve d'un état de choses où la société morale et la société économique seraient gouvernées d'en haut, autoritairement, par une aristocratie de sages. M. Henry Martin, enfin, un professeur [illegible] comme l'auteur du livre — qui veut une société démocratique, où tous les citoyens se concertent pour gérer en commun toutes les institutions de l'État, la procréation et l'éducation des enfants, la distribution des tâches et des rémunérations. Ce ne sera pas l'uniformité : mais variété ne veut pas dire nécessairement rapport de supérieur à inférieur. Ce ne sera pas un régime d'autorité substitué au régime actuel d'oppression industrielle : mais les rémunérations seront combinées de telle sorte que, selon les lois de l'offre et de la demande, un nombre suffisant d'individus se présente pour accomplir les tâches que l'État a besoin d'accomplir. M. Dickson a besoin, pour que son idéal se réalise, de la conversion des riches et de la patience des pauvres : il demande à ceux-ci exactement « un demi-siècle de patience ». Mais tout le livre de cet universitaire socialiste respire l'impatience de l'injustice, la haine de la richesse.

« Le problème de savoir quelle doit être la vie intellectuelle d'un fonctionnaire politique rentre dans un problème qui d'année en année présente pour nous un intérêt plus immédiat. Dans la littérature et dans la science aussi bien que dans le commerce et l'industrie le producteur indépendant disparaît, le fonctionnaire prend sa place. Nous sommes presque tous des fonctionnaires aujourd'hui, soumis pendant nos journées de travail, soit que nous écrivions dans un journal, soit que nous donnions des leçons dans une université, soit que nous tenions des comptes dans une banque, à des limitations de notre liberté personnelle que nous impose l'intérêt général de la société dont nous sommes membres. » Ainsi s'exprime M. Graham Wallas dans son livre sur la « Nature humaine en politique ». Comme M. Wells, comme M. Dickinson il est socialiste : mais il ne se pique pas d'être imaginatif : procédant à la manière fabienne, il accepte le socialisme comme un fait et se pose le problème de savoir comment pourra se faire l'application de la science politique à cette société où nous vivons, et que les hommes d'état subordonnent de plus en plus à leur action consciente. Le livre de M. Graham Wallas fait songer souvent au livre de M. Lévy-Bruhl. Avec moins de rigueur scolastique, on y trouve un sens plus vif du réel : M. Graham Wallas n'est pas seulement professeur au *London School of Economies*, il a été pendant de longues années, membre du *School Board*, puis du *County Council* de Londres, il a mené des campagnes électorales, il a fait de la besogne administrative. Veut-on donner, de l'ouvrage de M. Graham Wallas un bref résumé, qui en laisse échapper nécessairement les qualités les plus vivantes et les plus caractéristiques? En réaction contre l'intellectualisme abstrait du XVIIIe siècle, le problème est d'introduire en politique les méthodes de la science expérimentale, qui ont obtenu déjà, suivant M. Graham Wallas, tant de succès en pédagogie et en

criminologie. Il est absurde de considérer l'homme comme un être perpétuellement occupé à raisonner; l'homme est un animal mû par une foule d'impulsions instinctives, dont lui-même ignore les origines et connaît mal la nature. Le démagogue, le politicien, meilleurs psychologues que le théoricien de cabinet, possèdent précisément l'art non de faire appel à la raison des électeurs, mais d'agir sur leurs émotions. Il est absurde de raisonner sur « la démocratie idéale », à la manière de M. Ostrogowski et de M. Bryce : quel biologiste oserait assigner pour objet de ses recherches l' « homme idéal »? L'objet du sociologue qui étudie la démocratie, ce sont les démocraties réelles, qu'il faut classer, décrire, analyser, telles qu'elles existent, et non telles qu'on désire qu'elles soient. En politique comme en économique, il faut que la méthode *quantitative* prenne la place de la méthode *qualitative*. L'économiste d'aujourd'hui dessine des courbes sur le tableau noir, là où l'économiste de l'école de Ricardo écrivait des chiffres arbitrairement choisis, exprimant des quantités fixes. Il faut que la même méthode de continuité s'introduise dans le langage politique. » Si un Socialiste et un Individualiste étaient tenus de se poser la question : « quelle dose de Socialisme? » ou « quelle dose d'Individualisme? », on aurait une base réelle de discussion, même dans le cas impossible où l'un répondrait « Rien que l'Individualisme, et pas de Socialisme », et l'autre, « Rien que le Socialisme et pas d'Individualisme » (p. 148). Déjà les commissions extra-parlementaires, les comités techniques, s'essaient à parler le langage de la vraie science politique : pourquoi faut-il que l'orateur de place publique ou d'assemblée parlementaire, continue à parler le langage grossièrement simpliste, « quantitatif », de vieilles philosophies politiques? Les progrès de la science ne brisent pas l'élan moral : quel peuple plus épris de science positive et en même temps plus passionnément patriote, que le peuple japonais? Ils provoquent même la naissance d'enthousiasmes nouveaux : l'enthousiasme de la science elle-même, l'amour du genre humain. Car le Darwinisme, exploité par les théoriciens du nationalisme et de l'impéialisme, a précisément pulvérisé ces blocs soi-disant homogènes, que l'on appelle « races » ou « espèces »; il n'a laissé subsister nulle part qu'une foule pratiquement infinie d'individus, qui sans cesse varient et progressent. Ainsi les jugements d'existence se transforment insensiblement, dans le livre de M. Graham Wallas, en jugements de valeur. Son positivisme politique s'achève par un appel aux émotions : ce sont ces mêmes émotions, socialisantes et humanitaires, qui remplissent le livre de M. Wells, et aussi le livre de M. Dickinson.

The development of Greek Philosophy, par Robert Adamson, édité par W. R. Sorley et R. P. Hardie; 1 vol. in-8 de xi-326 p., London et Edinburgh, W. Blackwood and sons, 1908. — Cet ouvrage a été composé dans des conditions assez particulières. M. Adamson avait professé l'histoire de la philosophie grecque, avec un grand succès, à l'université de Glasgow. A sa mort, sa sœur, Mrs C. J. Hamilton et deux de ses élèves, MM. Sorley et Hardie ont pris le soin pieux de publier les manuscrits de M. Adamson, dont une partie seulement était prête pour l'impression. Ils ont ajouté les références, complété la bibliographie, rédigé l'index. L'ouvrage est resté incomplet; il se termine après l'école stoïcienne. Il est aussi assez inégal. Tel quel, il fait regretter que l'auteur n'ait pas eu le temps de l'achever. Et c'est même le seul manuel réellement maniable que nous possédions sur l'ensemble de la philosophie grecque. M. Adamson avait pris comme base de son enseignement le recueil de Ritter et Preller. Pour la philosophie antésocratique, il suit de près l'excellent ouvrage de Burnet. La partie principale du livre est consacrée à Platon et Aristote. En ce qui touche Platon, l'auteur essaie de donner une idée chronologique des théories platoniciennes. Il distingue quatre périodes dans ce développement. Après avoir examiné les premières formes de la théorie des idées, M. Adamson examine successivement les dialogues logiques, puis la doctrine de l'âme dans le *Phédon* et dans le *Phèdre*, enfin dans le *Timée*. L'exposé, forcément un peu bref, contient beaucoup d'idées justes. M. Adamson remarque avec raison que Platon a distingué plusieurs sortes d'Idées et aussi que le problème de la participation n'était pas susceptible de recevoir une solution simple et unique. Dans les chapitres consacrés à Aristote, seule la psychologie d'Aristote est étudiée complètement. Nous n'avons que des indications sommaires sur le stoïcisme, dans les quatre derniers chapitres.

En somme, ce manuel, qui n'est pas un ouvrage d'érudition, peut rendre des services aux étudiants.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Archiv für Systematische Philosophie (année 1908).

L. Stein. — *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour de vieilles méthodes.* Deux articles : N° 1, p. 1-9. N° 2, p. 143-188. — Dans son premier article, Stein montre l'importance et l'intensité du mouvement pragmatiste actuel par une brève étude historique et documentaire où James tient la première place; il rappelle, en finissant, les nombreux articles qui ont suivi en Amérique, en France, en Italie et en Allemagne l'apparition du dernier livre de James : *Le Pragmatisme* (1907), aussitôt traduit par W. Jérusalem.

Dans le second article, il examine successivement l'histoire du terme « pragmatisme », — la méthode pragmatique, — la théorie génétique de la vérité des pragmatistes. Pour le mot même, Stein remonte jusqu'à Aristote, qui oppose πρᾶγμα, réalité ou vérité psychologique à διάνοια, garantie de la vérité logique, et aux stoïciens, qui impriment au mot πρᾶγμα sa signification téléologique. Dans les temps modernes, il signale l'emploi par Kant du terme pragmatique, qui a chez lui une nuance de dédain et ne regarde que le plus bas degré de la connaissance. Les historiens purs et les historiens de la philosophie ont également connu une « méthode pragmatique. » Enfin le mot et l'idée étaient dans l'air, quand James y a accroché son système (p. 143-155). La méthode n'est pas plus nouvelle que le mot : c'est essentiellement un essai de réduction du logique au téléologique, de la vérité à l'utilité. Par son subjectivisme, son empirisme, son réalisme du fait particulier, elle se rattache étroitement à la tradition philosophique anglaise. Son finalisme a même de plus lointains ancêtres : d'abord Socrate, puis Aristote, et surtout les écoles post-aristotéliciennes : stoïciens et épicuriens (p. 155-164). La théorie génétique de la vérité est également le lointain aboutissement de vieux courants philosophiques : le dogme de l'efficacité, mesure et juge de nos vérités relatives, est une tradition de la philosophie anglaise; Hume et Mill sont les ancêtres de James. Qu'est-ce donc que le pragmatisme? « Au point de vue de la théorie de la connaissance, un nominalisme; pour la psychologie, un volontarisme; pour la logique, un énergétisme; pour la métaphysique, un agnosticisme; pour l'éthique, un méliorisme, fondé sur les principes de l'utilitarisme de Bentham-Mill. » Il réunit tous ces éléments en une synthèse originale. Et l'on n'aurait qu'à louer cet effort d'explication philosophique, s'il voulait avouer l'*a priori* du telos, de la fin qu'il postule et exercer une critique de cet *a priori*, qui ne vaut peut-être pour la science comme pour l'action. Et l'on reconnaitrait peut-être alors que le pragmatisme traduit, plus encore qu'une doctrine, un tempérament : le volontarisme, qui a de longue date déjà opposé sa représentation de l'univers à la représentation mécaniste des rationalistes et à la représentation sentimentale des romantiques.

Max Frischeisen-Köhler. *Science de la nature et connaissance de la réalité* (p. 10-23). — Dans cet article, l'auteur plaide judicieusement la cause du mécanisme. Les sciences de la nature, à l'origine de la science moderne, s'étaient constituées comme un réalisme mécaniste, en opposition à l'apparence sensible. Mais le criticisme a réagi et réhabilité le donné; il a dénié à la science, construction abstraite et schématique, le droit de se donner comme l'expression d'une réalité beaucoup plus riche et plus variée. Le formalisme mathématique a trouvé son expression la plus complète dans la doctrine énergétique. Mais l'énergétisme est loin de se suffire complètement : et d'abord il suppose des données de fait qui lui échappent; de plus, il dépasse la simple description du donné et postule des principes hypothétiques. Mais on revient par là à des hypothèses de structure; et, dès que l'on a recours à des hypothèses de structure, on ne saurait rejeter le mécanisme, à moins de démontrer la fausseté originelle de son principe : ce que l'on ne fait pas. Sans doute le mécanisme ne nous fait pas atteindre des réalités plus hautes que les objets visibles et tangibles, mais il nous permet de nous représenter des réalités de même nature, que nous ne saurions atteindre directement par nos sens et nos instruments, et de compléter ainsi notrereprésentation du monde.

Martin Meyer. *Religion und Lebensgenuss* (p. 24-30). — Court article où l'auteur se propose d'établir que la religion — prise sous sa forme idéale — et le bonheur, coïncident réellement, en tant que « la religion est le motif d'un progrès qui vient à la conscience comme bonheur ». « Par la religion, se réalise le progrès de l'individu dans le sens du progrès général. » Malheureusement les concepts introduits nous semblent d'une généralité et d'un formalisme désespérants : par exemple, la religion est « la synthèse, l'unité

vivante de notre idéal »; et, avec des concepts aussi larges, l'auteur se propose pour finir de trancher en droit, si le mariage doit être monogamique ou non.

Tramer. — *Stetigkeit der Geometrie und der Zahlen* (p. 215-225). — Il s'agit, dans cet article, de la correspondance entre la géométrie et les nombres : comment et en quelle mesure la multiplicité numérique peut-elle se substituer au continu de l'intuition spatiale? M. Tramer se propose le double problème suivant : 1° A chaque élément d'un continu correspond-il un élément d'un discontinu, et un seul (et réciproquement)? 2° A supposer cette question résolue conditionnellement ou inconditionnellement par l'affirmative, l'un peut-il se substituer complètement à l'autre, se résoudre entièrement en lui? Il critique ces deux thèses sur un exemple : la ligne droite d'une part, la série des nombres réels de l'autre, examinant deux systèmes de correspondance de ces objets. Cette critique le conduit à cette conclusion : que la correspondance uniquement déterminée et réciproque ne s'établit que grâce à l'intervention d'un postulat (*Annahme*) logique : qu'il n'y a jamais équivalence parfaite entre le continu géométrique et multiplicité numérique, que la correspondance ne s'établit qu'au moyen de l'artifice de la résolution du continu géométrique en une multiplicité de points, à laquelle ne peut être réduite sans reste la figure intuitive continue.

David Koigen. — *Jahresbericht über die Literatur zur Metaphysik* (p. 119-134, p. 547-566). — Koigen continue dans les n^os I et IV de l'*Archiv* sa revue des publications métaphysiques. Dans le n° 1, sous le chef « Philosophie et Métaphysique » il étudie la *Systematische Philosophie* de Dilthey, Riehl, Wundt, etc. (1907) et la *Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*, éditée par Windelband, pour la fête de Kuno Fischer (1907). Sous le chef « Philosophie de la nature et Métaphysique », il examine les thèses de Th. Lipps (dans le volume précédent) et d'Ostwald (*Systematische Philosophie*). Dans le n° 4, sous le chef : « Philosophie de l'histoire et Métaphysique », il étudie plus particulièrement l'article de Rickert (dans la *Philosophie im Beginn...*) qu'il rapproche, pour la classification du travail scientifique en *naturwissenschaftlich* et *historisch*, des études anciennes de Droysen et Harms, et l'article de Eucken : « La Philosophie de l'histoire », dans la *Systematische Philosophie*.

Enseignement mathématique (année 1908, n°s 4 et 6). — Ces deux numéros contiennent des renseignements intéressants sur l'organisation actuelle des mathématiques dans les cours secondaires. M. Smith, dans un article sur cet enseignement aux Etats-Unis (p. 269-284) explique les origines historiques du système actuel, expose la répartition des matières d'enseignement dans les trois cycles : Ecole secondaire, — Collège, — Université, — et propose quelques changements dans ces programmes. M. Fehr (p. 285-293) fait connaître cette organisation pour la Suisse, — M. Godfrey, pour les écoles publiques anglaises pour garçons (p. 459-474). A la suite de ces rapports, présentés au Congrès de Rome (avril 1908), a été instituée une commission internationale de l'enseignement mathématique qui se propose « une étude d'ensemble de l'enseignement mathématique dans les différents types d'écoles, et à ses divers degrés, cette étude étant principalement destinée à présenter, d'une manière objective, les tendances actuelles de cet enseignement ». L'*Enseignement mathématique* publie le Rapport préliminaire sur l'organisation de la Commission et le plan général de ses travaux (p. 445-458) [Klein, Greenhill, Fehr.] Dans une première partie la Commission aura à étudier l'état actuel de l'organisation et des méthodes de l'instruction mathématique, dans une seconde partie « les tendances modernes de l'enseignement », autrement dit les réformes à introduire dans l'enseignement existant. Indiquons, parmi les questions à examiner, « le rôle d'un enseignement d'initiation et la nécessité de faire précéder l'étude théorique des mathématiques d'un enseignement intuitif », le danger « d'utiliser d'une manière exagérée les bases logiques des mathématiques », le danger « de négliger le côté abstrait qui semble nécessaire pour graver dans l'esprit d'une manière indélébile les vérités mathématiques », le danger « de ne pas se rendre compte qu'une branche comme la géométrie conduit à des résultats d'un genre différent de ceux que fournit l'algèbre et qu'une fusion des deux pourrait avoir comme conséquence la perte de quelques-uns des principaux avantages de chacune de ces branches. »

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

POUR LA SCIENCE LIVRESQUE

La science livresque! Voilà une expression qui a fait fortune : savants, philosophes, pédagogues la répètent à l'envi, sur un ton très méprisant, et d'autres encore qu'elle dispense d'étudier les livres et qu'elle autorise à plaindre ceux qui s'y attardent.

On sait assez que le mot « livresque », avec son sens dédaigneux, est emprunté à Montaigne, qui était un terrible liseur. A la vérité, il savait lire : les anecdotes, les traits de mœurs, les réflexions qu'il fait sur lui-même et sur les autres, ce qu'il voit en lui et alentour lui rappellent les belles phrases de ses auteurs favoris; le passage qu'il relit, dans sa librairie, au haut de sa tour, loin du bruit et des importuns, évoque les événements et les hommes auxquels il a été mêlé, les passions qu'il a ressenties, ou dont il a curieusement observé autour de lui le jeu tragique ou risible; en lisant, il revoit et revit. A-t-il jamais parlé de « science livresque », est-ce lui qui a accouplé ces deux mots? Je ne sais ; s'il l'a fait, il ne voulait assurément point parler de notre science, dont il n'avait nulle idée. Mais c'est bien à la manière de Montaigne qu'il convient de lire aussi les livres scientifiques : la lecture doit évoquer le monde extérieur, et les phénoménes qui s'y passent doivent s'éclairer par ce que nous avons appris. A lire, Montaigne oubliait sa « colique »; nous pouvons nous oublier et nous absorber aussi profondément dans la contemplation intelligente du milieu où nous sommes plongés et dont nous faisons partie.

Le mépris pour le livre, qui est à la mode, ne risque-t-il pas d'atteindre la science elle-même, et celle-ci ne peut-elle plus s'écrire et s'enseigner? N'est-elle pas une suite d'idées qui se traduisent par des mots? Les savants vont-ils cesser de publier des notes où ils annoncent les résultats qu'ils viennent d'obtenir, des mémoires où ils expliquent leurs méthodes, d'amples traités où ils exposent leur conception d'une science qu'ils ont longuement méditée? Estiment-

ils que rien de tout cela ne vaut la peine d'être étudié? Dès qu'on énonce de pareilles inquiétudes, elles se calment par leur absurdité. Peut-être y a-t-il cependant quelque intérêt, pendant qu'elle dure encore, à examiner ce qui est raisonnable dans la nouvelle mode, et la façon dont elle s'est développée.

Berthelot racontait volontiers qu'il s'était astreint, dans sa jeunesse, à lire tout ce qui se publiait sur la chimie et à résumer ses lectures, pour son usage particulier. Cette besogne lui prenait deux heures par jour, au début, huit quand il y renonça, je ne sais plus à quel âge. Nul doute qu'il lût alors avec une prodigieuse rapidité : toute la science qu'il avait acquise accélérait la vitesse naturelle de son intelligence; il ne pouvait manquer de distinguer, d'un coup d'œil, le développement à sauter, les pages à parcourir, le résultat digne d'être noté et, parfois, l'idée nouvelle sur laquelle il réfléchirait, en courant de son laboratoire à l'Institut. Pour savoir lire, il faut avoir beaucoup lu et beaucoup pensé.

C'est, sans doute, ce qu'ont fait tous les hommes qui dirigent un laboratoire de recherches, et qui en sont dignes. Ils continuent, pour une partie de la science qu'ils cultivent, de se tenir au courant comme ils peuvent, et le mieux qu'ils peuvent : c'est à ce prix qu'ils savent les problèmes qui se posent, les méthodes qui réussiront à les résoudre, au moins partiellement; c'est parce qu'ils ont des connaissances étendues et variées qu'ils risquent d'apercevoir ces rapprochements d'où l'on dit que sortent les découvertes essentielles; mais ils détourneront avec raison leurs jeunes collaborateurs de rechercher une impossible érudition; ils savent trop, par eux-mêmes, qu'on ne peut avoir tout lu, ni continuer de tout lire, et que beaucoup de lectures sont inutiles. D'ailleurs, par leur fonction même, c'est la découverte qui les attire : ce qui est connu, dès qu'il est connu, perd beaucoup de son intérêt; ils sont penchés sur ce qu'on saura demain, c'est vers cette science de demain qu'ils inclinent ceux qui leur demandent des conseils. Ils leur indiquent des sujets de recherche; aux uns, dont il faut d'abord aiguiser l'habileté technique, des problèmes précis qui se résoudront par des méthodes éprouvées, à d'autres des questions mal déterminées, où ce qu'il faut chercher se déterminera par l'étude même, peut-être à la suite de bien des efforts qui auront semblé inutiles. Tantôt ils laisseront leurs élèves livrés à eux-mêmes, tantôt ils leur indiqueront la raison d'insuccès qui pourraient

amener le découragement et, d'un mot, les mettront dans la voie qui aboutit.

Ils cherchent à développer l'initiative de tous et exagèrent parfois le mérite des initiatives qu'ils ont fait naître. Quelques-uns de leurs élèves reconnaissent et n'oublieront pas ce qu'ils doivent à une conversation avec leur maître, à un mot, à une suggestion; les mêmes, peut-être, se rendent compte de ce qui leur manque pour les recherches qu'ils ont entreprises ou qui les attirent, des connaissances théoriques qu'il leur faut acquérir et qu'ils acquièrent peu à peu, qui s'appellent l'une l'autre, qui s'accumulent dans leur esprit et finiront par s'ordonner. Ils causent entre eux, discutent les théories, échafaudent et renversent les systèmes; chacun ouvre l'esprit de l'autre, féconde et est fécondé. Peut-être deviendront-ils des maîtres à leur tour.

D'autres resteront des collaborateurs qui, bien guidés, peuvent rendre d'excellents services. On pourrait citer, surtout à l'étranger, des laboratoires où, grâce au nombre et à la conscience des travailleurs diciplinés qui s'y trouvent groupés, grâce aussi à l'importance des ressources matérielles, les recherches, systématiquement dirigées par un maître éminent, ont abouti à des résultats considérables.

D'autres n'ont pas le sens des idées générales; mais, servis par un heureux hasard qui récompense à la fin leur patience tenace, ils rencontreront un fait intéressant. D'autres enfin, grâce à leur adresse technique, à leur intelligente habitude des instruments, des mécanismes ou des réactions, pourront contribuer au progrès de ces industries scientifiques, qui ne subsistent qu'en se perfectionnant.

Dans un pareil milieu, la passion de la recherche expérimentale s'exalte naturellement, et cela est bon, si même l'objet de cette passion ne mérite pas l'ardeur avec laquelle il a été poursuivi; on y jouit de la poursuite même; l'opinion, plus ou moins consciente, qu'elle vaut mieux que son objet, n'est pas toujours dénuée de critique. Quelques-uns, dont précisément les connaissances livresques sont insuffisantes, oublient que cet objet n'est pas la science, non pas même une partie de la science, mais bien un détail qui prendra sa place, se transformera, ou disparaîtra dans l'ensemble organisé, comme une parcelle de nourriture dans le corps vivant et croissant. L'acquisition de la moindre parcelle de vérité, de nourri-

ture scientifique, est si importante qu'il faut se réjouir de voir tous ceux qui s'y emploient sentir aussi vivement qu'ils font la dignité de leur besogne ; il est juste que ce sentiment réconfortant soit partagé par tous ceux qui travaillent dans un laboratoire scientifique, même par ces serviteurs que la modestie de leur costume ou de leur origine, ou la conscience de ce qu'ils ignorent, empêchent habituellement de se hausser jusque-là.

La tendance à rabaisser la science devant la recherche scientifique, qui se manifestait obscurément dans les laboratoires, a trouvé sa formule dans les écrits de quelques philosophes, dont l'esprit critique est très aiguisé et qui, parfois, sont aussi des savants. Par ce qu'elle est *action*, ils regardent la recherche comme la vie de la science, dont elle n'est qu'une condition nécessaire. Eux aussi détournent leurs yeux de ce qui est acquis, de ce qui est déposé et fixé dans les livres, pour les attacher sur ce qui évolue ; ils nous rappellent avec raison la relativité de nos connaissances, ils se plaisent à nous en montrer les connexions compliquées, à rabattre les prétentions scandaleuses en établissant que, au point de vue de la pure logique, l'édifice de nos connaissances n'est qu'un enchevêtrement de cercles vicieux, où nous nous abritons provisoirement, de la façon qui nous est la plus commode. Mais pourquoi tiennent-ils à décerner des prix à nos facultés? Leur désir d'exalter l'action aux dépens de la connaissance recouvre sans doute d'excellentes intentions morales. S'ils veulent dire, tout bonnement, qu'il y a moins de mérite à être intelligent que vertueux, j'en suis d'avis; mais ils reconnaissent assurément que ce qui fait la valeur de l'action, ce n'est pas qu'elle est un geste, un mouvement, mais bien ses motifs et son but; la science sert à peser ces motifs, à préciser ce but, à découvrir le chemin qui y mène : ils en tombent d'accord. D'un autre côté, l'acquisition de la science est essentiellement active ; elle est active par le désir et l'effort vers la vérité, par la soumission même à la vérité, dès que la vérité est aperçue; elle est active au même titre que la découverte, non au même degré ; elle est, elle doit être une *redécouverte*.

Le livre est le plus commode et le moins coûteux des instruments pédagogiques; qu'on en ait abusé, qu'on ait abusé d'un enseignement oral qui ressemble trop au livre pour que je l'en distingue ici,

cela n'est que trop certain. Je voudrais insister un peu sur quelques-uns des inconvénients qu'il présente.

Nous conservons toute notre vie la faculté de répéter des mots à demi compris, dont nous nous servons à peu près correctement, par habitude et par une sorte d'instinct logique : ce mot était à sa place dans telle phrase, il s'emboîtera tant bien que mal dans une phrase analogue. On peut s'amuser assez de soi-même ou de ses voisins en recueillant dans n'importe quelle conversation (sans parler des discussions métaphysiques) la multitude de mots qui ne représentaient assurément rien de précis pour ceux qui les ont prononcés; nous répétons fréquemment des noms de fleurs, de pays, d'institutions, d'hommes, de maladies, dont nous ne savons absolument rien et il ne nous vient pas à l'esprit de demander ou de chercher une explication. Les mots nous contentent. Cela n'est pas bien fâcheux dans une de ces causeries où l'on ne cherche qu'une suite d'impressions agréables; les mots à signification indécise ou obscure peuvent très bien contribuer à ces impressions, et les poètes ne l'ignorent pas. Mais nous nous mêlons aussi de raisonner sur ce que nous ne savons pas, avec des mots que nous n'entendons point. Madame de Sévigné nous semble extrêmement comique quand elle raisonne sur ses maladies; ne prêtons-nous jamais à rire, dans de pareils cas? Je ne parle pas des médecins. Cette aptitude à raisonner avec des mots et des signes vides de toute réalité a peut-être abouti à la création de la logique et de l'analyse mathématique.

Quoi qu'il en soit, la faculté de se servir utilement de mots qui ne sont guère compris est admirable chez les enfants; grâce à elle, ils apprennent à parler, ils pénètrent peu à peu le sens de tous ces mots qui ne représentent pas des objets familiers, qu'ils peuvent voir ou toucher et qu'on leur a nommés. Un mot inconnu les a frappés dans une phrase dont le sens général implique, pour ce mot, une signification qu'ils saisissent vaguement; ils le répètent, avec les mots qui l'entouraient, dans une circonstance analogue, puis autrement, et après quelques essais, dont la gaucherie est parfois charmante, finissent, tant bien que mal, par se faire comprendre et par se comprendre. Lorsque leur vocabulaire est assez étendu pour qu'il soit possible de leur expliquer les mots nouveaux par des périphrases, c'est encore l'usage qui leur apprend ce que la périphrase ne leur enseigne pas, les nuances qui distinguent les mots de sens voisins, les cas où ce mot convient plutôt que cet autre; pour fixer le sens

d'un mot, ses diverses acceptions, les rapports des mots entre eux, il n'y a rien de mieux à faire qu'à varier les exemples. Dans une phrase, le sens de chaque mot n'est déterminé que par la phrase tout entière. Cela s'apprend peu à peu; apprendre à parler, c'est accumuler des cercles vicieux; mais, aussi bien, qu'apprend-on autrement? Pourtant, l'enfant apprend à parler, à exprimer ce qu'il sent, et en l'exprimant il distingue mieux ce qu'il sent.

Plus tard, il continuera de s'instruire en lisant. Bien des mots et des phrases ne seront lus que des yeux; s'il est vivement intéressé par ce qu'il comprend, il ne s'aperçoit pas toujours de ce qu'il ne comprend pas, ou il se contente de ne comprendre qu'à moitié, il devine ou croit deviner. A mesure qu'il se développe, qu'il a vu et senti, qu'il a lu davantage, il comprend plus et mieux, il devine plus juste; il se rappelle ou rencontre à nouveau ce qu'il avait laissé de côté; il y revient, il y réfléchit; le sens des mots et des choses se dévoile; la correspondance entre le langage et ses états de conscience s'éclaire et se précise. Cet état de grâce le soutient jusqu'au bout de ses études, sans en excepter les études philosophiques.

Pour que cette grâce opère, il importe que ce que l'écolier ne comprend pas disparaisse pour ainsi dire dans ce qu'il comprend. Comment y parvenir avec les manuels scientifiques, tout secs? Notez qu'il n'est plus question ici, comme dans les œuvres littéraires, de sentiments que l'enfant a eus lui-même, qu'il a éprouvés ou pressentis, dont les uns suggèrent ou excitent les autres, qu'il peut reconnaître; notez que la langue scientifique n'a pas la souplesse de la langue littéraire, qu'un mot n'a, ou ne doit avoir, qu'un sens et qu'on ne découvre pas ce sens précis par des déformations et des adaptations successives.

Sans doute, les auteurs des manuels scientifiques définissent de leur mieux les termes nouveaux; ils répètent les explications, les exemples, multiplient les illustrations; mais les phénomènes, les appareils, les êtres vivants, les organes sont si nombreux, si divers, si compliqués, que les définitions et les figures s'oublient, se brouillent dans une informe grisaille. Pour un bon nombre d'écoliers, les mots qu'ils lisent ou qu'ils entendent finissent bientôt par n'éveiller aucune image au aucune idée précise : le livre ou la leçon deviennent alors un abîme d'ennui. Les plus dociles ajoutent au supplice qu'on leur inflige la torture d'apprendre par cœur ce qu'ils n'entendent point; c'est une torture à laquelle l'étude des langues étrangères

nous accoutumait jadis. Certains mots, répétés plus souvent, surnagent avec un reste de signification. Les écoliers arrivent parfois, avec un peu de bonheur, à placer convenablement ces mots-là et à donner l'illusion qu'ils ont compris; ne les blâmons pas trop; j'ai déjà dit que nous continuons tous de faire comme eux; mais n'oublions pas que le premier bénéfice à tirer de l'enseignement scientifique consiste précisément à distinguer ce que l'on comprend de ce qu'on ne comprend pas, à accepter la conclusion d'un raisonnement rigoureux, à ne pas se payer de mots dont on ignore la valeur et, si l'on parle pour ne rien dire, à s'en apercevoir. Combien d'écoliers y arrivent-ils, et comment auraient-ils une volonté assez tenace, une mémoire assez sûre, une puissance d'imaginer assez vigoureuse, comment lutteraient-ils contre leur tendance et leur habitude de se contenter de l'à peu près, s'ils n'ont pas d'autre ressource que le livre, écrit ou parlé?

Pour assurer leur mémoire et fortifier leur imagination, pour fournir des matériaux à leur imagination, il est indispensable de les familiariser avec les objets que l'on veut qu'ils se rappellent ou qu'ils se représentent. Il ne suffit pas de leur montrer de loin ces objets une fois ou deux; il faut qu'ils les voient sous toutes leurs faces, qu'ils les manient, qu'ils s'en servent, qu'ils les comparent et les identifient avec les figures schématiques qui sont dans leurs livres ou que leur maître dessine sur le tableau noir; ils saisissent sur ces figures la marche d'appareils ou d'organes dont une partie cache l'ensemble, qu'ils ne peuvent toujours démonter, remonter, disséquer et qui doivent être, entre leurs mains, autre chose que des joujoux qu'ils font marcher jusqu'à ce qu'ils les aient détraqués. Non seulement ils se rappelleront les objets, mais ils pourront s'en figurer d'autres analogues; une description ou un dessin leur suggérera une image précise; ils seront alors capables de lire.

En même temps, ils apprendront à chercher dans une expérience ce qu'il faut y voir, à distinguer, pour y porter l'attention, le fait essentiel de ce qui l'entoure, le fait essentiel qui tient toute la place dans la description du livre, mais qu'on n'aperçoit pas toujours sans peine, même dans une expérience préparée pour le mettre en évidence, et qui est bien autrement caché dans la complexité touffue des choses extérieures ; il faut savoir lire les livres et les choses.

Mais les phénomènes, leur description, leur mesure même ne sont que la matière de la science; la science commence avec la loi, qui

met l'ordre dans les faits et qui les groupe, elle se continue dans la synthèse des lois particulières en lois générales, elle s'achève provisoirement dans une théorie.

Une loi ne concerne qu'un petit nombre de propriétés de l'objet auquel elle se rapporte ; elle ne tient pas compte des autres propriétés de cet objet, qui n'interviennent pas non plus dans les conclusions qu'on tire de la loi ; ces conclusions s'appliqueraient aussi bien à un autre objet, sur lequel on pourrait formuler la même loi. En les développant, on ne pense pas à la réalité de l'objet, on raisonne sur une abstraction, d'autant mieux que la loi est plus générale. Un aveugle peut étudier l'optique, en ignorant les sensations qui donnent, pour nous, tant d'intérêt à cette étude. Ne sommes-nous pas devant l'électricité comme l'aveugle devant la lumière? A la réalité extérieure, nous substituons dans nos théories un monde abstrait où les symboles qui le peuplent sont définis par des propriétés et se prêtent aux raisonnements de la logique déductive, au raisonnement mathématique en particulier, quand la théorie est assez avancée. « La lune qu'on voit n'est pas celle qui m'intéresse, » disait je ne sais quel astronome. Ce qui l'intéresse, c'est la loi de Newton, les équations qu'on en déduit, les transformations de ces équations, et quelques nombres, déduits de l'observation, qui sont pour lui le Soleil, la Terre, la Lune....

La vraie science est la science livresque : c'est dans les livres et dans la pensée de ceux qui les ont étudiés qu'est décrit et réalisé le monde intelligible, lumineux et transparent qui laisse voir et fait voir le monde réel, en l'éclairant et le rapprochant de notre pensée ; c'est par l'étude et pour l'étude de ce monde réel, auquel il s'adapte de mieux en mieux en devenant de plus en plus intelligible, qu'il a été lentement constitué, qu'il s'enrichit chaque jour de découvertes nouvelles, tandis que, par l'effort d'une méditation persistante, les idées qui le dominent deviennent plus simples et plus claires. Reprendre contre la science écrite des arguments qui pouvaient servir contre la scolastique, c'est méconnaître la nature de cette science, qui tire sa certitude, d'une part de sa cohérence, d'autre part d'une confrontation continuelle avec la réalité, avec ce que nous voyons, touchons, utilisons. — Un moment viendra où notre astronome sera bien forcé de s'intéresser à « la Lune qu'on voit » : il lui faudra comparer les nombres qu'il a calculés avec ceux que donne l'observation ; il ne le fera pas sans quelque angoisse :

devra-t-il reviser ses longs calculs, attendre et obtenir de meilleures données numériques que celles d'où il est parti, modifier la loi sur laquelle il s'est appuyé? Et s'il a pu, pendant de longues années peut-être, dédaigner « la Lune qu'on voit », c'est que sa science spéciale est parvenue à une rare perfection. Il n'en est pas d'autre où le contact avec la réalité puisse être perdu si longtemps. Dans les sciences auxquelles ne s'applique pas ce merveilleux instrument des mathématiques, d'où l'on est bien sûr de ne tirer qu'une transformation de ce qu'on lui a confié, il convient de se défier un peu de la déduction, qui n'est pas toujours impartiale et qui penche vers ce que l'on veut prouver.

A coup sûr, ce qu'on met de soi dans le travail scientifique augmente la joie de ce travail; la plupart des savants sont très jaloux de leur liberté et ne se plaisent qu'aux tâches qu'ils ont voulues; ce goût de l'indépendance est parfois excessif et j'ai entendu d'excellents maîtres se plaindre de leur impuissance à imposer une discipline, à organiser des recherches systématiques. Il y a au moins une discipline qu'il faut savoir accepter, c'est celle qui résulte du passé, du travail antérieur, de ce qui est acquis. Ce n'est pas d'ailleurs une obéissance aveugle, mais un consentement réfléchi et volontaire que réclament le livre, la science faite et toujours imparfaite : celle-ci est soumise à une perpétuelle revision. Plus elle s'impose à l'esprit par sa clarté habituelle, plus elle invite, par ses imperfections et ses obscurités, à la mauvaise humeur, à la révolte, à l'espérance d'une découverte, d'une victoire sur l'erreur qu'elle contient encore. Jetez le livre, réfléchissez, observez, expérimentez; vous trouverez peut-être; c'est à lui malgré tout que vous devrez d'avoir cherché là où il y avait à trouver. Ne le méprisez pas si vous ne voulez pas ignorer la vigueur d'invention qui éclate dans les œuvres magistrales et la puissante beauté qui les pénètre, si vous ne voulez pas recommencer des recherches qui ont été faites et bien faites, aboutir à des conclusions sans intérêt, qui ne continuent rien et ne contredisent rien, ou qui sont inutiles parce qu'elles se déduisent logiquement de ce qui était connu.

Mais ne demandons au livre que ce qu'il peut donner. On a remarqué (1), non sans finesse, que le mot « savant » n'avait plus

1. M. Appell, dans le discours prononcé en 1908 au congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences. Voir *Revue du mois*, t. VI, p. 129.

son sens primitif : pour être un savant, il ne suffit pas de savoir, il faut trouver ou au moins s'efforcer de trouver. On a dit aussi, et cela est encore vrai, que le livre ou l'enseignement, par leur perfection même, risquent d'éloigner de la recherche. Une exposition très claire semble rendre tout facile, elle résume et cache des efforts multiples et successifs, elle ne renseigne point sur la peine qu'exige l'acquisition de chaque vérité nouvelle ; plus le sujet est important, plus la théorie est profonde, plus le lecteur sent le mensonge de cette facilité et sa propre impuissance à créer rien de pareil à ce qu'il étudie. Quelquefois la clarté n'est pas sincère ; une sorte de brouillard lumineux est répandu sur ce qui est obscur ; il empêche de voir les trous, même les abîmes. Sans être entachée de ce défaut grave, plus d'une exposition a le tort de n'éveiller aucune inquiétude, de laisser l'impression que l'œuvre est finie, que le sujet est épuisé, qu'il n'y a plus rien à faire : elle n'est pas suggestive. Là où tout est éclairci, il n'y a pas à chercher : c'est dans les régions à demi-obscures, et que la lumière commence à pénétrer, qu'il faut aller à la découverte.

Demandera-t-on au savant qu'elle tente de décrire ce qu'il espère trouver, le chemin qu'il compte suivre, le travail inconscient que préparent ses observations, ses doutes, ses réflexions ? Il aurait honte. Et ne changera-t-il pas de chemin à mesure qu'il avancera, ne découvrira-t-il pas autre chose que ce qu'il cherchait ? Sait-il ce qu'il pressent ? « Je plains, disait Pasteur, les gens qui n'ont que des idées claires[1]. » Et le même Pasteur n'a jamais rien publié qui ne fût lumineux, précis, minutieusement contrôlé. Les tâtonnements, la tension, les bonds de la pensée qui aboutissent à la découverte ne sont pas faits pour le livre. Ne demandons pas au livre une recette pour avoir du génie : demandons-lui de nous mettre en possession, sans trop de peine, en quelques jours ou en quelques années, d'une science qui s'est constituée par des siècles d'effort, et par l'effort des plus rares intelligences ; demandons-lui le savoir, tout simplement.

J'ai déjà dit que le savant de profession ne s'intéresse presque plus à ce qu'il sait ; il aurait tort de faire trop bon marché de son savoir, car il est essentiellement modifié par ce qu'il sait, même par ce qu'il a su et qu'il a oublié. Et cela est vrai de tous ceux qui savent. Le savoir, indispensable au savant pour ses recherches, à l'ingénieur pour ses applications, n'est le privilège ni de l'un ni de l'autre. La

1. Je dois ce souvenir à M. le Dr Roux.

vérité scientifique n'est pas faite pour être connue seulement de ceux qui l'accroissent ou l'utilisent. D'autres qu'eux, dans la mesure de leurs forces et de leur temps, peuvent prendre plaisir à comprendre quelque petite chose de l'univers, à saisir l'enchaînement des phénomènes, à les voir s'ordonner dans une vaste théorie. Les savants auraient grand tort de dédaigner ces gens-là, qui les admirent, de railler leur science livresque et l'enthousiasme qu'elle leur cause. Les philosophes et les moralistes ne manqueront pas de reconnaître que l'habitude de se représenter le monde sous une forme scientifique finit par modifier la façon d'agir. Quel événement a-t-il eu des conséquences plus profondes et plus lointaines que la conception de Copernic?

JULES TANNERY.

FORMES ET CRITÈRES DE RESPONSABILITÉ

I. — 1. Sociabilité et responsabilité; 2. Les règles de conduite comme facteurs de la responsabilité; 3. Responsabilité morale et juridique, pénale et civile; 4. Confusion et distinction entre elles.

II. — 5. *Responsabilité pénale*: son indépendance de la question générale du déterminisme; 6. Les caractères de l'acte volontaire; 7. Résultat: justification de la menace pénale; 8. Raisons de la restriction exclusive de la punition aux actions volontaires.

III. — 10. *Responsabilité civile* : en quoi elle diffère de la responsabilité pénale; 11. La question des rapports entre « faute » et responsabilité; et le principe « *casus a nullo praestantur* »; 12. La « ligne du maximum de volontariété »; 13. Relativité des concepts de « faute » et de « cas fortuit »; 14. Les autres critères de la justice redistributive; 15. Analogie avec les formes d'impôt. Conclusion.

I

1. — Peu de termes trouvent, dans tous les champs de la vie sociale, une si large application que le terme de *responsabilité*. « Encourir des responsabilités » tel est le sort, déplaisant ou agréable, de tous ceux qui vivent dans la société de leurs semblables ou se trouvent dans un groupe quel qu'il soit de leurs semblables, et rien ne pourrait mieux servir à distinguer l'homme qui vit en société d'un homme hypothétique « vivant à l'état de nature » que le fait que le premier est enveloppé d'un épais réseau de responsabilités. Des responsabilités se trouvent partout où les hommes se trouvent en lutte ou en conflit entre eux. L'on peut dire qu'il n'y a pas de contact humain d'où ne jaillisse, que les hommes veuillent ou non, de la « responsabilité ».

Ces responsabilités diffèrent d'individu à individu, de groupe à groupe. Chacun de nous pourrait dresser la liste des choses ou des faits dont on le regarde comme responsable. Nous verrions cette liste varier suivant la position, la profession, les charges, la capacité de l'individu, comme aussi suivant la société particulière au

sein de laquelle il vit, et le moment particulier où il y fait son apparition. C'est même dans la diversité de ces *listes de responsabilité*, imposées aux individus qui en font partie, que l'on reconnaît une des caractéristiques les plus importantes et essentielles qui distinguent les peuples, les races, les types de civilisation les uns des autres.

De même que beaucoup de termes qui font partie de notre langage scientifique et en même temps du langage courant et vulgaire, le terme de « responsabilité » est souvent employé avec une signification vague, indéterminée, variable. Dire s'il y a réellement quelque chose de commun entre les divers sens de ce mot dans les diverses circonstances, ou si le terme de responsabilité est parfois employé pour indiquer des choses qui n'ont avec les autres désignées par lui qu'un vague rapport d'analogie, cela peut constituer tout au plus le point d'arrivée, mais non le point de départ de toute recherche psychologique sur la responsabilité. Toutefois, si nous considérons les phrases les plus fréquentes où figure ce mot, nous pouvons dès à présent établir que toujours on y fait allusion à certaines *conséquences* que les actes entraînent, ou ont coutume d'entraîner, ou devraient, suivant l'opinon de celui qui énonce la phrase, entraîner pour nous ou pour autrui, — conséquences caractérisées par ce fait qu'elles ne sont pas les conséquences *naturelles* des actes eux-mêmes mais des conséquences *artificielles*, c'est-à-dire produites par l'intervention plus ou moins délibérée, plus ou moins disciplinée des autres membres de la collectivité à laquelle nous appartenons. « Je te rends responsable de tel fait » signifie toujours : quelque chose t'arrivera, doit ou devrait t'arriver *si* le fait, en question se produit ou *parce qu'il* s'est produit; — quelque chose qui proviendra d'une action à moi ou de l'action de ceux qui ont le pouvoir et l'autorité requise.

Ces « listes de responsabilité » sont donc des listes de conséquences que par l'intervention de nos semblables certains actes produisent pour nous, ou produiraient pour nous si nous les accomplissions. Quelles sont ces conséquences? nous le savons tous : il s'agit de souffrances physiques ou morales, infligées à l'individu responsable, privation de vie, de liberté (prison), de certains droits (exil) ou d'autres avantages inhérents à la vie sociale (déshonneur, discrédit, etc.), confiscation de biens, et ainsi de suite [1].

1. Quelquefois, l'intervention dont il s'agit est purement négative, et consiste bien plutôt en un *refus d'intervention*, comme quand on ne secourt pas, on

2. — Parmi les coefficients qui font varier ces listes, il faut indiquer en première ligne la présence de certaines « règles de conduite » — de lois, d'institutions, de coutumes — leur degré de permanence, de fixité, de généralité, et les méthodes par lesquelles elles s'élaborent, s'affirment, se modifient. Ainsi, dans un pays où est en vigueur la propriété privée, les responsabilités seront tout autres que dans un régime à base communiste ou collectiviste. De même, l'esclavage exclue des responsabilités qui existent, et *vice versa* en impose d'autres qui manquent là où l'esclavage est aboli. De même encore, dans une civilisation à base de tradition, de coutume, d'autorité, les responsabilités seront diverses et varieront autrement que dans un régime constitionnel, démocratique, à base de libre discussion.

On peut même dire que l' « essence » des règles de conduite — aussi bien s'il s'agit de celles que l'on appelle au sens littéral *juridiques*, que de celles qui sont plus proprement *morales* — consiste à établir des réponsabilités ou à faire varier (en les disciplinant, en les réglant, en les transformant) les « responsabilités » que sans cela les actions comporteraient sous l'influence de l'action ou réaction désordonnée et impulsive des membres de la collectivité où l'on vit. Une norme, une règle de conduite quelle qu'elle soit, qui n'affirmerait pas, implicitement ou explicitement, l'existence ou l'imposition de responsabilités plus ou moins déterminées, ne serait pas, en effet, une norme au sens propre du mot. Une norme est un commandement, et un commandement ne se distingue, par exemple, d'un conseil, qu'en tant qu'il est une indication préventive de l'approbation ou de la réprobation, de la reconnaissance ou du ressentiment, que certains actes provoqueraient, s'ils s'accomplissaient, en celui même qui énonce le commandement ou la norme ; en d'autres termes, en tant qu'il contient l'intimation d'éventuelles responsabilités.

Inversement, de même que l'existence d'une règle est toujours plus ou moins l'indice de certaines responsabilités, de même l'existence, dans un milieu donné, de certaines *responsabilités constantes*, est, ou peut être considérée comme l'indice de l'existence d'une

abandonne un individu aux conséquences naturelles de son acte, parce qu'on le regarde comme en étant responsable. Un cas, qui n'est qu'une exception apparente à ce que nous avons dit, est celui où l'individu lui-même s'inflige ou se refuse de détourner les conséquences en question (responsabilité morale) : l'individu en ce cas fonctionne comme plusieurs individus; il constitue déjà une espèce de « collectivité ».

règle, même si celle-ci n'est pas ouvertement proclamée et énoncée, c'est-à-dire même si c'est une règle qui agit plutôt dans les régions du subconscient que dans celles de la pleine conscience sociale. Telles sont les règles qui se révèlent dans les coutumes d'un peuple : car les coutumes, les mœurs, plus encore que des façons constantes d'agir, sont ou impliquent des façons constantes de *réagir* contre certaines actions. L'usage constant de telle forme de vêtement, par exemple, ne signifie pas toujours l'existence d'une règle, mais il signifie cela s'il se traduit par des conséquences d'une nature déterminée qui se produiraient si un individu osait se mettre en rébellion contre l'usage lui-même. A vrai dire le passage de l'usage à la règle est bref, vu la facilité des populations primitives (et nous pouvons ajouter aussi des plus évoluées) à considérer la simple dérogation à l'usage constant comme une infraction digne d'être réprimée ou punie.

3. — Étant donné ce qui précède, on comprend aisément qu'il n'y a pour ainsi dire pas de classification des règles de conduite qui n'implique une classification des responsabilités ou ne coïncide avec elle, et réciproquement. Ainsi, par exemple, c'est sur une différence importante dans la façon dont on énonce les règles et dont on appuie leur autorité, qu'est fondée la distinction entre la responsabilité *morale* et la responsabilité *juridique*. Celle-ci s'exprime et se manifeste au moyen d'organes spéciaux et d'une procédure spéciale (organes, procédure législative et judiciaire) et s'appuie, comme dernière mais principale ressource, sur la force physique, tandis que la responsabilité morale ne se concrétise qu'en des mesures différentes et souvent non moins efficaces, — réprobation, blâme, déshonneur, — et n'agit pas à travers des organes spéciaux mais tout simplement par l'opinion publique ou privée.

Une autre différence, qui se superpose à la précédente et qui nous semble encore plus importante, car il est impossible de la négliger sous peine de graves confusions dès que l'on parle de responsabilité, est la différence entre la responsabilité que l'on peut appeler au sens propre *punitive* ou *pénale*, et la responsabilité *réparatrice* ou, comme on la désigne dans le langage technique des juristes, responsabilité *civile*.

Parmi les conséquences auxquelles implicitement ou explicitement nous faisons allusion en affirmant la responsabilité d'une personne donnée, il y en a qui se distinguent de toutes les autres par ce fait

qu'elles ont pour but de *remédier*, de *corriger*, de *réparer*, aux frais et dommage du responsable, le *dommage dérivé* à autrui du fait qui donne naissance à la responsabilité : tandis que les autres n'ont pas ce caractère ou tout au moins ne l'ont qu'en un sens tout à fait symbolique et figuré. La privation de la vie infligée au coupable d'homicide n'a pas pour résultat et ne peut avoir pour but de rendre la vie à la victime ; la prison à laquelle on condamne le voleur ou celui qui est coupable de violence, ne rend pas à la victime du vol sa propriété ni à la victime de la violence son intégrité physique ou morale ; le blâme même que nous infligeons aux personnes de conduite immorale et déréglée n'a pas pour résultat de rendre en quelque sorte nulles et non avenues les actions pour lesquelles nous les blâmons ; il en est de même pour toutes les mesures que nous appelons (dans le sens le plus large du mot) pénales [1].

Par contre, si nous considérons par exemple la confiscation du patrimoine ou de partie du patrimoine de l'agresseur en faveur de celui qu'il a blessé, de l'homicide en faveur de la veuve et des enfants de la victime ; le paiement d'une somme imposé à celui qui par son imprudence a mis le feu chez un autre, en faveur du propriétaire de la maison ; ou à celui qui a endommagé avec son cheval le champ d'un autre, avec son automobile la devanture d'un magasin, en faveur du propriétaire du champ ou du magasin ; ou à celui qui a ruiné l'honneur du prochain par une campagne diffamatoire, en faveur de l'homme diffamé ; ou finalement à celui qui a manqué à ses engagements dans un contrat, en faveur de l'autre contractant qui se trouve lésé ; — si nous considérons toutes ces mesures, nous voyons qu'elles ont pour caractère et but de rendre aux choses, dans la mesure du possible, l'aspect et l'état où elles étaient, pour la victime du dommage, avant que celui-ci ne se produisit, c'est-à-dire de constituer, d'une façon plus ou moins parfaite, un remède, une compensation, une réparation au fait survenu. — Évidemment cette « réparation » ne serait pas possible, dans la plupart des cas, s'il n'existait pas ce moyen d'échange que nous appelons « monnaie » ou « numéraire », grâce auquel les « valeurs » se trouvent ramenées à une commune unité de mesure, et qui nous permet d'établir une « équivalence » entre les biens, et

1. La responsabilité *morale* doit être, à cet égard, considérée comme une forme particulière de responsabilité *pénale* : le blâme et la réprobation n'étant, au fond, que des espèces de peines.

entre les avantages reçus, les pertes subies par les individus dans la possession et dans l'usage des biens eux-mêmes. C'est pourquoi la responsabilité dont nous parlons prend le plus souvent la forme d'une obligation à payer telle ou telle somme d'argent (« correspondante » à la valeur de la perte subie par celui qui a été lésé), c'est-à-dire d'un « crédit » qui naît dans la personne lésée contre le responsable. Toutefois la responsabilité en question n'est pas nécessairement liée à l'existence d'un moyen d'échange. La réparation publique des offenses, la rectification des jugements diffamatoires imposée au diffamateur appartiendrait à cette forme de la responsabilité, et non à l'autre. Nous pouvons très bien concevoir des cas où, par suite de l'impossibilité d'évaluer en argent la perte subie, la réparation du dommage, alors même qu'elle serait possible, ne pourrait se faire qu'au moyen de la cession d'une chose *matériellement* identique à la chose perdue, et imaginer des collectivités où, pour diverses raisons, le responsable serait contraint de fournir son travail pour la réparation *matérielle* de la chose endommagée, et ne pourrait pas se soustraire à cette obligation par l'offre d'un équivalent économique du dommage. Au contraire, dans nos sociétés plus évoluées, non seulement cette libération moyennant le paiement est possible, mais encore toute autre contrainte en dehors du paiement est plus ou moins fortement exclue[1].

La question : quel est le responsable? correspond donc tout aussi souvent à la question « qui, ayant cassé, doit payer? » dans le sens de « qui doit payer les dépenses et réparer le dommage? » qu'à l'autre question : « qui, ayant commis un méfait, doit en porter la peine? ». « Responsable » est non seulement celui qui répond d'un fait en tant que c'est sur lui que tombera la peine, s'il y a eu menace pénale, mais encore celui qui répond (*spondet*), c'est-à-dire se fait garant des conséquences que le fait, s'il se produisait, pourrait avoir, en s'engageant à en indemniser les victimes.

4. — Que ces deux formes de responsabilités aient été pendant longtemps mêlées et confondues l'une avec l'autre, cela ne peut étonner personne. La distinction entre l'indemnisation et le châtiment n'est pas toujours facile à observer, et dans bien des cas il est difficile de discerner si une mesure appartient plutôt à l'une ou à l'autre de ces catégories, — ce qui, d'ailleurs, n'amoindrit aucunement

1. *Nemo ad faciendum cogi potest.*

l'importance de la distinction. Beaucoup de mesures, en fait, satisfont au double but de constituer une réparation à l'offensé et en même temps de contenter son désir de vengeance ou d'intimidation. En outre, la souffrance elle-même représentée par une peine peut être considérée à son tour comme une espèce d'indemnisation ou de réparation — dans la mesure où la satisfaction du désir que l'offensé éprouve de la vengeance ou de la reconnaissance de son bon droit peut être envisagée comme une espèce de *compensation* pour le dommage subi. Et dans le cas où on laisse à l'offensé la liberté de décider si l'offenseur sera puni ou non (*délits d'action privée*) ou quelle punition dans certaines limites lui sera infligée, on comprend que la punition puisse être souvent considérée comme un moyen d'indemnisation. En effet nous voyons qu'à l'origine le paiement des dommages trouve sa justification plutôt dans ce fait que c'est un moyen par lequel la personne lésée peut être amenée à renoncer à son désir de vengeance, que dans les raisons, tout à fait indépendantes de toute finalité pénale, par lesquelles on le justifie aujourd'hui [1]. C'est seulement par suite d'une lente évolution des conceptions éthiques et juridiques que les deux formes de responsabilité dont nous parlons ont fini par être tout à fait séparées et dis-

1. Un exemple de ceci nous est offert par le droit romain, dans l'évolution que subirent les célèbres *actions noxales*. C'étaient des actions accordées contre le père de famille pour les dommages causés par les esclaves, et, dans le droit pré-justinianien, par les enfants, actions dont le défendeur pouvait se libérer en livrant l'enfant ou l'esclave auteur du dommage (v. *Dig.*, IX, l. I, § 1). « Historiquement ceci s'explique en remontant au temps où la vengeance privée était admise : le souverain domestique devait livrer l'offenseur à la communauté ou famille offensée à moins qu'il ne préférât le racheter moyennant une compensation pécuniaire. De même dans le droit postérieur le *paterfamilias* devait *noxae dare aut noxiam sarcire*, mais, d'une part la *noxae datio* n'avait plus pour conséquence de rendre possible l'exercice de la vengeance, d'autre part elle ne se présentait plus comme la plus grave des deux obligations, mais comme un adoucissement de l'obligation de réparer le dommage, surtout quand il s'agissait d'esclaves ». (Ferrini, *Pandette*, § 601.) D'autres traces de la confusion historique entre la responsabilité civile et pénale se trouvent dans le droit romain : l'action pour indemnité y est souvent expressément considérée comme pénale; l'obligation pour les dommages ne passait pas aux héritiers (*in pœnam hæres non succedit*); dans le cas d'insolvabilité il y avait en échange la peine corporelle (*qui non luit in aere luit in corpore*); la *lex Aquilia* (loi qui établissait la responsabilité pour les dommages extra-contractuels) était restreinte à des cas légalement déterminés (cf. l. 13, § 2, *Dig.*, VII, 1); garanties qui, nous le verrons, sont devenues de plus en plus caractéristiques de la responsabilité pénale. Dans le droit germanique, du reste, le système du « Wehrgeld » correspond au même phénomène. L'arrestation de la personne pour dettes, d'ailleurs, abolie il n'y a pas très longtemps, en représentait un dernier vestige dans notre législation, comme aussi le fait que l'*amende* (mesure pénale) récemment encore se transmettait aux héritiers.

tinctes, aussi bien dans les lois et dans la pratique judiciaire que dans l'esprit de ceux qui cultivent les sciences morales et juridiques.

Quoi qu'il en soit, aujourd'hui les deux formes de responsabilité sont bien distinctes entre elles, et, même si l'on peut soutenir que la peine contient parfois un élément de réparation ou de compensation, on ne peut nier qu'elle n'ait aussi d'autres buts qui tendent à prévaloir davantage à mesure que le simple désir de la vengeance tend à nous paraître par lui-même insuffisant à la justifier. La peine ne peut dès lors nous apparaître que comme une bien mince « réparation » au sens propre du mot, car loin de nous sembler atténuer le mal survenu, elle l'accroît au contraire, ajoutant au mal déjà produit un autre mal représenté par la souffrance du coupable.

II. — Responsabilité pénale.

5. — Lorsqu'on inflige une peine, il est bien naturel que nous nous demandions pourquoi on l'inflige, — ne fût-ce que pour pouvoir mieux distinguer les peines bien appliquées des peines mal appliquées. Répondre, comme font beaucoup de gens, que l'on inflige la peine « *parce que le mal a été fait* », n'est point satisfaire à cette demande, à moins que, au lieu de souligner le mot *mal*, on ne souligne le mot *fait*. Ceci signifierait en somme que le secret de la justification du droit de punir réside dans la distinction entre les choses qui ne font qu' « *arriver* » et les choses que nous « *faisons* »; en effet, c'est dans la différence entre les choses qui ne font qu'*arriver*, comme les maladies et les simples accidents, et les choses que nous *faisons*, que doit se trouver la raison suivant laquelle il nous paraît absurde de punir un malade, alors qu'il ne nous semble pas aussi absurde de punir un criminel.

Du reste, même parmi les choses que nous faisons nous sommes souvent conduits à distinguer celles qui, au point de vue de la peine, doivent être considérées comme simplement *arrivées* et non point *faites* par exemple les mouvements convulsifs d'un épileptique). C'est ici que surgit le contraste avec ceux (les déterministes adversaires de toute peine, pénalistes de l'école positive, etc.) qui prétendent, au nom de certaines prémisses philosophiques (p. ex. la négation du libre arbitre) pouvoir négliger cette distinction, et con-

chent à une application de la peine dans tous les cas indistinctement ou bien à sa complète suppression.

On a assigné à la question du « libre arbitre » ou du « déterminisme » une importance prépondérante dans le débat sur la justification de la peine, et c'est une opinion très répandue que le fait d'adopter ou de rejeter la thèse « déterministe » constitue une attitude décisive à cet égard. Nous croyons, au contraire, qu'une attitude de ce genre est complètement indifférente dans n'importe quelle espèce de question pénale, et que la valeur pratique (et par suite, théorique) de la distinction entre actions *punissables* et *non punissables* dépend de la valeur (et en quelques cas coïncide avec elle) de la distinction — devant laquelle déterministes et non-déterministes doivent également s'incliner chaque jour — entre les faits *volontaires* et les faits *non volontaires* ou *involontaires*.

Les questions qui surgissent à propos de la peine (et, pouvons-nous ajouter, les questions qui surgissent à propos de l'obligation de réparer ou de dédommager), sont à notre avis toutes résolubles en dehors de la question générale du déterminisme. En supposant même qu'on puisse donner une solution à cette question, cette solution ne nous aiderait pas le moins du monde à résoudre les questions qui se posent réellement dans le domaine qui nous occupe, mais nous permettrait seulement de les traduire d'un langage, d'un système de notation dans un autre, — précisément de la même façon qu'en géométrie la forme d'une courbe ne change point par suite de la variation du système de coordonnées grâce auquel on la représente [1].

6. — D'abord, qu'entendons-nous par « acte volontaire? » — La notion d'acte volontaire trouve, à notre avis [2], sa raison d'être dans le fait que la conduite des hommes « dépend » dans une certaine mesure (différente pour des hommes différents, et pour le même homme dans des conditions différentes), de leur *prévision* ou de leur *attente* des effets, proches ou éloignés, de leurs actions, c'est-à-dire dans le fait que nos espoirs et nos craintes des conséquences de nos actes figurent parmi les causes qui concourent à les déterminer ou à les empêcher. Lorsqu'un acte est tel qu'il serait ou aurait

1. V. Mario Calderoni, *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*, Firenze, 1901.

2. V. *La volontarietà degli atti e la sua importanza sociale*, — *Rivista di Psicologia*, année III, n° 4, juillet-août 1907.

été différent si les attentes de l'agent, concernant l'acte même, étaient ou avaient été différentes, alors l'acte en question est de ceux que nous appelons *volontaires*. Si, au contraire, un acte s'accomplit et se répète *quelles que soient* les conséquences que l'on attend de son accomplissement [1], alors cet acte est de ceux que l'on appelle *non voulus*, non *volontaires*, ou *non soumis à l'influence de la volonté*.

Ce que nous appelons un *acte voulu* n'est, d'autre part, qu'un ensemble d'événements qui se sont produits par le fait qu'on en avait prévu la réalisation simultanée ou successive. — et qui pour autant ne se seraient point réalisés si « l'état de prévision », pour ainsi dire, qui l'a précédé, avait été différent dans son ensemble ou dans quelque détail [2]. Par contre, on ne qualifie point de *voulues* les conséquences qui, tout en dérivant de l'acte volontaire, n'ont été nullement prévues.

Il est à peine nécessaire d'observer ici que, entre les conséquences qui n'ont été aucunement prévues et celles qui ont été prévues comme absolument certaines, il y a la vaste sphère des conséquences prévues avec un degré plus ou moins grand de *probabilité*, et de celles qui n'ont pas été prévues du tout, mais qui auraient pu l'être,

1. Nous disons à dessein *quelles qu'elles soient*, car il ne suffit pas, naturellement, qu'un acte se soit accompli, ou puisse s'accomplir, malgré la prévision d'une conséquence donnée ou d'une espèce donnée de conséquences pour qu'on puisse lui nier le caractère de volontaire. Pour qu'un acte, ou cet ensemble d'événements qui constituent un acte, puisse être appelé volontaire, il suffit qu'il y ait *quelque* prévision (peu importe laquelle) de conséquences dont la présence ou l'absence modifierait ou aurait modifié l'acte lui-même. La diversité dans la « modificabilité » des actes chez les différents individus sous l'influence des *mêmes prévisions* est, au contraire, une des diversités qui différencient le plus les individus entre eux et qui s'imposent le plus à l'attention des psychologues, théoriques ou pratiques, des moralistes, des juristes. C'est, en effet, cette diversité que nous appelons différence d'instincts, de tempérament, de caractere, etc.

2. Cela ne signifie pas qu'un acte volontaire ne puisse varier qu'à la suite de variations survenues dans les *prévisions* de l'agent; un acte, tout en étant volontaire, peut varier parce que le *caractère* de l'agent varie. (Cf. la note précédente.) Cette observation est importante, en tant qu'elle est dirigée contre ceux qui, étant donné que certaines actions trouvent leur « explication » dans certaines *particularités* ou *anomalies* de caractère des individus (par exemple dans leur manque de sens moral), considèrent cela comme une preuve d'absence de volonté, et par suite d'irresponsabilité. (La définition elle-même des actes volontaires donnée ci-devant pourrait induire à cette équivoque.) Au contraire, selon nous, le manque ou la faiblesse de certaines impulsions, de certaines émotions, ainsi que, inversement, leur présence et leur force, tout en causant la diversité (que nous savons tous très grande) des actions suivant les individus, n'empêchent pas que ces actions soient volontaires. La violence d'un sentiment ne peut être considérée comme ayant ce résultat que lorsqu'elle est capable de troubler la mentalité d'un individu de telle sorte que toute *possibilité pour l'acte d'être influencé* par des prévisions différentes vienne à cesser.

si la connaissance que nous avons des conséquences possibles et probables de notre manque de prévision nous eût induits à une plus grande « attention ». Nous savons tous que non seulement les conséquences « certaines » mais même les conséquences « probables » contribuent à nous faire modifier nos décisions; il faut ajouter à cela que les actes ou décisions ainsi modifiables ne sont pas seulement nos actes « extérieurs », mais aussi nos *aptitudes*, nos *tendances*, le cours de nos pensées et en général beaucoup des faits qui font partie de notre vie psychique. De sorte que la sphère de la « volontariété » (intentionnalité, propos délibéré de produire une conséquence, etc.) est entourée pour ainsi dire d'un très large « halo » de *semi-volontariété*. Les limites entre cette dernière et la pleine volontariété d'une part, et l'absolue non-volontariété de l'autre, sont parfois très difficiles à discerner et sont capables d'être placées différemment suivant les exigences pratiques en vue desquelles la propriété dont il s'agit est prise en considération.

7. — Cette propriété, qui selon nous caractérise les actes volontaires, présente une importance pratique de premier ordre. Elle se traduit, en effet, en une spéciale *plasticité* ou *plasmabilité* des actes eux-mêmes dont doit tenir compte quiconque se propose d'arriver à un but *malgré* ses semblables ou *par leur moyen*. Tout homme agissant au milieu de ses semblables doit se demander quel effet aura sa ligne de conduite, avant même qu'il ait commencé encore à la suivre, sur la conduite d'autrui, c'est-à-dire de quelle façon les autres hommes modifieront leurs actions en prévoyant les modifications qu'il apportera aux siennes propres. En d'autres termes, s'il veut, en agissant, compter sur la conduite d'autrui, il doit considérer cette conduite non pas telle qu'elle est à un moment donné ou telle qu'elle est habituellement, mais telle qu'elle sera à la suite des prévisions que feront les autres de sa conduite à lui ; de même façon qu'un constructeur ayant à élever un édifice sur un terrain mouvant doit calculer de combien ce terrain s'affaissera sous le poids de l'édifice, s'il veut que l'édifice réponde au projet qu'il a conçu.

D'autre part, cette plasticité constitue une propriété précieuse pour qui a pour but direct d'obtenir des autres des actions déterminées, parce qu'elle lui fournit des moyens pour influer sur leur conduite, moyens qui autrement ne seraient point à sa disposition. Ces moyens consistent en certaines manières d'agir de notre part, que nous

subordonnons à la conduite éventuelle des autres et dont la prévision est destinée dans notre pensée à induire les autres à abandonner leur conduite ou à y persévérer. Tels sont les *prix*, les *récompenses*, les *louanges*, le *blâme*, les *châtiments*, les *peines* : autant de dispositions destinées à influer sur la conduite des autres, non point en tant qu'elles sont appliquées effectivement mais en tant qu'on en fait prévoir, moyennant des attitudes significatives (promesses ou menaces), l'application.

Nous voyons tous la différence entre l'acte de celui qui arrête en l'air le bras de l'homme sur le point de frapper, et l'acte de celui qui lève à son tour son bâton pour menacer le malintentionné. Un tel acte apparaîtrait absolument injustifié et absurde si l'acte que le malintentionné était sur le point de commettre ne pouvait être enrayé par une prévision aussi bien que par un obstacle matériel.

C'est donc dans l'existence d'actes volontaires (définis comme nous l'avons fait plus haut), que se trouve la principale justification de l'application des mesures que nous appelons pénales. Ces mesures consistent dans l'exécution de préalables menaces, implicites ou explicites, et ont plus ou moins consciemment pour but de fournir aux individus, en cas de manque ou d'insuffisance de motifs différents et meilleurs, un motif de plus pour s'abstenir des actes que nous appelons délits. La peine idéale serait celle dont la menace suffirait à obtenir pleinement son effet, c'est-à-dire la peine... qui ne serait jamais appliquée. En fait on n'arrive jamais à ce résultat; la menace pénale ne réussit que rarement à détourner tous les « malintentionnés » du délit, et peut apparaître parfaitement justifiée si elle arrive à ce résultat d'en détourner un *certain nombre*. Cette justification de la menace est aussi, naturellement, celle de son exécution, car, si la menace n'était pas mise à exécution en cas de non obéissance, elle perdrait encore le peu ou beaucoup d'efficacité qu'elle a.

8. — Mais ici se place une observation.

Un certain nombre de personnes, avons-nous dit, commettront des délits *malgré la peine*. Ces individus se diviseront naturellement en deux catégories : dans l'une rentrent ceux qui accomplissent le délit *involontairement*, dans l'autre ceux qui l'accomplissent *volontairement* : c'est-à-dire qui l'accomplissent non pas parce que leur action n'est pas susceptible de se modifier suivant les modifications de leurs attentes ou prévisions, mais parce que la prévision de la

peine n'a pas été, dans ce cas particulier, suffisante pour les retenir.

A ces derniers et uniquement à eux, selon nos conceptions éthiques et juridiques modernes, s'applique la peine et en général toute disposition de nature pénale. Il ne faut pas croire cependant que ce que nous avons dit jusqu'ici suffise à expliquer et justifier cette restriction ; en d'autres termes que l'on puisse, de ceci que s'il n'y avait pas d'actes volontaires, les peines nous paraîtraient absurdes, *déduire* que les actions volontaires *seulement* doivent être punies.

Il y a, au contraire, deux raisons pour cela, qu'il faut bien distinguer. D'abord, faire dépendre une disposition comme la peine, qui tend principalement à modifier certains actes volontaires, de ces actes alors même qu'ils ne sont pas accomplis volontairement, tend à coup sûr à diminuer l'efficacité de la disposition, ou mieux, de la menace pénale. En effet, pour que la peine obtienne, au moins théoriquement, sa pleine efficacité, il faut non seulement que l'on punisse *quiconque aura accompli volontairement* le délit, mais encore que l'individu ne l'*ayant voulu en aucune façon* — même si le délit a été accompli par sa personne (comme il arrive dans les attaques d'épilepsie) — ne soit pas puni. Le « maximum d'efficacité » de la peine ne s'obtient donc que si la menace pénale, dirigée contre tous ceux qui auront volontairement commis un délit, est *fortifiée* par une promesse d'impunité, pour ainsi dire, adressée à tous ceux qui ne l'auront pas commis ou qui l'auront commis involontairement.

Ces considérations d'efficacité ne sont toutefois pas les seules et ne seraient pas suffisantes à elles seules : il suffit de réfléchir que l'accroissement de l'efficacité en question peut être en certains cas plus que compensé par la diminution d'efficacité due à une *moindre certitude* de la peine, ce qui tend à arriver lorsqu'on exige, comme dans les systèmes de pénalité moderne, des enquêtes parfois très difficiles sur la nature volontaire de l'acte incriminé. Et, de fait, les nombreux exemples, que nous offre l'histoire, de cas dans lesquels la recherche de la nature volontaire de l'acte était exclue, ou négligée, ou faite d'une façon sommaire, nous montrent combien les simples considérations d'efficacité sont loin de nous conduire par elles seules à l'identification de la « punibilité » avec la « volontariété » d'un acte criminel [1].

1. Parmi ces cas, il faut rappeler non seulement les cas si nombreux, dans les civilisations antiques et modernes, de *responsabilité collective* (de famille, de

Pour expliquer comment la responsabilité pénale a été de plus en plus jalousement restreinte aux individus ayant commis *volontairement* le délit, il faut envisager aussi, outre les considérations d'efficacité, d'autres considérations, relatives au prix qu'ont en eux-mêmes la vie et le bonheur du « punissable »; — prix qui se fait sentir et s'impose chaque jour davantage, à mesure que les « punissables » viennent à influer sur la confection des lois. (Les formes de responsabilité non personnelles et non restreintes aux actions volontaires sont fréquentes là où des individus ou des races exercent la tyrannie, c'est-à-dire où les lois ne sont pas applicables à ceux qui les font et ne sont point faites par ceux à qui elles sont applicables.)

En somme il s'agit de ces mêmes tendances qui, dans le mouvement « humanitaire », « égalitaire », « libéral » ou « démocratique » de l'époque présente, manifestent une influence toujours plus vive et impérieuse, sinon toujours tout à fait consciente d'elle-même. Les lois subissent chaque jour davantage l'influence de l'estimation de la peine comme un mal devant se limiter le plus possible aux cas où elle apparait absolument nécessaire, influence qui nous pousse à réclamer et à obtenir la garantie de ne jamais être puni que quand on est, et dans la mesure où l'on est, *personnellement* coupable.

C'est probablement le poids de ces dernières considérations qui a rendu les juristes et les moralistes aussi réfractaires à la théorie de

tribu, de groupe, etc.); mais aussi ceux où l'observation de la loi du talion arrive jusqu'à l'application de ce principe : *Tu as tué mon fils, je tue le tien.* Suivant les lois d'*Hammurabi*, « si un constructeur a construit une maison pour un homme et ne l'a pas faite suffisamment solide, si la maison qu'il a construite tombe et qu'il ait causé la mort du propriétaire, le constructeur sera mis à mort ». Mais « s'il cause la mort du fils du propriétaire, on mettra à mort le fils du constructeur ». De même « si un homme frappe la fille d'un seigneur et la fait avorter, il paiera dix shekels d'argent pour le fruit de ses entrailles ». Mais « si la femme est morte, la fille de cet homme sera mise à mort ». (Lois d'Hammurabi, 229-209. Pour d'autres exemples, cf. Westermack : *The Origin and Development of Moral Ideas*, p. 34, 44 et 46, Londres, 1906.) Et l'on ne saurait contester que la menace de punir les enfants ou les parents ne constitue une menace *efficace*. Si l'on ne devait envisager que l'efficacité de la peine, on ne voit pas pourquoi, observe Westermarck, la loi ne permettrait pas à nos juges de suivre l'exemple de leur collègue égyptien qui, dans un procès des plus embrouillés, fit bâtonner une personne évidemment innocente, dans l'espérance que le vrai coupable serait poussé par compassion à avouer son délit. (Burckhardt, proverbes arabes, p. 102; Westermarck, p. 82.) Que la responsabilité pénale doive être étroitement personnelle, non seulement ce n'est pas un principe intuitif, mais c'est un principe dont la vie moderne nous offre de continuelles violations, sinon dans les lois, du moins dans les actions des individus. Songeons à l'exemple du paysan qui place une poutre destinée à l'automobile *qui passera après* celui qui lui a écrasé une poule; de la vieille qui donne des coups à tous les enfants parce que quelque gamin la poursuit, etc.

« l'exemplarité » de la peine. Ils ont encore présents à l'esprit les abus dus à l'influence trop exclusive du but de prévenir certains actes moyennant la peine (raison d'État). Ce sont aussi ces considérations qui induisaient Romagnesi et Carrara à s'exprimer (peu exactement à la vérité) en disant que les considérations d'*utilité* de la peine devaient être limitées par les considérations de *justice* [1].

9. — De là résultent clairement les motifs de la restriction toujours plus rigoureuse de la responsabilité pénale aux actions volontaires : ces motifs ont de la valeur non seulement en droit pénal mais, comme nous verrons, également en ce qui concerne les autres formes de la responsabilité. La garantie ou la promesse de ne punir que les actions « volontaires » des individus, atteint le double résultat, d'un côté de rendre plus efficaces les punitions, de l'autre de les rendre moins oppressives pour l'individu. Le commandement accompagné d'une sanction pénale mais suivi d'une telle garantie laisse en quelque sorte aux individus la *liberté* de subir ou de ne pas subir la peine, en d'autres termes, il leur accorde le choix entre deux alternatives : échapper à la peine en exécutant le commandement, ou se révolter contre le commandement en subissant la peine : liberté qui manquerait dans le cas où l'on pourrait être soumis à la peine même après avoir « fait tout son possible » pour l'éviter.

Cette « liberté dilemmatique », pour ainsi dire, est une des aspirations les plus constantes des hommes et effectivement est une des conditions de leur maximum de bien-être ou de satisfaction. La subordination de la responsabilité pénale (et nous pouvons dire en général de la plupart des impôts et des charges que l'on peut faire peser sur les citoyens) aux actions volontaires est un des éléments qui distinguent spécialement les gouvernements libéraux (ou « individualistes ») des autres.

A la même exigence se rattachent beaucoup d'autres garanties que nous trouvons dans les systèmes de pénalité de type moderne en comparaison des autres. Le citoyen exige de savoir ce qui l'attend au cas où il commettrait telle ou telle action (lésant le droit ou non) pour pouvoir régler sa propre conduite en conséquence. Il veut se voir protégé contre l'arbitraire des autorités (fonctionnaires, juges), contre la violence passagère du sentiment public, contre la prédominance de considérations qui n'ont rien à faire avec la fonction

1. Cf. Carrara, *Programma-Parte gen.*, § 641.

pénale dans le sens véritable du mot. De là le principe sanctionné par l'article 1 du Code pénal italien et par la plupart des législations modernes, d'après lequel nul ne peut être puni pour une action qui n'a pas été, dans les formes, et antérieurement à son accomplissement, déclarée délit; de là la nécessité de rendre aussi déterminée que possible la menace pénale, de faire par suite une classification des délits, d'en établir « les figures juridiques », et de fixer exactement les limites entre lesquelles peuvent varier les peines que le juge applique pour chacune d'elles. Les imperfections de cette méthode — qui équivaut à fixer par avance des sanctions égales pour des faits concrets qui présentent inévitablement, malgré le caractère commun qui permet de les classer ensemble, une infinie diversité entre eux — ont provoqué d'amères critiques surtout de la part des pénalistes de l'école dite positive. Ceux-ci voudraient que la « peine » soit adaptée chaque fois par le juge aux « particularités du cas », à la particulière « témibilité » de l'individu qui a commis le crime : en quoi ils ne s'aperçoivent pas que forcément la « témibilité » que l'on envisage quand on menace une peine n'est pas la témibilité de tel individu à qui la peine sera éventuellement appliquée, mais celle d'une *classe* déterminée d'actions dans laquelle rentre le délit, ou d'une *classe* déterminée d'individus à laquelle appartient le délinquant [1]. La mesure de la responsabilité pénale qui vient peser sur un individu pour un fait donné, dépend donc, en partie au moins, de considérations étrangères au fait particulier lui-même tel qu'il est survenu; et cela peut être considéré comme une des caractéristiques les plus remarquables de la peine, une de celles qui la distinguent non seulement des mesures ayant pour but, indépendamment ou conjointement avec elle, de prémunir la société contre le péril spécial représenté par le coupable lui-même ou de le mettre dans l'impossibilité de nuire, mais encore des mesures qui ont pour but de *remédier au dommage* particulier causé par son action (responsabilité civile).

1. L'auteur qui, pour le premier et le plus clairement, me semble avoir vu et exposé ceci est *Adolphe Landry*. V. *La Responsabilité pénale* (Paris, 1900), IIe partie, passim.

III. — Responsabilité civile.

10. — Nous sommes ainsi conduits à considérer cette autre forme de responsabilité qu'on nomme responsabilité civile. Elle consiste, nous l'avons vu, dans l'obligation (et dans la coaction) à la réparation du dommage. Son rôle, ou tout au moins son rôle principal, n'est pas d'induire les hommes à s'abstenir de certains actes, mais de constituer un remède, dans la mesure du possible, au fait ou à l'acte survenu, qu'il s'agisse ou non d'un acte visé en outre par une menace pénale. Son but n'est pas préventif au sens où le sont les mesures de police, ou les dispositions pénales et rétributives. Il est *réparatif* ou *redistributif*. Elle nous fournit pour ainsi dire un appareil automatique pour remettre les choses à leur place, quand cet ordre de choses que le législateur s'est proposé d'instaurer ou de conserver a été troublé.

Il s'ensuit que la mesure et la gravité de la responsabilité civile est déterminée par le *dommage qui s'est effectivement produit* dans tel ou tel cas *particulier* et non par le dommage qui est le résultat ordinaire d'une catégorie déterminée d'actes, ni par le plus ou moins grand péril que ces actes se répètent ou trouvent des imitateurs, etc. Il ne saurait être question de responsabilité civile là où il n'y a pas de dommage effectif, si dangereux ou coupable que puisse sembler l'acte. La simple tentative, qui est punie, bien qu'avec plus d'indulgence que le délit consommé, par les lois pénales, ne donne lieu à aucune réparation civile. Il en est de même pour l'acte dont la réussite criminelle a été tellement complète qu'il n'a laissé aucun survivant qui puisse faire valoir son droit à une réparation.

A cette différence entre la responsabilité civile et la responsabilité pénale, il faut en ajouter une autre importante. C'est que la responsabilité pénale se présente comme l'imposition d'un dommage (le dommage de la peine), qui s'ajoute au dommage du mal survenu, et qui peut, par conséquent (dans le cas d'une absolution), ne frapper personne. La responsabilité civile, au contraire, n'impose aucun nouveau dommage; le juge ne peut, par son arrêt, que déplacer le dommage survenu en le transférant d'un individu à un autre. Il y a ici, pour ainsi dire, toujours un condamné.

Il s'ensuit que, du moins au premier abord, le caractère volontaire de l'acte ne semble pas être, pour l'application de la responsa-

bilité civile, un élément aussi indispensable qu'il l'est pour l'application de la responsabilité pénale. Toutes les considérations qui peuvent faire paraître plus désirable, plus opportun, plus juste, qu'un certain dommage soit supporté par un individu plutôt que par un autre, c'est-à-dire les critères les plus variés de justice distributive (ou redistributive) peuvent avoir ici une portée qu'ils n'ont pas dans l'autre cas. Pour de nombreuses raisons, il peut paraître juste que certaines personnes soient obligées de maintenir indemnes certaines autres, liées ou non avec elles par des rapports spéciaux, pour tout ou partie des faits qui peuvent leur arriver; par exemple le besoin de protection ou de garantie que présentent certains intérêts ou certaines activités en face d'autres, tenues pour moins respectables et moins dignes d'encouragement; ou bien le déséquilibre entre les conditions psychologiques, économiques ou morales, de certaines personnes et celles de certaines autres; l'avantage qui revient aux unes de l'existence des autres, ou des dommages que ces autres subissent, etc., etc. Et cela indépendamment de tout rapport entre le dommage survenu et la volonté des personnes ainsi désignées comme « responsables ».

11. — Si, par contre, nous considérons le droit *tel qu'il est effectivement*, la tendance que nous voyons prévaloir est justement l'opposée. De fait, sauf quelques exceptions plus ou moins réelles, le principe qui prévaut est qu'il n'y a point de responsabilité là où il n'y a point de *faute*, c'est-à-dire là où aucune volonté n'a contribué, directement ou indirectement, à la production du dommage; et que le « cas fortuit », c'est-à-dire le fait qui n'a pas été prévu, qui ne pouvait l'être, ou qui, s'il avait été prévu, n'aurait pu être évité, reste à charge de l'offensé ou propriétaire de la chose endommagée, qui doit le considérer comme un malheur personnel *(casus a nullo præstantur, casus sentit dominus)*.

Les juristes, en général [1], ont regardé ce principe comme intuitif. Ils ont par suite plutôt dirigé leurs efforts vers les exceptions qu'ils étaient contraints d'admettre, ou qu'ils trouvaient dans la vie juridique, en cherchant de les ramener, d'une façon ou d'une autre, au principe lui-même, ou de les justifier par ailleurs, dans chaque cas particulier, plutôt qu'ils n'ont recherché les raisons du principe, et

1. Avec quelques exceptions importantes, que nous ne pouvons pas, malheureusement, passer en revue ici. Aucun d'eux, d'ailleurs, ne nous paraît avoir résolu d'une façon satisfaisante la question qui nous occupe.

par suite les limites de son applicabilité. Et pourtant ces exceptions — les cas dits de « responsabilité sans faute » — ont une telle importance que non seulement elles nous amènent à regarder le principe en question comme insuffisant à embrasser tout le champ de la responsabilité civile, mais qu'elles nous font soupçonner que ce principe, là même où il s'applique, n'est pas le seul critère dont on tienne ou dont on doive tenir compte dans l'application et la graduation de cette sorte de responsabilité [1].

Selon notre droit, en effet, comme on sait, nous ne « répondons » pas seulement du dommage que nous avons causé *nous-même*, soit de propos délibéré, soit par négligence ou par imprudence, mais aussi du dommage porté par d'autres personnes qui nous sont subordonnées ou dont nous avons la garde, et de celui encore que peuvent causer les animaux dont nous nous servons et les choses qui nous appartiennent. Ainsi le père, et, à son défaut, la mère, répondent des dommages causés par les enfants mineurs habitant avec eux; les tuteurs, des dommages causés par leurs pupilles habitant avec eux; les maîtres et les commettants, des dommages causés par leurs domestiques et leurs commis dans l'exercice de leurs fonctions; les précepteurs et les artisans, de ceux causés par leurs élèves et leurs apprentis au moment où ils sont sous leur surveillance. Et la loi refuse en plus aux maîtres et aux commettants la faculté de prouver qu'ils n'ont pas pu empêcher le fait préjudiciable, c'est-à-dire de prouver l'absence de *faute* de leur part [2].

De même, le propriétaire d'un navire est obligé pour le fait du capitaine ou des autres personnes de l'équipage; le propriétaire d'un hôtel, pour ce qui regarde les effets apportés à son hôtel par le voyageur, responsabilité dont il ne peut se libérer qu'en prou-

1. Ce soupçon devient une certitude si l'on considère encore d'autres caractères de la responsabilité civile. Il suffit de penser que, la réparation étant déterminée, dans son entité, par le dommage effectivement causé *dans le cas particulier*, elle peut être légère pour une faute grave, et inversement, c'est-à-dire qu'elle subit souvent l'influence de coefficients absolument étrangers à la volonté, directe ou indirecte, de l'individu (tels que, par exemple, l'arrivée des pompiers en temps opportun pour éteindre un incendie). Il faut ajouter que l'action en dommages peut s'exercer aussi contre *les héritiers* du coupable (lesquels, à coup sûr, ne sont aucunement coupables du dommage causé), et que la réparation ne saurait être refusée, si même elle est offerte par un tiers. Tout ceci, qui serait inadmissible à l'égard de la responsabilité pénale, montre que la faute, tout en restant un élément dont on doit tenir compte, n'est pas cependant le seul, ni peut-être l'élément prépondérant en fait de responsabilité civile.

2. Art. 1151, 1152, 1153 du Code civil italien.

vant qu'il y a eu force majeure ou négligence grave de la part du possesseur des effets; le propriétaire d'un animal, en ce qui concerne les dommages causés par la bête pendant qu'il s'en sert, soit qu'il l'ait sous sa garde, soit qu'elle ait fui ou se soit égarée; le propriétaire d'un édifice, pour ce qui regarde les dégâts qui peuvent survenir, qu'ils soient dus à un manque de réparation ou à un vice de construction. De nombreuses controverses ont été suscitées par la question de la responsabilité des « personnes juridiques » en général et de l'État en particulier, en ce qui concerne les personnes qui les représentent. On sait, enfin à quelles graves discussions ont donné lieu les projets de loi et les lois sur les accidents du travail.

Récemment encore, la question de savoir si l'accident qui frappe l'ouvrier pendant le travail entraîne une responsabilité, et de la part de qui, était résolue suivant le critère de la *faute*. Mais lorsque l'accident ne provenait pas de la faute de l'ouvrier, l'application du principe *casus a nullo præstantur* commença à paraître cruelle, en raison surtout de la difficulté pour l'ouvrier, pauvre et sans ressources, de prouver la négligence de l'entrepreneur. On recourut d'abord à l'inversion de la charge de la preuve, puis on finit par contraindre l'entrepreneur à répondre dans tous les cas, sauf à lui reconnaître le droit — qui est aujourd'hui un devoir — de diminuer par l'assurance les conséquences du risque.

La théorie par laquelle on a cherché longtemps à rendre raison de ces divers cas, et suivant laquelle il y aurait ici une présomption de faute *in vigilando* ou *in eligendo* établie par la loi — présomption susceptible ou non de preuve contraire — est non seulement tout à fait insuffisante comme explication, mais de plus elle est inutile. Insuffisante, parce qu'affirmer qu'il y a ici une présomption établie par la loi signifie simplement que, dans ces cas, la loi procède ou enjoint de procéder comme s'il y avait faute, alors même qu'il n'y en pas. Et pourquoi elle procède ainsi, voilà précisément ce qu'il s'agit d'expliquer. La théorie nous semble, en outre, inutile, car il n'y a rien d'étonnant à ce que le législateur ait senti le besoin de garantir efficacement certaines personnes — qui ont des rapports avec certaines autres ou avec les représentants de certaines autres — contre les dommages qui peuvent leur arriver de ces rapports, même indépendamment de la faute des autres[1]. On devrait plutôt s'étonner

1. V. M. Ricca Barberis, *La responsabilità senza colpa*. Turin, 1900, *passim*, c. p. 109-110.

que de tels cas ne soient pas plus nombreux encore. Et surtout, on ne voit pas, de prime abord, pourquoi en l'absence de toute « faute » de la part de qui que ce soit le dommage doive peser exclusivement sur celui qui en a été la victime immédiate. Il semblerait que le principe *casus a nullo præstantur* devrait, selon un critère élémentaire d'équité, se traduire par *casus ab omnibus præstantur*, plutôt que par *casus sentit dominus*; en ce sens que, s'il y a eu cas fortuit, il ne soit à la charge de personne en particulier : qu'il pèse sur tous et non sur le seul propriétaire (répartition de la responsabilité, responsabilité collective, etc.).

Pour toutes ces raisons, nous ne suivrons pas ces juristes qui tiennent pour intuitif le principe en question, et recherchent tout au plus ce qui peut en justifier les exceptions. Nous nous demanderons au contraire qu'est-ce qui justifie le principe et quelles sont les raisons — puisque raisons il doit y avoir — de la répugnance que nous trouvons généralement si vive dans les milieux juridiques à admettre que quelqu'un soit contraint à répondre d'un fait auquel sa volonté n'a aucunement contribué, ni directement, ni indirectement.

12. — C'est de l'examen des propriétés de l'acte volontaire, indiquées précédemment, que doit ressortir la réponse à cette demande. Nous avons vu qu'une de ces propriétés consiste en une *plasticité* ou *plasmabilité* spéciale qu'on ne retrouve pas dans les actes involontaires. Dès lors, selon que l'on fera peser ou non la responsabilité sur les personnes qui ont plus ou moins volontairement contribué à causer le dommage, les résultats que nous obtiendrons seront bien différents.

En effet, si ceux que l'on frappe de responsabilité sont les auteurs volontaires du dommage, le premier résultat sera la *tendance qu'auront les dommages eux-mêmes à ne pas se produire*. Or, pareil résultat ne peut apparaître que désirable au législateur.

En d'autres termes, — bien que son but principal ne soit pas d'induire les hommes à s'abstenir de causer des dommages, — la responsabilité civile peut devenir, comme toute autre conséquence pénible d'un acte, un motif pour s'abstenir de l'acte lui-même. Elle se rapproche ainsi de la responsabilité pénale et vient en quelque sorte à en remplir les fonctions. Beaucoup d'actes, en effet, pour lesquels de vraies mesures pénales sembleraient disproportionnées, excessives, ou dont un dommage donné n'est pas conséquence assez

constante pour qu'on puisse les regarder comme délits, trouvent dans la responsabilité civile, qui peut en naître, un obstacle suffisant, tandis que, si cet obstacle n'existait pas, il faudrait bien leur trouver un frein dans une sanction de quelque autre espèce.

L'acte volontaire est, avons-nous dit, l'acte qui peut ne pas se produire *à cause* de ses conséquences. Rattacher la responsabilité civile à l'acte volontaire, si acte volontaire il y a, est le système le plus *économique* pour le législateur, — en tant qu'il tend à éviter la nécessité de rétablir ou de réparer l'ordre juridique, en prévenant le désordre.

C'est le système le plus « économique » en un autre sens aussi, étant le système qui concilie le mieux l'intérêt de qui fait les lois (personne ou collectivité), avec l'intérêt des particuliers qui sont sujets à ces lois. Il représente le meilleur compromis entre les fins que la loi se propose, et les fins que se proposent les différents membres de la société. Nous voyons à l'œuvre ici, en d'autres termes, une influence analogue à celle qui a pour résultat de restreindre la responsabilité pénale aux cas d'action volontaire, à savoir, la répugnance de l'individu à supporter des charges qu'il ne puisse aucunement éviter par un acte de libre choix, répugnance qui lui fait demander, et obtenir la garantie de n'avoir d'autres responsabilités que celles qu'il a en quelque sorte *assumées* en se décidant pour une conduite donnée, etc.

Ce besoin de garantie est, toutefois, bien moins efficace à l'égard de la responsabilité civile qu'à l'égard de la responsabilité pénale, parce que, d'ordinaire, la responsabilité civile blesse bien moins profondément la personnalité humaine que ne le fait la responsabilité pénale, et parce que, aussi, le dommage devant forcément être supporté par quelqu'un, le besoin de garantie chez les uns est neutralisé par un besoin analogue chez les autres. Aussi, tandis que la responsabilité pénale ne s'applique d'habitude qu'aux actes délibérément et expressément voulus (et à quelques types, mais peu nombreux et bien définis, d'actes fautifs), la responsabilité civile s'attache, faute de mieux, tout aussi bien aux formes les moins directes de volontariété. Elle ne s'arrête pas, pour ainsi dire, au premier et au plus visible degré de l'échelle, mais elle en gravit, autant qu'il est possible, les degrés successifs.

Dès lors, on peut reconnaître, dans la responsabilité civile, une tendance à suivre, comme direction de plus grande efficacité et de

moindre résistance, une ligne que nous pourrions appeler *la ligne du maximum de volontariété*; tendance qui consiste à rechercher l'individu par lequel le fait préjudiciable, qui est arrivé, a été en quelque sorte *plus voulu* que par les autres, plus voulu en ce sens qu'il est une conséquence plus probable (plus aisée à prévoir) d'une action volontaire commise par lui.

Cette tendance, malgré l'influence de facteurs contraires, a une action bien plus large qu'il ne semblerait à première vue. Elle explique non seulement les cas ordinaires de responsabilité subordonnée à la faute, mais encore certains cas d'apparente responsabilité indépendante de toute faute, — sans compter cette forme spéciale de « responsabilité sans faute » (puisque vraiment on ne saurait la nommer autrement), qui est représentée par l'obligation pour la victime d'un cas fortuit, de subir tout entier le dommage.

13. — Nous avons déjà remarqué que la « volontariété », dans un sens très large (beaucoup plus large qu'au sens usuel) s'étend à un certain nombre de conséquences qui ne sont pas prévues comme *certaines* mais seulement comme conséquences *probables* de l'acte lui-même, en tant que même cette simple prévision d'événements comme « probabilités » peut contribuer à modifier et en fait modifie nos volitions, qu'elles aient pour objet des actes extérieurs ou des attitudes ou actes intérieurs. Ceci explique d'abord comment et pourquoi, lorsqu'un dommage quelconque, qui n'est dû à aucun propos délibéré, est dû pourtant à la *négligence* ou à l'*imprudence* d'un individu, cet individu soit choisi de préférence aux autres comme celui sur qui doit retomber le dommage. Ces premiers échelons de « volontariété atténuée » sont ceux que les juristes, par opposition avec l'acte pleinement volontaire, comprennent sous le terme générique de *faute*.

Mais jusqu'où s'étend la « faute » d'un individu[1]? Les consé-

1. Généralement, quand nous attribuons à un individu la *faute* d'un fait donné, nous nous rapportons au critère (très vague en vérité) de la *capacité de prévoir* d'un « homme moyen » ou « normal », ou mieux, de la prudence ou prévoyance qu'en général il nous semble juste et opportun de *prétendre* de lui (le critère que nous appliquons implique en effet *déjà* une appréciation éthique). La question dont il s'agit est de savoir si pour certains buts (pour imposer l'obligation de réparer un dommage donné) il ne convient pas au législateur de dépasser les limites fixées par ce critère; si, en d'autres termes, il ne convient pas d'établir l'obligation à réparer un dommage alors même que « prétendre » qu'en considération de ce dommage un individu s'abstienne d'un acte ou d'une activité, serait entièrement hors de propos.

quences de nos actions sont pour ainsi dire infinies et toutes susceptibles d'êtres prévues avec un certain degré de probabilité. Toute action émanant de nous accroît, ne serait-ce que d'une façon lointaine, la probabilité de quelque dommage.

Et inversement, il n'y a pas de dommage, parmi les causes plus ou moins lointaines duquel on ne puisse retrouver l'influence de quelque volonté, et non pas seulement d'*une* mais le plus souvent de *plusieurs* volontés qui ont en quelque sorte collaboré pour le rendre possible. Prenons un dommage quelconque, par exemple la rupture de la vitrine d'un magasin par un automobile : nous voyons qu'à la possibilité et à l'entité du dommage ont contribué tout aussi bien le chauffeur que le propriétaire de l'automobile, qui par le simple fait de l'avoir acquise et de s'en servir a augmenté la probabilité de semblables accidents : et, en plus, le propriétaire lui-même du magasin, qui ne pouvait ignorer le risque auquel il exposait sa vitrine et les objets plus ou moins *précieux*, plus ou moins *fragiles* qu'il y plaçait, et ainsi de suite. En d'autres termes, le dommage se présente comme le fruit d'une collaboration plus ou moins vaste de volontés ayant contribué à créer ce concours spécial de circonstances qui en rendaient l'éventualité plus ou moins probable, collaboration à laquelle le plus souvent la personne lésée elle-même n'est pas étrangère. Or, si parmi ces actes de volonté il y a par exemple une grave négligence ou imprudence de quelqu'un qui n'est pas le propriétaire du magasin, il est naturel que la responsabilité pour le dommage tombe sur cette autre personne, de même qu'il est naturel aussi que si quelque acte du négociant a accru notablement la probabilité du dommage (si par exemple il n'avait pas encore allumé la lampe à l'heure réglementaire dans son magasin), la responsabilité soit détruite par la faute de la personne lésée [1].

1. Le principe suivant lequel la faute de la personne lésée éteint l'obligation de réparer est généralement admis : il est des plus importants en matière de chemins de fer, tramways, accidents du travail, etc. (L'affichage d'avis spéciaux aux voyageurs est seulement une précaution ; même à leur défaut le principe général a force de loi. V. *Brugi* : *Ist. di Dir. civ. italiano*, p. 208). Voir à propos de « compensation des fautes » et de la collaboration dont nous parlons plus haut de diverses personnes, entre autres de la personne lésée, dans la production du dommage, les cas curieux et suggestifs discutés dans le *Digeste*, livre IX, tit. II, l. 11. « Item Mela scribit, si, quum pila quidam luderent, vehementius quis pila percussa in tonsoris manus eam dejecerit, et sic servi, quem tonsor radebat, gula sit præcisa adjecto cultello, in quocumque eorum culpa sit, eum lege Aquilia teneri. Proculus, in tonsore esse culpam. Et sane si ibi tondebat, ubi ex consuetudine ludebatur, vel ubi transitus frequens erat, est

Or c'est précisément dans cette tendance de la responsabilité à remonter la chaîne, ou, pour mieux s'exprimer, l'arbre des causes jusqu'à la volonté la plus proche, qu'il faut rechercher la justification du principe *casus sentit dominus*. De ce que nous avons dit il s'ensuit que, lorsqu'il s'agit de dommages, il est bien rare qu'on puisse parler de cas absolument fortuits. La foudre elle-même tombant sur le fenil d'un agriculteur n'est pas un cas absolument fortuit, puisque l'agriculteur qui a élevé le fenil sait que tous les ans un certain nombre des fenils élevés dans un pays donné sont frappés par la foudre, et que par suite il y a une certaine probabilité que le sien le soit. De fait il aurait certainement pu éviter le risque du dommage, s'il avait par exemple renoncé à l'avantage de conserver son foin plutôt que de le vendre aussitôt la récolte faite. Or, s'il nous est impossible de trouver un cas fortuit au sens absolu du mot, il nous est possible, sinon toujours facile, de savoir laquelle de deux actions ou de deux espèces d'activité, d'entreprise, etc., donne lieu le plus souvent à un dommage donné. A mesure donc que le rapport de causalité entre le dommage et l'œuvre ou l'activité volontaire de personnes différentes de la personne lésée devient moins étroit, la personne lésée tend à devenir la personne dont l'activité prévoyante se trouve plus étroitement en relation avec le dommage lui-même. Si quelqu'un peut éviter un dommage « fortuit » ou disposer sa propre activité de façon à en rendre les conséquences le moins lourdes possibles, c'est précisément le « propriétaire ». « Casus sentit dominus » ne signifie donc au fond que : *à défaut d'une connexion plus étroite entre le dommage et une autre activité volontaire*, le dommage est supporté par le propriétaire.

14. — Cette tendance explique de nombreux cas d'apparente « responsabilité sans faute » qui sont admis par la loi ou par la jurisprudence; mais pour mieux comprendre comment elle agit, il est nécessaire de toucher un mot des autres exigences qui en limitent et en contrecarrent les effets.

D'abord, la nécessité de trouver l'individu qui, tout en correspondant le plus possible à la tendance elle-même, se trouve en même temps, par ses conditions financières, *en état* de *répondre civilement*. Rappelons-nous que la responsabilité civile se traduit en fait par l'obligation de payer une somme d'argent. Or, pour cela il faut des

quod ei imputetur; quamvis nec illud male dicatur, si in loco periculoso sellam abenti tonsori se quis commiserit, ipsum de se queri debere.

biens ou *au moins des ressources*. Là où il n'y a pas de fonds à vendre ou à hypothéquer, de traitements à saisir, etc., la responsabilité civile est évidemment frustrée ; il s'ensuit que souvent il paraît opportun de sauter une marche sur l'échelle décroissante de la « volontariété », pour rechercher, par delà celui qui serait désigné comme le plus direct auteur du dommage, quelque personne, moins directement en relation il est vrai avec le dommage survenu, mais mieux pourvue des moyens matériels pour répondre. Ainsi c'est à coup sûr la nécessité d'une garantie efficace contre les dommages causés par les domestiques et par les employés qui a amené à établir la responsabilité des maîtres et des employeurs pour les actions accomplies par leurs subalternes dans l'exercice de leurs fonctions. On peut dire la même chose de la responsabilité du propriétaire du navire, de l'entrepreneur de transports, du propriétaire d'hôtels.

La tendance, d'autre part, à faire tomber le dommage sur celui dont on peut dire qu'il a *le plus voulu* le dommage même se trouve tantôt en harmonie, tantôt en contraste avec une autre tendance qui est souvent confondue avec celle-ci : à savoir la tendance à faire peser la responsabilité du dommage sur celui qui a retiré quelque avantage, ou le plus grand avantage, du dommage lui-même ou des conditions qui l'ont rendu probable[1].

Ces deux critères dans la plupart des cas coïncident, en ceci qu'il n'y a pas de meilleure preuve que l'on tire avantage d'un fait ou d'une activité que de les avoir volontairement choisis ou provoqués. Ils coïncident par exemple dans le cas du propriétaire, qui est aussi la personne à qui sont garantis les avantages « fortuits » dérivant des choses sur lesquelles s'exerce son droit, et sur qui par conséquent il paraît juste de faire peser aussi les dommages éventuels de ces mêmes choses. Mais il n'en est pas toujours ainsi, car nous retirons aussi des avantages de faits que nous n'avons en

1. Les deux critères susdits sont également impliqués dans la formule *Agir à ses propres risques* par laquelle certains auteurs (Cf. *Unger, Handeln auf eigene Gefahr,* dans les *Jahrbucher de Jhering*, v. XXX) ont tâché d'expliquer les cas de « responsabilité sans faute ». Le tort d'une telle formule est, à notre avis, de ne pas nous fournir le critère au moyen duquel une seule parmi les différentes personnes de l'activité desquelles le dommage survenu peut être regardé comme un « risque », et à la « collaboration » desquelles il est dû en quelque sorte, une seule, disons-nous, est choisie pour le supporter. Cette formule doit être corroborée par le critère du « maximum de volontariété » uni aux autres critères de justice ou de politique distributive dont nous allons parler.

aucune façon provoqués, et même le simple fait d'un avantage que j'ai retiré d'un dommage d'autrui, peut donner lieu (ce qui en tous cas n'est pas absurde) à une obligation de réparation de ma part (Action d'enrichissement).

L'obligation à la réparation, nous l'avons déjà observé, a en effet tout d'abord une efficacité et un but *distributifs* ou mieux *redistributifs*. Bien que les considérations exposées ci-dessus *tendent* à faire graviter cette obligation dans la direction du *maximum de volontariété*, d'autres considérations, — et en général, pouvons-nous dire, toutes celles qui tendent à faire regarder comme injuste une distribution donnée (de dommages ou d'avantages) ou un déséquilibre dans la distribution, peuvent enrayer cette tendance. Il faut considérer que la responsabilité, en un certain sens, n'est qu'une forme d'*impôt*[1] un impôt subordonné à la *production* d'un dommage et établi en faveur de qui a subi ce dommage et que par conséquent des motifs analogues à ceux qui peuvent amener à faire peser sur certaines personnes ou certaines classes de personnes des *charges* et des *impositions* déterminées (comme par exemple le fait qu'elles retirent ou semblent retirer un plus grand avantage de l'action de l'État, ou le fait qu'il existe une grave inégalité entre leurs conditions et celles d'une autre classe — ainsi que leur « capacité contributive » et l'aptitude à se soustraire à l'impôt) peuvent tout aussi bien amener à faire peser sur certaines personnes ou classes de personnes, au profit d'autres, des *responsabilités* déterminées.

On a une preuve de ceci, à mon avis, dans les plus récentes lois votées sur les accidents du travail. On a bien essayé de justifier la responsabilité que l'on a imposée aux entrepreneurs en invoquant la théorie du *risque professionnel*, c'est-à-dire en la présentant, dirons-nous, comme une nouvelle manifestation de la tendance au maximum de volontariété. Resterait à expliquer pourquoi les dommages qui peuvent pour l'ouvrier dériver de sa participation à une industrie déterminée, doivent être considérés comme un « risque professionnel » de l'entrepreneur plutôt que de l'ouvrier lui-même. En ratifiant le contrat de travail, l'ouvrier peut être considéré comme ayant accepté, non moins que l'entrepreneur quand il a commencé son entreprise, les risques en même temps que les avan-

1. Cf. P. Jannaccone, *I tributi speciali alla Scienza della Finanza*, Turin, 1[illegible], p. 1[illegible].

tages de la nouvelle activité; par son refus, ou en se dirigeant vers d'autres emplois, il peut contribuer à provoquer cette augmentation de salaire propre à compenser le risque de l'emploi lui-même, précisément de la même manière qu'en se refusant à lancer une entreprise l'entrepreneur influe sur l'offre et par suite sur le prix de certaines marchandises ou services, et par cela même, fait « incorporer » dans les prix mêmes le paiement du risque qu'implique la production.

On ne voit pas davantage, de prime abord, pourquoi l'ouvrier doit être considéré comme ayant « moins d'intérêt » à l'existence de l'entreprise que l'entrepreneur à l'existence de la main-d'œuvre; et par suite on ne voit pas non plus que le critère du *plus grand avantage* puisse être appliqué dans ce cas. On peut, il est vrai, soutenir que l'ouvrier, quand il accepte le contrat, est moins *capable de prévoir* les risques auxquels il s'expose, que celui qui l'emploie — bien que ceci tende à être toujours moins vrai, avec l'amélioration des conditions de vie et d'instruction des classes ouvrières, et avec la création d'organes spéciaux destinés à avertir et à prémunir l'ouvrier contre les inconvénients et les risques des divers emplois. Mais il est évident qu'à côté de cette considération, en admettant qu'elle ait agi, d'autres considérations de politique pour ainsi dire *distributive* ont fait sentir leur influence. Le besoin plus grand de protection éprouvé en général par l'ouvrier, le contraste qui subsiste entre ses conditions et celles du « capitaliste » (individu ou société) qui l'emploie, le fait que le capitaliste représente déjà à lui seul une « coalition de forces économiques » et que, partant, si même cette nouvelle charge a une répercussion indirecte sur les classes ouvrières, elle sera ainsi plus largement *répartie* (*distribuée*) que si elle pesait tout entière sur l'ouvrier frappé par l'accident, — toutes ces considérations ont concouru à faire établir la responsabilité sans exception de l'entrepreneur, responsabilité qui trouve à son tour dans l'*assurance* un moyen pour être encore plus largement répartie. Ainsi, dès que l'on sent la nécessité d'introduire des formes de responsabilité « sans faute », se montre la tendance à les transformer en formes plus ou moins manifestes de *responsabilité collective* (d'un groupe, d'une classe, ou de la société tout entière) vis-à-vis des individus lésés. Cette tendance est un des aspects les plus remarquables que présente le mouvement, si sensible dans le monde moderne, vers l'institution de nouvelles formes de *solidarité*, et une

de celles qui sont le plus destinées probablement à rendre le droit de l'avenir différent du droit du passé.

15. — L'analogie que nous avons constatée entre les formes de *responsabilité* et les formes d'*impôt* peut se prêter à d'autres remarques. Le plus souvent, les impôts ont un caractère purement *fiscal*, c'est-à-dire qu'ils répondent au besoin qu'a l'État de ressources financières; ils sont reliés à certains faits que l'État, précisément par ce qu'ils lui rapportent, est intéressé à voir se réaliser en plus grand nombre possible. Les responsabilités, au contraire, sont reliées à des actes ou faits que le législateur dès le commencement désire voir se réaliser le moins possible (faits illicites, contraires aux lois, torts). Parfois pourtant les impôts se rapprochent des responsabilités en tant qu'ils ont plus ou moins pour but de décourager certaines activités ou d'en encourager d'autres : par exemple les droits d'importation, qui sont véritablement et proprement des « peines » *imposées* à celui qui fait des acquisitions de marchandises étrangères. Quoi qu'il en soit, et quel que soit le *but* de l'impôt, le résultat qu'il produit sur les actions et les transactions humaines (et qui peut être conforme ou non aux buts) a une importance qui ne saurait être négligée. La possibilité, par exemple, pour le contribuable de se dérober *légitimement* à l'impôt (en évitant de commettre les actes, de s'adonner aux activités ainsi imposées), — non désirable dans le premier cas, désirable dans le second, — est un élément auquel doit toujours penser quiconque établit un impôt. Qu'ils aient ou non un caractère fiscal, les impôts influent sur les actions des hommes, et d'une façon très différente selon que le devoir de payer l'impôt apparaît comme conséquence plus ou moins proche, d'un certain genre de conduite volontaire. Cette influence se traduit tantôt, pour employer un terme technique, par la diminution de la base imposable, tantôt par des translations et des répercussions indirectes, dont l'existence constitue un critère indispensable de l'opportunité ou de la justice des impôts, et de la préférence à donner à certains impôts sur d'autres.

Des considérations analogues s'imposent chaque fois que, pour un fait ou une activité donnés, on vient à établir une responsabilité quelconque. Selon que la responsabilité est liée à certains faits ou à certains autres, subordonnée plus ou moins à certaines conditions, les effets changent. Ils varient beaucoup, par exemple, selon qu'on

la limite aux cas de « faute » proprement dite, ou qu'on l'étend aux cas où l'on ne peut plus parler de « faute » que par métaphore ; — en d'autres termes qu'on la rejette comme une charge sur une activité générique n'ayant avec le fait préjudiciable qu'un rapport extrêmement vague de probabilité.

Si, par exemple, vous ne rendez l'entrepreneur responsable des accidents que dans le cas où il y a eu faute de sa part, vous obtiendrez ce résultat, qu'il sera poussé à une meilleure surveillance ou à un choix plus avisé de ceux qui doivent surveiller et diriger. Si, au contraire, vous lui attribuez aussi la responsabilité dans les cas « fortuits », ce sera non plus la négligence dans l'activité qui sera frappée, mais l'activité de l'entrepreneur elle-même. En d'autres termes, le résultat sera l'imposition d'une *charge sur l'industrie*. Cette charge aura des conséquences diverses que nous ne pouvons ici énumérer, mais qui, au point de vue pratique, doivent être prises en sérieuse considération : c'est l'augmentation du coût de production, c'est un stimulant moins efficace à l'emploi de nouveaux capitaux, la répercussion possible sur la masse ouvrière ou sur d'autres classes, etc., etc.

De même, si vous rendez le propriétaire d'un automobile responsable de tous les accidents, quels qu'ils soient, qui peuvent survenir, vous frappez l'activité des automobilistes en général. Ce résultat peut paraître désirable à certains points de vue (le fait, par exemple, qu'ils appartiennent en majorité aux classes aisées et oisives, qu'ils troublent la tranquillité des passants, etc., etc.) et non désirable à d'autres (par exemple l'effet qui peut en résulter pour l'industrie de tout un pays, la difficulté de distinguer des autres les cas où l'automobile est pratiquement et immédiatement utile, la nécessité d'encourager ce moyen nouveau de communication, etc., etc.).

Comme on le voit, il s'agit d'une matière bien vaste et qui naturellement ne pouvait être qu'à peine effleurée dans un écrit comme celui-ci. Je me contente d'avoir fait ressortir qu'en fait de responsabilité civile, les idées de la plupart des juristes, bien qu'on puisse en leur faveur alléguer de nombreusee raisons, pèchent cependant en général par un certain simplisme, simplisme qui ne peut s'expliquer que par une insuffisante analyse de certains concepts qui appartiennent tout aussi bien à la philosophie qu'au droit, et par l'influence prépondérante de la tradition romaine. Sous le coup de

cette influence les juristes ont été enclins à admettre, presque les yeux fermés, le principe *casus a nullo præstantur*, principe qui, pour juste qu'il puisse apparaître dans la plus grande partie des cas, n'en reste pas moins susceptible de nombreuses réserves et restrictions, aussi bien dans l'état actuel du droit que dans celui qui pourra résulter d'une évolution ultérieure.

MARIO CALDERONI.

LA MORALE D'ÉPICTÈTE

ET LES BESOINS PRÉSENTS DE L'ENSEIGNEMENT MORAL[1]

VI. — Ce qu'il y a d'actuel dans l'enseignement d'Épictète.

Dans les pages précédentes nous avons essayé de mettre en lumière les points caractéristiques de l'enseignement d'Épictète, qui s'imposent encore aujourd'hui à l'attention de l'éducateur, parce qu'ils définissent les premières conditions de la formation de la volonté raisonnable avec une précision et une pénétration psychologique qui n'ont jamais été surpassées. Mais le contenu des *Entretiens* est infiniment plus riche que n'a pu le montrer notre rapide aperçu. Alors que, depuis le commentaire de Simplicius, c'est surtout par le *Manuel* qu'on a fait connaître Épictète et que sa renommée s'est maintenue jusqu'à présent, ce sont les *Entretiens* qui, seuls, peuvent donner une idée exacte de sa doctrine et une expression vivante de ses procédés pédagogiques. Tandis que le *Manuel* est l'œuvre personnelle d'un disciple, sans doute fidèle, mais qui, en le composant, a nécessairement simplifié ses souvenirs des leçons entendues et a éloigné tout ce qui ne lui paraissait pas indispensable à l'intelligence des préceptes cardinaux, il y a tout lieu de croire que les *Entretiens* ont été écrits par Arrien pour ainsi dire sous la dictée de son maître et qu'ils sont la sténographie des causeries d'Épictète avec ses disciples, dans lesquelles il expliquait et commentait les principes et les thèses classiques du Portique, puisées peut-être dans les ouvrages mêmes de Chrysippe.

Les *Entretiens*, par conséqnent, ont l'avantage de nous transmettre directement la pensée d'Épictète et de nous faire connaître, soit qu'elles y soient discutées à fond, soit qu'elles n'y soient qu'incidemment soulevées, la plupart des questions éthiques qui s'agitaient

1. Voir les Nos de novembre 1905, mai 1906 et mai 1907.

dans les écoles stoïciennes. C'est ce qu'ont mis à profit les plus récents historiens d'Épictète : aussi, en ce qui concerne les multiples points de détail de la doctrine et leurs relations avec la métaphysique et la théodicée du stoïcisme, ne saurions-nous mieux faire que de renvoyer le lecteur aux ouvrages, déjà cités au début de cette étude, de M. Ad. Bonhöfer et de M. Colardeau [1].

Mais indépendamment des qualités générales qui distinguent cet enseignement célèbre, au point de vue de la méthode et de l'objet final, de son intuition des difficultés pratiques qu'a à vaincre une volonté en formation, et du haut intellectualisme qui l'éclaire dans toutes ses parties, nous y trouvons encore des leçons toutes d'actualité, qui font ressortir d'une manière frappante les lacunes de notre enseignement contemporain de la morale. C'est en ce sens que nous pensons qu'il y a chez Épictète de l'*actuel*, c'est-à-dire de ce qui manque à notre instruction laïque, et dont le besoin se fait cependant si vivement sentir à l'heure présente : des indications et des directions, qu'on trouve au contraire en abondance dans les *Entretiens*. C'est aussi ce qu'il nous reste à examiner plus particulièrement.

L'explication du *Manuel* fait bien encore partie du programme de la classe de philosophie, et les *Entretiens* sont au programme de la licence ès lettres; mais l'étude qu'on en fait n'est guère qu'historique, et ce n'est pas là le moyen d'y intéresser pratiquement les élèves. De même, la plupart des recueils scolaires renferment des citations d'Épictète, mais ces fragments, épars parmi des maximes et des morceaux d'inspiration diverse, y perdent beaucoup de leur force persuasive. Ce sont, pour l'écolier, de belles paroles de jadis, ce ne sont point des motifs actuels d'action et des règles de conduite immédiatement applicables. Pour faire vraiment l'expérience de ces leçons ce n'est ni en historien ni en éclectique qu'il convient de les consulter. Il faut reprendre tout entières les notes d'Arrien, les suivre pas à pas, de manière à faire pour ainsi dire avec l'élève un séjour au séminaire de Nicopolis et s'asseoir avec lui sur les bancs que fréquentaient les jeunes patriciens de la Rome impériale. On s'aperçoit alors que la rude et libre éloquence du vieux maître est encore aujourd'hui singulièrement impressionnante et que son habileté pédagogique peut encore servir de modèle.

1. Adolph Bonhofer, *Die Ethik des stoikers Epictet*, Stuttgart, 1896. — Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris, 1903.

*
* *

Pour déclancher les premiers efforts dans la lutte contre les instincts et pour aiguiller ainsi les jeunes volontés sur la voie de la moralité, Épictète n'a recours à aucun subterfuge théologique. D'autre part, il sait que les démonstrations et les raisons abstraites seraient en la circonstance peu efficaces. Il fait état d'un sentiment vital, l'amour-propre, qui recèle en ses profondeurs d'immenses virtualités de développement éthique. La théodicée stoïcienne n'a pas usé, d'ailleurs, des menaces et des promesses faites au nom de la divinité; le sage, selon le Portique, n'a rien à craindre de l'au-delà. Quand il se fait éducateur, il ne spécule ni sur la crainte de châtiments ni sur l'espoir de récompenses ultra-terrestres, dont la religion qui lui a succédé a au contraire si largement usé et abusé. Son but est de faire des philosophes, tout simplement, c'est-à-dire des hommes qui se distinguent du vulgaire, auxquels la science dévoilera peu à peu les secrets des choses, et qui se conduiront en conséquence. Les *Entretiens* débutent par des citations d'exemples héroïques donnés par des philosophes (Thraséas, Agrippinus, Lateranus, Helvidius Priscus) qui ont bravé les maîtres du monde. L'intérêt qu'il y a à se les proposer pour modèles est d'abord celui-ci : ne pas ressembler au commun. Il faut se dire : Moi, je veux être le morceau de pourpre qui donne aux autres parties du costume l'éclat et la beauté[1].

Épictète commence donc par s'adresser à l'amour-propre. C'est un sentiment vif et fort, généralement développé de bonne heure. Il n'est pas de meilleur stimulant pour éveiller le besoin d'approbation qui est à l'origine des sentiments éthiques. De même que le degré de développement de la capacité d'attention volontaire permet de juger chez l'enfant des aptitudes intellectuelles, de même aussi la susceptibilité plus ou moins vive est un des indices les plus sûrs de l'aptitude à la moralité. Il est rare que les sentiments altruistes (dont la présence dans l'âme enfantine est cependant loin d'être négligeable) soient assez dominateurs dès l'adolescence pour servir de mobiles universels d'action. D'ailleurs, les sujets exceptionnellement doués à ce point de vue n'ont pas besoin d'être soumis à un entraînement

1. *Entretiens*, I, II.

méthodique; ils n'ont presque pas besoin de maîtres, et ils peuvent se former tout seuls. Au contraire, l'amour-propre est partout et toujours en éveil. Il convient de le prendre au naturel, dans sa grossièreté native, et de s'en servir. C'est ce que fait Épictète, et on aurait tout profit à imiter sa franchise.

Mais les maîtres d'aujourd'hui ne sont-ils pas gênés par la tradition dont ils sont, même quand ils s'en défendent, les héritiers? Il semble qu'on hésite à faire jouer ce puissant levier, parce qu'il subsiste communément une défiance toute chrétienne à l'égard des inclinations menant au péché d'orgueil. C'est pourquoi, au lieu d'asseoir l'éducation morale sur un fait psychologique indéniable et sur une poussée vigoureuse de la conscience spontanée, on s'efforce de la justifier devant l'intelligence de l'élève par des démonstrations métaphysiques ou sociologiques, qui n'ont et ne peuvent avoir au début aucune force persuasive, parce qu'elles ne peuvent se transformer en mobiles impératifs et jouer un rôle efficace que dans des consciences déjà disciplinées et accoutumées à l'effort réfléchi. L'éducateur qui se fie exclusivement à la force de la vérité s'enferme dans un cercle d'où il ne pourra sortir. Il compte sur la justesse logique ou l'exactitude scientifique de ses théories pour faire naître le sentiment d'obligation. Il oublie que l'idée abstraite d'obligation, qui peut découler d'une thèse acceptée par l'intelligence, ne se transforme en obligation réellement subie que si la volonté a été préalablement entraînée à se déterminer par des motifs purement rationnels. Un clair discernement du bien et du mal, du meilleur et du pire n'est trop souvent que le vain ornement de l'impuissance : *video meliora*; *deteriora sequor*. Or c'est justement cet entraînement préalable de la volonté, guidée à l'origine par des règles extrêmement simples, que négligent nos professeurs de morale. Liés par les programmes, limités dans leurs moyens de contact avec les élèves, ils laissent à la famille et au milieu cette première tâche, la plus urgente et la plus importante de toutes. Aussi, quelles que soient leur sincérité, leur science et leur habileté didactique, leur est-il difficile de faire œuvre d'éducateurs.

A la rigueur on concevrait encore que l'enseignement laïque de la morale fût, comme il l'est jusqu'ici, exclusivement théorique, s'il n'exposait que des principes indiscutables et des règles sur la légitimité et la nécessité desquelles aucun doute ne saurait être élevé. Mais ces conditions sont loin d'être réalisées. Il n'y a jamais eu plus

de désaccords qu'aujourd'hui sur les « fondements » de l'éthique. Non seulement on discute les principes, mais en outre sur cette discussion même se greffe celle ayant trait à la question de savoir s'il est nécessaire que l'enseignement moral repose sur des fondements théoriques généraux. Entre la morale « indépendante », inspirée de Kant, qui régnait sans rivales dans nos écoles voici un quart de siècle, la morale évolutionniste et la morale sociologique qui fleurit à l'heure actuelle, entre les généralités de l'idéalisme rationaliste et les analyses du positivisme, les maîtres choisissent diversement, chacun selon ses tendances et ses préférences personnelles. Le Kantisme a fait son temps, semble-t-il, et n'a pu résister aux assauts qu'il a subis dans ces dernières années[1]. Quant à la morale positive, dont les préceptes seraient directement tirés de l'observation et de la critique des faits sociaux et ne seraient que les corollaires pratiques des lois sociologiques, qui constituerait ainsi un *art* rationnel entièrement dépendant de la *science* sociologique, sa possibilité même n'est pas démontrée. De Comte, qui paraît en avoir eu la première notion, à MM. Durkheim et Lévy-Brühl ses plus éminents représentants actuels en France, l'idée de cette technique s'est transformée en se précisant, et les difficultés qu'elle soulève se sont multipliées. Il est curieux de constater, par exemple, qu'un partisan résolu de la morale positive, tel que M. G. Belot, se refuse à admettre la légitimité de la thèse fondamentale des purs sociologues et considère comme une erreur évidente tout essai « de fonder l'autorité de la morale existante sur une recherche purement historique », la fonction de l'histoire explicative étant « beaucoup plutôt de nous libérer des traditions que de nous les rendre respectables ».

En présence de ce conflit de doctrines, auquel se mêlent les revendications fort impérieuses des morales théologiques et confessionnelles, en présence des mille incertitudes sur les principes et sur la méthode que les maîtres, s'ils sont sincères, ne peuvent dissimuler à leurs élèves, comment veut-on que ceux-ci retirent des leçons de morale qu'on leur professe au nom de la philosophie ou de la science d'autre fruit qu'une faculté critique aiguisée et peut-être aussi un scepticisme qui ne leur facilitera guère l'acquisition des convictions pratiques indispensables pour agir dans le sens du plus grand effort et pour se retenir sur les pentes glissantes? Et nous parlons ici des

1. Cf. G. Belot, *En quête d'une morale positive*, Revue de Métaphysique et de Morale. N^os de janvier, juillet, septembre 1905 et mars 1906.

meilleurs, de ceux qui se seront intéressés au problème moral et à la diversité des tentatives faites pour en résoudre l'énigme, c'est-à-dire de l'infime minorité. Pour les autres, le cours de morale n'est qu'un élément du programme scolaire et une condition de diplôme ; le programme épuisé et le diplôme obtenu, ils mettent leurs notes au rancart : *verba et voces, prætereaque nihil.*

Au lieu d'invoquer la Loi morale, le commandement de la Raison universelle, ou bien les lois de la solidarité, et d'inaugurer l'enseignement par un langage qui exige d'abord de longues explications théoriques, n'est-il pas plus expédient de présenter tout d'abord à l'élève l'acquisition de la moralité comme un moyen de se distinguer du commun et d'appartenir à une élite? Ce que les Galiléens font par coutume, disait Epictète, pourquoi ne le ferions-nous pas par raison? Ne pourrait-on dire de même : Ce que les ignorants font par coutume ou par crainte du gendarme, pourquoi ne le ferions-nous pas par raison? Qu'une pareille entrée en matière n'ait rien de moral, au sens altruiste et social du mot, nous n'en disconvenons pas. Mais ce début est nécessaire, si l'on veut prendre pour point de départ la réalité psychologique individuelle, les éléments primitifs de la personnalité, et si l'on veut d'emblée jeter les consciences juvéniles dans la pleine eau de l'expérience. Le désir de prééminence, la « volonté de puissance » sont, en effet, des données immédiates et dont on ne peut pas ne pas tenir compte. Ne pas leur accorder leur valeur de premier moteur éthique est une inconséquence pédagogique, les condamner au nom de l'altruisme est une hypocrisie. Ne vaut-il pas mieux en faire le premier auxiliaire de l'éducateur? Pour dresser l'animal humain il n'y a au début que deux moyens : la crainte et l'intérêt; et puisque nous ne voulons ni ne pouvons plus terroriser les imaginations, nous n'avons plus que la ressource d'apprivoiser les égoïsmes.

Représenter la formation morale comme la conquête d'un domaine d'élection, c'est remettre en honneur, dira-t-on encore, la vieille idée du salut individuel, et c'est par suite aller à l'encontre des aspirations les plus vives, des instincts les plus forts de la société moderne, qui se refuse de plus en plus à séparer le bien de l'individu de celui de la collectivité et le *perfectionnement* intérieur du premier de l'avènement de la *justice* pour la seconde. Soit; mais est-il absolument certain que ce courant d'idées, si nous nous y abandonnons sans mesure, ne nous fasse pas faire fausse route

quand nous nous trouvons aux prises avec les consciences individuelles, lorsque, en présence d'un esprit à former, nous avons à résoudre le problème moral dans un cas concret, ou quand il s'agit nettement de provoquer chez autrui le renoncement aux plaisirs avilissants, de faire naître le désintéressement, de créer un amour vivant pour le raisonnable et le juste, en un mot, de faire une *conversion*. Ἀνάνεου σεαυτόν, s'écriait Marc-Aurèle, et le problème ne se pose pas autrement de nos jours, quelque prédominante que soit aujourd'hui la tendance à formuler le devoir individuel en fonction de concepts et d'idéaux sociaux. Or c'est une entreprise énorme et redoutable que d'éveiller et de conquérir à la moralité le jeune homme, qui, lorsqu'il regarde la société avec ses propres yeux, ne voit d'abord au premier plan que des épisodes d'une lutte féroce et sans merci pour la conquête du bien-être matériel, trop souvent couronnée par la victoire des moins scrupuleux et des plus fourbes, qui assiste journellement au triomphe de ce que nos contemporains nomment d'une manière si expressive l'*arrivisme*, et qui constate, à mesure qu'il entre plus en rapport avec le milieu social, une incroyable indulgence pour la corruption, d'ailleurs étalée à tout coin de rue, célébrée par la littérature et débitée par la presse. Le contraste de ce spectacle avec le tableau des *devoirs* tracé dans les manuels de morale est véritablement ironique, et la réfutation des doctrines par les faits singulièrement brutale. Aussi, lorsqu'on essaie de dissiper les effets d'un tel scandale dans une jeune âme, on sent l'impuissance des phrases et des théories, surtout des théories sociologiques, de la solidarité et autres mots à la mode, et l'on s'aperçoit, comme le disait récemment M. Bureau, « combien la morale admise, professée, inculquée aux esprits, s'applique mal aux situations réelles de la vie[1] ».

On éprouve alors le besoin de se tourner vers les anciennes recettes, et on reconnaît que leur valeur n'a point diminué, parce que le cœur humain est resté le même malgré les changements de décor; car les progrès scientifiques et industriels, la complication des institutions et l'adoucissement apparent des mœurs n'ont point encore modifié les instincts individuels d'une manière appréciable. Attendre de l'extérieur la transformation de l'homme intérieur c'est s'exposer à attendre longtemps. Or, en matière d'éducation, c'est le

1. *Bulletin de la Société française de philosophie* (Séance du 27 février 1908).

présent, et non l'avenir, ce sont les faits et les conditions actuellement donnés qui comptent seuls.

Les anciennes recettes sont de deux sortes : les recettes religieuses et les recettes philosophiques. Les premières ne sont que des variations sur le même thème : la certitude de la mort et la crainte du châtiment après la mort. Après la mort vient le jugement. « Comme la vie religieuse débute ordinairement par la peur, l'affirmation la plus frappante et la plus efficace sera celle qui contiendra la menace d'une mort prochaine, — si vous mourez vous être perdu[1]. » Les secondes, et principalement celles de la philosophie antique, consistent à exalter des sentiments dynamogènes, tels que la confiance en soi, le désir de prééminence, l'aspiration vers la liberté et le bonheur. Mais l'attrait du souverain bien ne peut opérer, par hypothèse, sur le non-philosophe, car sa raison radimentaire l'empêche de le concevoir. De là, la nécessité de l'instruction préalable et de l'apprentisage technique de la vertu. De là aussi la nécessité de parler d'abord à l'élève le seul langage qu'il soit à même de comprendre clairement, celui que lui parlent intérieurement son amour-propre et son instinct d'imitation, et c'est encore maintenant la première et la plus sûre démarche, si l'on veut forger des volontés et non pas seulement meubler des cerveaux.

Les jeunes gens qui fréquentaient l'école d'Epictète étaient à la fois frappés par les exemples qu'on leur citait, par les traits de Socrate, de Diogène et des héros du stoïcisme, et séduits par la perspective d'appartenir eux-mêmes à une élite intellectuelle, constituée par les philosophes. Nombreux sont dans les *Entretiens* les passages où la supériorité de la profession de philosophe est exposée avec des arguments bien propres à captiver les jeunes imaginations. Le philosophe est un homme affranchi de tout préjugé, de toute entrave; ce qui réjouit ou attriste le vulgaire, ce qui le

1. E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux* (p. 169).

Le même auteur rapporte le fait suivant, caractéristique du prosélytisme religieux, qui procède par intimidation : « L'évangéliste Bost voit s'approcher de lui un docteur en théologie qui veut engager une discussion théorique. « Pour amener mon homme sur le bon terrain, je fis un effort brusque et désespéré qui réussit : « Monsieur, lui dis-je, vous venez pour savoir quels sont mes principes? Les voici : c'est que les hommes sont pécheurs et que s'ils ne naissent de nouveau ils périront éternellement. Or, vous me paraissez, Monsieur, être né il y a environ quarante ans, mais ne rien connaître de ce que c'est que régénération. Si vous mourez, vous êtes perdu. » Là-dessus mon interlocuteur est comme foudroyé. Il reste là tremblant, écrasé, incapable de faire une phrase. » (*Op. cit.*, p. 168.)

tourmente de désirs inassouvis ou ce qui le remplit d'effroi n'a nulle action sur le philosophe. Sans maison, sans fortune, sans esclave, n'ayant que la terre, le ciel et un manteau, il ne lui manque rien. Quel homme, en le voyant, ne croit pas voir son seigneur et son maître[1]? En particulier, le philosophe cynique, le militant par excellence, est décrit sous des dehors héroïques : Quiconque ambitionne ce rôle sans l'aide de Dieu est le jouet de la colère divine. Le Cynique est l'homme qui peut vivre au grand jour et qui est vraiment libre. Il commence à se préparer à sa mission en travaillant sur son âme comme le charpentier sur le bois, le cordonnier sur le cuir. Il doit savoir que Dieu l'a détaché vers les hommes pour leur apprendre quels sont les vrais biens et les vrais maux. Il faut qu'il se maîtrise assez pour rendre le bien pour le mal et que, battu, il aime ceux qui le battent, parce qu'il est le père et le frère de tous les hommes. Il faut qu'il renonce à la famille, aux charges publiques, aux honneurs du gouvernement, lui qui doit parler à tous les hommes, aux Athéniens, aux Corinthiens, aux Romains indifféremment. Il lui faut non seulement une conscience pure, mais encore un corps brillant de santé, et par-dessus tout beaucoup de finesse naturelle. Il faut qu'il soit toujours en état de faire face aux attaques de quelque côté qu'elles viennent, et qu'il ait assez de patience pour que le vulgaire le croie insensible et de pierre, car personne ne peut l'insulter, le frapper, l'outrager, etc.[2].

En même temps, l'instruction philosophique est comparée à l'instruction athlétique. A l'époque d'Epictète, les jeux olympiques n'avaient rien perdu de leur ancienne réputation. A Rome, les combats du cirque entretenaient le goût pour les prodiges de force et d'audace. Le philosophe est l'athlète du monde spirituel. Comme le candidat aux prix d'Oympie, il doit s'entraîner sans cesse et endurer les peines et les privations que comporte l'exercice moral. Mais quelle n'est pas sa supériorité sur l'athlète ordinaire! Après maints sacrifices et maints efforts pénibles, l'athlète, quand il descend dans l'arène, court le risque d'être vaincu. Le philosophe, au contraire, n'engage la lutte que sur un terrain où il est sûr de vaincre toujours, s'il cultive avec assez de soin sa partie maîtresse (ἡγεμονικόν). Lorsqu'il est complètement instruit, il ne court aucun risque, et c'est seulement dans la période d'ap-

1. *Entretiens*, I.
2. *Entretiens*, III, XXII.

prentissage que les défaillances de sa volonté peuvent encore se produire.

Enfin, l'argument décisif, et qui ne pouvait manquer d'agir sur de jeunes Romains, est tiré de l'opposition entre l'esclave et l'homme libre, contraste dont les moralistes antiques ont fait si souvent usage, et dont les esprits les plus lourds, les moins bien disposés pour les choses intellectuelles saisissaient immédiatement la signification parce qu'ils en avaient sous les yeux, depuis leur enfance, une image concrète. L'homme immoral — l'ignorant — est au philosophe ce que l'esclave est au citoyen. C'est une erreur de croire qu'on peut agir comme le commun et pratiquer en même temps la philosophie. Il faut choisir, opter pour les vrais biens, renoncer aux autres, adopter le genre de vie des philosophes, ou rester confondu dans la foule des ignorants. Et, plus tard, l'élève apprendra que si l'on veut être libre, il faut avant tout observer certaines règles essentielles, sinon « être esclave » (εἰ δὲ μή, δουλεύειν ἀνάγκη)[1].

Bien entendu, il ne saurait être question de reprendre à la lettre dans un enseignement moderne ces comparaisons du philosophe antique. Elles ne répondent plus ni aux mœurs, ni aux institutions, ni aux conceptions sociales courantes. Les sectes philosophiques ont disparu; ce qui s'en rapproche le plus aujourd'hui ce sont les ordres monastiques ou missionnaires et quelques sectes religieuses des pays protestants. Mais l'analogie n'est qu'extérieure, car ces groupes sont animés d'un esprit qui est la négation même de la philosophie; les croyances qu'ils exigent de leurs adhérents sont inconciliables avec le postulat fondamental de la morale stoïcienne : confiance absolue dans la raison autonome. Il s'est ainsi produit une curieuse dissociation dans l'institution de la philosophie militante, telle que les Anciens l'avaient réalisée : tandis que la philosophie moderne a hérité des principes et des méthodes théoriques qui régnaient dans les écoles antiques, la religion chrétienne s'est approprié, en en accentuant le formalisme, la discipline et l'organisation pratique qui faisaient de ces écoles des centres actifs et rayonnants, où s'entretenait la vie morale, au milieu de la corruption ambiante. Du divorce ainsi survenu entre la pensée et l'action, entre la liberté critique et la raison et les habitudes de stricte

1. *Manuel*, XIV.

observance, auxquelles se pliaient ceux qui s'arrogeaient cette liberté même dans leurs conceptions éthiques et sociales, résulte peut-être en partie la crise morale dont nous pâtissons et dont nous nous plaignons, car une telle crise n'est au fond que le sentiment plus ou moins conscient de l'impuissance des principes à diriger effectivement les actions individuelles et collectives. C'est pourquoi, bien que le type social du philosophe qu'Epictète proposait comme modèle à ses disciples soit démodé, il n'en reste pas moins un exemple dont on pourrait tirer profit aujourd'hui. L'ascendant que ce modèle, réellement existant à cette époque, exerçait sur les imaginations était un appoint non négligeable à la force persuasive de la doctrine. Il y a donc sur ce point une différence profonde entre l'école antique et les cours ou conférences de morale de nos établissements d'instruction, et l'avantage n'est pas du côté moderne, où il y a pléthore d'idéologie sans débouchés directs sur la vie. L'indication que donnent ici les *Entretiens* n'aboutit pas nécessairement, d'ailleurs, à un regret stérile. On en peut retenir que des séminaires philosophiques rempliraient encore à présent un rôle utile. Or de pareils établissements ne sont point irréalisables. Il s'est fondé aux États-Unis des *ethical societies*; des centres analogues pourraient organiser des établissements d'éducation. La société des *Friends* en Pensylvanie [1], les sectes méthodistes en Angleterre, les Frères Moraves en Autriche sont des exemples d'efforts concertés pour l'éducation morale, sous l'étiquette d'un programme religieux assez simple, et ces efforts ont donné des résultats dignes d'attention. Il n'y aurait rien d'impossible à transposer dans le mode laïque de telles expériences, qui ont procédé jusqu'ici, il est vrai, d'une foi théologique, mais qui pourraient tout aussi bien réussir en découlant de la simple mais absolue conviction de la nécessité d'une culture morale intense.

« J'ai constaté, disait M. Bureau à la séance de la *Société de philosophie* citée plus haut, que bien des gens se contentent volontiers d'une petite dose de moralité, d'une vie morale incolore. Mais j'ai constaté aussi que, dans la collectivité, la vie morale ne peut se maintenir et se développer que s'il existe, au sein de cette collectivité, un nombre suffisant d'individus que j'appellerai des entraîneurs, des propulseurs de la vie morale. Quoi que nous disions, nous

1. Cf. Ch. Wagner, *Au cœur de l'Amérique*.

ne pouvons vivre sans le concours de ces hommes enthousiastes, animés d'une conviction morale assez puissante pour entretenir la moralité dans la masse, pour entraîner les autres individus. » Or, si la constatation est exacte, il est certain que rien ne favorise, à l'heure actuelle, dans la société laïque la formation d'esprits obsédés par le désir d'entretenir et de répandre la moralité et se vouant à cet apostolat. Par définition même, la morale enseignée par l'État, la morale officielle, doit être pratiquée et vécue indépendamment de toute affiliation à une confession religieuse; elle est donc bien le succédané moderne de la morale philosophique ancienne; mais il lui manque des porte-paroles aussi bien adaptés à leur mission et aussi spécialisés dans leurs fonctions que l'étaient les philosophes de l'époque romaine. Le philosophe qui apparaît à tout moment dans les *Entretiens* n'est-il pas justement cet « entraîneur », ce « propulseur de la vie morale », que réclame M. Bureau?

Toutefois des séminaires d'éducation morale ne seraient accessibles qu'à quelques privilégiés. Or c'est l'éducation populaire, dira-t-on, qui importe. Les philosophes du temps d'Épictète étaient à la solde des riches; ils ne se souciaient ni du commun, ni de la grande masse des esclaves. N'est-il pas contraire à l'idéal démocratique de souhaiter la restauration des institutions et des méthodes pédagoques qui ne pouvaient convenir qu'à une aristocratie?

Nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître que ces centres, s'il s'en créait, ne pourraient guère être fréquentés par les jeunes gens du peuple, par des fils d'ouvriers ou des paysans. Mais en est-il autrement aujourd'hui pour les centres d'instruction supérieure? Le puissant moyen d'affranchissement social qu'est l'acquisition de connaissances étendues n'est pas à la portée des prolétaires, non parce que l'accès des écoles leur est interdit, mais parce que, en fait, la nécessité du gain journalier, et par suite du travail journalier, les en écarte, et que seuls s'y assoient les adultes qui peuvent disposer de nombreux loisirs. Pour celui à qui le temps n'appartient pas la liberté juridique n'est d'aucune utilité, à ce point de vue de l'*instruction*. Or l'acquisition de la moralité est bien aussi en une large mesure affaire d'instruction. Épictète, sur ce point, est dans le vrai, et les doctrines inspirées de Rousseau et de Kant sont dans le faux. Rien de plus inexact que l'hypothèse d'une conscience morale *a priori* et d'une intuition instinctive du bien et du mal; rien de plus erroné aussi que de croire que, pour la majorité des individus, la formation

de la moralité, tout au moins à un haut degré, ne requiert pas une longue préparation spéciale, technique en quelque sorte, et surtout une ambiance favorable. Qu'il y ait des génies moraux, comme il y a des génies intellectuels, et qu'on les rencontre souvent parmi les plus humbles, cela ne prouve rien contre la nécessité, pour la plupart des hommes, d'apprendre à vouloir et à vouloir selon les règles ou les convenances morales. Chez les riches, il y a une ambiance nuisible au développement de l'esprit de résignation et de sacrifice. Chez les pauvres, il y a mille empêchements à l'affranchissement de la volonté, à l'acquisition du sentiment de la dignité personnelle, à une saine appréciation des valeurs sociales et au développement d'un véritable esprit de justice. En haut comme en bas, il est rare de trouver des milieux où la moralité pleinement humaine, pleinement raisonnable puisse s'épanouir dans toutes ses directions. Et c'est pourquoi une conception de l'éducation morale, en un certain sens aristocratique parce qu'une telle éducation ne pourrait être donnée à tous , n'est choquante qu'en apparence; elle répond à des besoins réels et elle est déterminé par les faits eux-mêmes.

Enfin, dans la première phase de cette éducation il importe d'appuyer fortement sur le contraste entre le moral et l'immoral, entre le bien et le mal, entre ce qui est conforme à la raison et ce qui lui est contraire. Et afin que ce contraste soit senti par l'élève, il faut lui mettre sous les yeux des exemples concrets et non pas seulement des distinctions d'idées. Épictète compare le non philosophe, c'est-à-dire l'homme immoral, à un esclave. Il n'y a plus d'esclaves, juridiquement parlant, dans la société actuelle; mais il y a des masses ignorantes et brutales, qui donnent encore nettement l'impression de l'asservissement aux instincts les plus grossiers. Les foules qui se ruent sur les champs de courses, ou qui remplissent, le dimanche, les cafés-concerts, les terrasses des cafés et les bars, à l'heure de l'apéritif, sont-elles beaucoup plus sensibles à la voix de la raison que les esclaves du temps d'Épictète?

Il faut que le jeune homme prenne conscience de sa dignité personnelle au moyen d'oppositions tranchées, — pour se poser, il faut s'opposer. Or il n'y a pas seulement des classes sociales économiquement distinctes, mais il y a, dans la même ville, dans le même pays des milieux moralement très différents les uns des autres, qui ne supportent point d'être mélangés. L'apprenti philosophe doit choisir entre eux et s'attacher exclusivement à la fréquentation de ceux qui

favorisent son développement moral; ce faisant il acquerra le sentiment d'une opposition à l'égard des milieux où domine la préoccupation des satisfactions matérielles, opposition qui n'est point de l'hostilité, mais la distance à laquelle il convient de se tenir des consciences vulgaires. Rien ne la facilite, il est vrai, dans nos mœurs, et c'est encore là une lacune de notre outillage pédagogique. Par contre, on saute volontiers, chez nous, d'une exagération à l'autre : les petits-fils de nos égalitaires de 1848 s'engouent de l'idéal hyper-aristocratique de Nietzsche. L'*Uebermensch* est à la mode. Ce n'est certes pas sur cet idéal extravagant, imagination d'un paralytique au début de sa maladie, que se modèlera la réalité éthique de demain. Il n'exprime pas moins cependant, sous une forme boursouflée et quasi caricaturale, le besoin ressenti par la société contemporaine d'hommes choisis, spécialement entraînés, qui ne reflètent pas seulement les idéaux ordinaires, dépréciés parce qu'ils sont tombés dans le domaine des médiocres, mais qui donnent l'exemple d'une action morale supérieure au niveau moyen. C'est à la formation d'hommes de cette espèce que tendaient les écoles stoïciennes. Avec des mots nouveaux, et l'absence de mesure qui caractérise notre époque, on ne semble pas éloigné de désirer une élite morale, de même qu'on possède, grâce au haut enseignement, une élite intellectuelle. Une telle élite de l'action, la philosophie grecque l'avait engendrée au contact du monde romain. Qu'on ne se scandalise point alors, hypocritement, d'une éducation morale qui prendrait son premier point d'appui sur l'amour-propre et sur l'ambition naïve de l'adolescence, car qui veut la fin veut les moyens.

*
* *

C'est en faisant appel à ces sentiments qu'Épictète éveille chez ses disciples la curiosité des choses morales. Il leur promet bien la liberté et le bonheur (ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία), mais il est visible qu'il ne compte pas beaucoup au début sur l'effet de cette promesse. Ce qui ressort de maints passages des *Entretiens* c'est avant tout la préoccupation de faire comprendre à l'élève l'intérêt d'être instruit, ou au moins d'être en progrès, de trancher sur la foule des ignorants, de ne pas être comme un simple « fil de la tunique » en tout pareil aux autres, et d'être capable de sentir en toute circonstance ce qui est vraiment conforme à la dignité humaine (τὸ κατὰ πρόσωπον). « Il

faut intéresser l'homme, remarque M. Belot, aux choses qu'on lui demande d'accepter et d'accomplir [1] ». Quoi de plus intéressant que ce qui flatte notre amour-propre?

Mais ce premier aliment donné à l'instinct de prééminence, Épictète ne le laisse pas longtemps livré à lui-même, et immédiatement il le corrige en lui faisant sentir sa limitation au dur contact de la réalité. C'est le premier effet de la notion de l'ἐφ' ἡμῖν et de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Les dieux nous ont donné ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent : la faculté d'user correctement des φαντασίαι. Le reste ne nous appartient pas. Ont-ils voulu qu'il en soit ainsi? Épictète émet à ce sujet une simple opinion : les dieux n'ont pas pu faire qu'il en soit autrement. Comment se pourrait-il, en effet, que nous ne soyons pas entravés par les choses extérieures, nous qui vivons sur la terre, qui avons un corps fait de terre artistement arrangée? Zeus n'a donc pu nous affranchir, mais il nous a donné une partie de lui-même. Si tu cultives cette partie et si tu vois en elle seule tout ce qui est à toi, jamais tu ne seras empêché ni entravé; jamais tu ne pleureras; jamais tu n'accuseras ni ne flatteras personne [2].

L'intérêt qu'offre le premier principe de la morale stoïcienne est double. C'est un principe d'eudémonisme; il ne commande pas; il n'a aucun air d'autorité transcendante. Il pose un fait et il laisse entrevoir un idéal : le fait, c'est le réseau des lois qui nous enveloppent, qui règlent les événements et qu'il nous faut subir bon gré mal gré. Il faut subir la maladie, la perte de ceux qu'on aime, la prison, la mort. Ce sont des nécessités auxquelles les dieux n'ont pas pu nous soustraire parce que notre corps est lui-même entièrement fait de ces nécessités. Affirmation déterministe, qui, notons-le en passant, a un remarquable caractère de beauté logique. Matériellement nous ne pouvons pas être autrement que nous sommes. Dieu ne peut pas violer le principe de non-contradiction. La première condition de la science est le respect du donné. Ce qui est donné, c'est notre solidarité physique avec le monde matériel, notre matérialité, notre animalité. L'idéal, c'est l'autonomie de la raison, reflet du Λόγος. C'est elle qui nous préservera des pleurs et des grincements de dents.

Mais il n'y a pas seulement de l'eudémonisme dans ce premier principe, il y a également l'affirmation de tout le sérieux de la vie : c'est une chape de plomb que le maître pose sur les jeunes épaules

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 février 1908.
2. *Entretiens*, I, I.

de ses disciples, et ils ne s'en débarasseront plus. La première règle d'action, règle mnémonique, que l'élève doit observer à tout moment, c'est la séparation de l'ἐφ' ἡμῖν et de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν. A toute impression venant de l'extérieur, comme à toute pensée surgie des profondeurs de la conscience, il faut « demander le mot de passe », il faut appliquer la règle, se demander s'il s'agit de choses en notre pouvoir ou de choses qui, par leur nature, nous échappent. Exercice perpétuel, et non simplement exercice d'école, qu'il faut répéter en toute circonstance, à toute heure du jour, voire de la nuit, et en tout lieu. Bien que le but final auquel il nous achemine soit l'affranchissement de la volonté, le résultat immédiat d'un pareil entrainement est évidemment de nous rappeler à chaque instant que notre condition ordinaire (celle du non-philosophe) est d'être empêchés et entravés. La contrariété est la condition naturelle de la raison humaine lorsqu'elle n'est pas éclairée par la philosophie. Cela résulte implicitement de l'affirmation contraire en ce qui touche la raison du philosophe. Or l'élève a été, d'autre part, averti de la difficulté et de la lenteur du progrès en philosophie. Ce n'est donc qu'après un apprentissage long et pénible qu'il pourra se dire philosophe. De sorte que, en soumettant ses disciples à l'exercice essentiel sur lequel repose sa méthode, Épictète leur impose d'abord, par une suggestion qu'il renouvelle à toute occasion, le sentiment constant de la contrariété qui affecte les actions humaines et les desseins humains. Tout son enseignement, à ce point de vue, peut se résumer ainsi : la raison du philosophe est libre ; la raison du non-philosophe est esclave ; entre les deux la différence est le changement de manière de voir à l'égard des mille contrariétés de la vie.

On ne saurait trop insister sur la valeur pédagogique de ce principe. Il n'a rien de verbal ; il met en œuvre l'intelligence et la mémoire, comme le fait toute règle technique ; mais son usage est universel et permanent. Tandis que l'usage des règles techniques est restreint à des groupes d'actions déterminées, qui ne s'accomplissent que dans certaines circonstances, le principe stoïcien a un emploi direct et continuel, car la vie des sentiments ne s'arrête jamais et elle est ce qui occupe habituellement le champ de la conscience. Ce principe affirme la nécessité d'une technique du cœur ; il en pose la première règle et il en réalise en même temps immédiatement l'application. Le commencement de la philosophie est χρεία παιδαγωγίας.

L'éducation morale commence ainsi par le contrôle de soi sous l'empire d'une conviction que l'expérience consolidera et approfondira de plus en plus : à savoir que les événements extérieurs et les suggestions intimes des penchants sont des causes de contrariété et de déception, des obstacles à l'autonomie de la volonté. Il est nécessaire au premier chef de se surveiller, et de ne pas se laisser troubler ni inquiéter comme l'ignorant par nos jugements prématurés sur les choses, par les appétits ou les désirs, les aversions ou les craintes qu'elles font naître en nous. Nos *idées* sont de quatre sortes : ou les objets nous apparaissent comme ils sont: ou bien ils ne sont pas, et nous paraissent, en effet, ne pas être; ou bien ils sont, et nous paraissent n'être pas; ou bien ils ne sont pas, et nous paraissent être. Au demeurant, avoir en chaque cas le coup d'œil juste (εὐστοχεῖν) *n'appartient qu'à celui qui est instruit*[1]. Le contrôle de nous-même comporte la défiance à l'égard de tout ce qui est spontané et irréfléchi. Ce n'est que par la pratique de la moralité que nous parviendrons à être sûrs de nous et à nous prononcer exactement dans tous les cas.

Ce que, dans la morale moderne, on met au commencement, Épictète le met, par conséquent, à la fin. La recherche d'un principe premier de la moralité, la démonstration de la *vérité* des principes, la justification des commandements éthiques, comme corollaires ou conséquences des principes, sont autant d'accessoires intellectuels qu'on peut rejeter à la fin de l'enseignement; la première partie de la philosophie et la plus essentielle est la pratique (χρῆσις θεωρημάτων)[2]. Il est, en effet, évident que l'application pratique et régulière des maximes les plus ordinaires est impossible tant que la volonté n'a pas été assujettie à la discipline primordiale que le stoïcisme requiert de ses adeptes; autrement dit, χρῆσις θεωρημάτων suppose, au préalable, χρῆσις φαντασιῶν.

En suivant cette voie, le maître met l'élève aux prises avec la réalité, et avec celle dont il a l'expérience personnelle depuis l'enfance. Irritation ou dépit, colère ou désespoir pour des riens, à propos des moindres incidents de la famille et de l'école, n'est-ce pas, en effet, le lot de la jeunesse? Ce qu'Épictète exige de ses disciples, c'est un travail de réflexion et d'attention dans les circonstances où ils sont le plus personnellement intéressés et en face des événements

1. *Entretiens*, I, XXVII.
2. *Manuel*, LII.

auxquels leur imagination attribue le plus d'importance. Il ne leur demande pas de les dominer au nom de principes supérieurs, et de cesser alors d'être enfants ou jeunes gens, parce que la philosophie leur apprend qu'il y a des questions infiniment plus graves et plus dignes d'émouvoir les hommes; il ne leur demande pas de se transformer en pédants moroses, mais il les contraint à faire usage de leur discernement dans les cas où ils sont à même d'en saisir directement l'utilité et d'en apprécier le résultat. Ce discernement, d'ailleurs, ne consiste pas à prononcer que telle action est juste ou injuste, que tel événement est un bien ou un mal, mais seulement à en considérer le rapport à la raison et à la volonté. L'élève s'abstiendra de formuler des jugements de valeur sur les choses en elles-mêmes; par là même il cessera de s'emporter contre elles ou de s'enflammer pour elles, mais il contrôlera l'opinion qu'il s'en fait et la conformera à la règle : indifférentes et neutres en elles-mêmes sont les choses qui ne dépendent pas de nous; importantes celles qui dépendent de nous, et qui sont les opinions qu'elles nous dictent, comme les sentiments qu'elles nous inspirent.

Afin de soumettre les élèves à une semblable gymnastique, le maître doit se faire directeur de conscience; il faut qu'il puisse s'intéresser à chacun, le surveiller dans ses premiers exercices et l'aider à opérer lui-même le triage de ses sentiments et de ses idées. Celui de nos professeurs qui s'aviserait de la mettre en pratique dans sa classe risquerait de s'attirer des ennuis : les parents l'accuseraient de s'arroger un droit qui n'appartient qu'à eux, et les autorités scolaires le noteraient comme un fantaisiste dédaigneux des programmes. Mais, de son côté, un Épictète ne prendrait guère au sérieux nos classes de morale; il les considérerait comme bonnes tout au plus pour les écoliers qu'il apostrophait en ces termes : « Et l'on dit que nul ne profite à l'école! Mais qui vient à l'école en écolier sérieux? Qui y vient pour s'y faire traiter, pour y donner ses opinions à guérir, pour y apprendre ce qui lui manque? Pourquoi donc vous étonnez-vous de remporter de l'école ce que vous y apportez? Vous ne venez pas pour l'y laisser, ou pour l'y corriger, ou pour l'y changer contre autre chose. Comment y viendriez-vous pour cela? Vous en êtes bien loin. Regardez donc plutôt si vous y trouvez ce que vous venez y chercher. Ce que vous voulez, c'est de pouvoir bavarder sur les principes (λαλεῖν

περὶ τῶν θεωρημάτων). Eh bien, n'y devenez-vous pas plus beaux parleurs [1]? »

Le bavardage sur les principes est resté en honneur. Par contre, le premier office de l'éducation morale, qui est de développer l'attention volontaire et l'effort de réflexion dans l'ordre des sentiments, de manière à les rendre justiciables de l'entendement, a été à peu près laissé de côté. Comme ce ne peut être matière à examens officiels, à compositions écrites ou à récitations, l'État pédagogue s'en désintéresse. Pourtant c'est le point capital, et c'est la condition nécessaire pour que l'instruction ne se réduise pas à un emmagasinement de mots et d'idées incomprises.

La supériorité, au point de vue de la formation du caractère, de l'éducation religieuse sur l'enseignement philosophique réside à la fois dans son objet et dans sa méthode. Son objet c'est la volonté; sa méthode, un ensemble de suggestions et de pratiques ayant pour effet d'agir directement sur le sentiment et d'orienter la volonté en la fixant au sentiment, comme une jeune pousse à son tuteur. On en a maintes fois fait la remarque : « Le trait essentiel, original du christianisme, dit M. Darlu, qui l'oppose à la philosophie païenne, c'est précisément que le principe de la vie morale et de la vie religieuse ne consiste pas pour lui dans une doctrine, dans une conception des choses, dans une conception objective, mais dans une disposition subjective, dans la direction, ou, si l'on veut, dans une *conversion* de la volonté [2] ». L'opinion de M. Delvolvé est, de même, que « la doctrine éducatrice traditionnelle consiste essentiellement, non pas à formuler et justifier des règles morales, mais à instituer dans l'esprit un système d'idées dont le centre est l'affirmation de rapport de l'homme à Dieu, puis à organiser par rapport à ce centre toute la vie de l'âme. C'est une doctrine d'*édification* [3] ». Mais il ne s'ensuit pas forcément que, seul, un système d'éducation fondé sur des croyances religieuses (en l'espèce les croyances chrétiennes) puisse posséder cette propriété précieuse de *convertir* la volonté et de créer une disposition subjective qui ait la vertu de discipliner et d'organiser les tendances. Il semble qu'en rapportant la supériorité de l'éducation religieuse au contenu fondamental de

1. *Entretiens*, II, XXI.
2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, loc. cit.
3. *Examen des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative* (Revue de Métaphysique et de Morale. N° de mai 1908).

l'idée qui l'inspire, on confonde la force d'une idée, en tant que telle, avec les procédés de suggestion au moyen desquels on l'impose à l'esprit d'autrui et on la fait prédominer dans sa conscience et dans sa mémoire. L'idée d'un Dieu souverainement bon, père de tous les hommes, a certes une inimaginable puissance d'attraction et de résistance tout à la fois, tant que le doute ne l'a point entamée ou avertissant l'intelligence des difficultés que soulève son acceptation sans réserves. On trouve aussi dans les *Entretiens* de nombreux passages attestant une foi profonde et un sentiment religieux particulièrement affiné. Le stoïcisme converge vers un théisme et un providentialisme au moins aussi purs que ceux dont le christianisme a donné l'expression, et c'est dans Épictète, comme aussi dans Marc-Aurèle, que la fleur religieuse s'est le plus magnifiquement épanouie sur l'arbre antique de la philosophie grecque à son déclin. Mais, par un autre côté, les *Entretiens* montrent le parti qu'on peut tirer de l'exercice de facultés simplement intellectuelles, appliqué avec persévérance aux sentiments et aux émotions, et c'est là surtout ce qui mériterait, à notre époque, d'être noté par les éducateurs. Épictète enseigne bien à ses élèves qu'il y a un Dieu, qu'il est le père de tous les hommes, qu'il leur a donné une partie de lui-même, la προαίρεσις, et qu'il voit tout, mais, à la différence avec le Dieu judéo-chrétien, le Dieu d'Épictète n'est nullement le juge terrible et miséricordieux qui d'abord fait trembler d'effroi avant de se révéler débordant d'amour. De sorte qu'on se méprendrait sur la nature de l'ascendant moral de son enseignement, si on l'attribuait principalement à l'idée de la divinité, dont il est cependant tout imprégné. Il en faut chercher la cause ailleurs, dans l'exercice qui le complète, qui lui est inhérent, sans lequel aucun progrès moral ne peut être obtenu, et qu'implique l'idée même de χρῆσις φαντασιῶν.

Cet exercice, convenablement répété, crée réellement une disposition subjective. Il n'est pas possible de pratiquer le contrôle intérieur, selon la règle qu'Épictète prescrit en toute occasion, sans déterminer des associations mentales dérivatives, qui amortissent les impressions et qui refrènent les réactions. En même temps, l'habitude ainsi acquise éveille des tendances nouvelles, des tendances idéo-motrices d'ordre supérieur, qui peu à peu s'organisent, et qui finissent par constituer, en opposition avec les poussées de l'instinct et la spontanéité des sentiments affectifs, une sorte de tempérament

intellectuel, s'accentuant progressivement. L'*édification*, c'est-à-dire la formation de la personnalité et la polarisation des tendances dans une direction déterminée, n'est donc point le privilège exclusif de la foi religieuse. Elle peut aussi résulter d'une discipline philosophique, à la condition que celle-ci réclame un effort continuel d'attention et une collaboration constante de la mémoire. La méthode stoïcienne en est un exemple.

Ce n'est pas tout de s'imposer une règle et de la suivre. Il faut encore que la règle soit bonne et qu'elle ne déforme pas, en les exagérant, les tendances inhibitrices qui finiraient par paralyser la volonté. La pensée directrice de la philosophie stoïcienne est que la morale est une *technique*, que la distinction du bien et du mal est une *connaissance*, qui s'acquiert par degrés, et que l'élève doit en principe s'abstenir d'émettre des *jugements de valeur*. Le précepte s'applique à nos propres actions et à nos propres sentiments, comme aux actions et aux sentiments d'autrui, aux épisodes intérieurs autant qu'aux événements extérieurs. Prudence salutaire, qui permet à la conscience morale de se développer sainement, à l'abri de l'influence morbide du scrupule. L'examen de conscience, poussé à l'extrême, peut dégénérer en une hésitation funeste à l'action. Le souci trop accentué de la pureté d'âme engendre l'angoisse du péché. Sous l'empire du dogme chrétien, cette maladie est fréquente. Mais dans l'atmosphère salubre de la morale stoïcienne de tels miasmes ne sont pas à craindre. L'examen (ἐξέτασις) que recommande Épictète, et dont il emprunte la notion à Socrate, qui disait que « vivre sans examen n'est pas vivre [1] » est la réflexion, le contrôle intellectuel qui classe et définit les sentiments de la même manière que les êtres et les concepts, qui met chaque chose à sa place, dans l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν ou dans l'ἐφ' ἡμῖν, selon les cas, et qui rejette au loin les préoccupations relatives à l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Il n'y a pas à redouter, par conséquent, qu'en s'assujettissant à pratiquer perpétuellement cet examen on tombe dans la méditation anxieuse, qui déforme et hypertrophie le sentiment de la responsabilité. L'ignorant, dit encore Épictète, s'en prend à autrui de ses malheurs, le débutant, en progrès, s'en prend à lui-même, l'homme instruit ne s'en prend ni aux autres, ni à lui-même. L'ἐξέτασις stoïcienne n'est point la recherche du mieux, « ennemie du bien » ; elle n'est point une interrogation inquiète aboutissant au

1. *Entretiens*, I, XXXI.

remords et à la contrition : elle est l'éclairement graduel par l'intelligence du domaine obscur des affections et la conquête de la sensibilité par la raison.

∴

Ainsi exercé, l'élève a acquis le sentiment de sa dignité d'être pensant ; il s'est rendu compte que l'autonomie à laquelle il aspire appartient à sa pensée, et il s'est convaincu de la dépendance (hétéronomie) de tout ce qui, hors de lui ou en lui, n'est point le jugement réfléchi et l'adhésion raisonnée aux objets du jugement. Mais la conscience morale, dans le sens que notre philosophie donne à ce mot, n'est pas encore née en lui. Elle ne se formera qu'à la longue, lorsque la notion des καθήκοντα, puis celle des κατορθώματα lui seront devenues familières et qu'elles régleront sa conduite, à la manière dont la connaissance des lois physiques règle la conduite technique de l'architecte ou du constructeur de machines.

Cet ordre de formation de la moralité n'est pas dans les habitudes modernes. On a pu soutenir que les stoïciens n'étaient pas parvenus à concevoir l'obligation morale, parce qu'ils confondaient le bien avec le conforme à la nature (κατὰ φύσιν) et qu'ils n'avaient pas la notion de la transcendance de la loi morale par rapport à la légalité ordinaire des phénomènes naturels. Nous n'avons pas à discuter ici ce point d'histoire. Si l'on a égard à l'immense et complexe héritage légué par le christianisme, on devra reconnaître que le stoïcisme n'a pas su mettre l'accent sur la transcendance de l'idée d'obligation, en tant que forme générale des sentiments éthiques. Ce caractère particulier de l'obligation morale, c'est le sentiment de la responsabilité, fruit de la tradition judéo-chrétienne, qui l'a mis en relief, et il semble que ce soit justement le sentiment qui fasse le plus défaut dans la conception stoïcienne. La lacune existe, et il serait vain, par conséquent, de vouloir faire revivre aujourd'hui, exactement telle qu'elle inspirait les écoles antiques, une idée de la moralité que notre atavisme social nous incline à juger trop fruste et trop unilatérale. Aussi bien, ce ne sont ni des leçons de dogmatique éthique, ni une métaphysique des mœurs que nous songeons à emprunter à Épictète, c'est une leçon de culture pratique et de méthode. Or, à ce point de vue, on peut se demander si sa méthode n'est pas plus fondée, psychologiquement, que celle qui consiste à indiquer d'abord aux élèves où

est le bien et où est le mal, où est le juste et où est l'injuste, en en donnant des raisons plus ou moins exactes et plus ou moins profondes, puis à compter simplement sur l'ambiance, l'exemple, la contrainte sociale et les instincts éthiques de chacun pour que la théorie engendre la pratique et porte effectivement ses fruits. Car c'est ainsi qu'on procède, et les conditions dans lesquelles les élèves de nos écoles sont initiés à la morale ne permettent pas de faire autrement. Si les résultats de cet enseignement sont si aléatoires, c'est, dirait peut-être Épictète, qu'on a mis la charrue avant les bœufs.

L'observation d'une règle de conduite formulée verbalement réclame, en effet, de la part de l'agent beaucoup plus qu'une adhésion froidement intellectuelle. Elle exige une volonté déjà développée par l'habitude de surmonter des résistances intérieures et de résister à des impulsions irraisonnées, c'est-à-dire le sentiment au moins naissant de l'autonomie. Ce ne sont ni des principes généraux, ni des démonstrations abstraites qui feront naître ce sentiment; il faut pour cela un exercice approprié. Aujourd'hui plus que jamais il serait nécessaire de soumettre l'élève à un entraînement de ce genre, avant de lui exposer les raisons et la fin logiques de la moralité. Au contraire, la justification des préceptes n'est nullement indispensable au début, car cette justification est ardue et périlleuse; elle doit réfuter les objections du scepticisme affublé du masque de la science. A tout argument *pour* il n'est pas difficile d'opposer un argument *contre*. Les lieux communs de la philosophie biologique et évolutionniste sont des pierres d'achoppement pour les théories sommaires qui concluent du général au particulier et qui fondent les prescriptions précises de la morale commune sur des principes *a priori* ou sur des résumés de l'observation historique et sociologique. N'est-on pas arrêté dès le point de départ? Vous avez prouvé tant bien que mal qu'il est « nécessaire » (c'est-à-dire, au fond, conforme aux lois psychologiques et sociologiques) de vivre selon certains préceptes. L'élève ne pourra-t-il pas vous répondre : Peu m'importe que la nécessité des règles morales me soit démontrée *en général* et que leur observation par *le plus grand nombre* soit la condition de la vie en société et de l'existence de la société à laquelle j'appartiens, si, pour moi en particulier, constitué d'une manière peut-être défectueuse, mais qui n'en est pas moins parfaitement réelle et donnée, l'observation de ces règles est impossible, et si mes penchants héréditaires s'opposent à ce que j'agisse dans le sens que ma raison me repré-

sente comme normal, mais dont mes instincts m'écartent irrésistiblement? Le problème de la liberté se pose au commencement de toute morale théorique, et les arguments les plus usés du déterminisme, une fois entrés dans les jeunes esprits enclins à la contradiction, y déposent des germes funestes. Ce sont généralement les pires platitudes de l'amoralisme soi-disant scientifique qui séduisent les plus raisonneurs, et aussi les plus présomptueux de la classe. Or les démonstrations morales ne souffrent point que le doute les effleure; la moindre fissure logique ruine les constructions dialectiques destinées à endiguer les sentiments, et la morale philosophique ne laisse alors dans les consciences que les souvenirs fâcheux d'un verbalisme impuissant. Il ne reste plus au maître qu'une dernière ressource : inspirer la crainte des sanctions du code et de la réprobation sociale. Contre le scepticisme et la mauvaise volonté, c'est, on l'avouera, une barrière chancelante; ce n'est pas sur elle, en tout cas, qu'on édifiera des caractères.

Qu'on se représente, par contre, des esprits disciplinés par l'usage du contrôle intellectuel de leurs impressions, habitués à faire en tout la part de l'apparence et celle de la réalité, à rechercher en tout ce qui peut contribuer à la sûreté de la perception et du jugement, habitués à s'alléger soi-même, à se tranquilliser soi-même et à s'affranchir autant que possible des sentiments qui obscurcissent l'intelligence; accoutumés, d'autre part, à accepter les êtres et les événements comme des conséquences nécessaires et indifférentes de la nature des choses, sans jamais se prononcer hâtivement par pure intuition personnelle sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, et l'on comprendra alors la signification pratique de l'apprentissage moral. Sur des esprits ainsi éduqués, les théories modernes sur la volonté et sur la liberté n'auront pas grande influence, car ils seront déjà en fait des volontés libres, des sujets préparés à l'action — à une action réglée par l'entendement — et ils auront une expérience vivante, infiniment plus démonstrative que n'importe quelle dialectique, de la réalité du vouloir et de la liberté intérieure. La soumission aux fatalités de l'existence leur apparaîtra comme la condition imposée à leur liberté et comme le point d'appui de leur propre autonomie. Enfin ils seront mûrs pour l'accomplissement des *devoirs*. Ce mot n'aura point pour eux la signification rebutante de la *contrainte*; il sera l'expression des actions déterminées dans l'être raisonnable par la nature des choses, et dont la connaissance s'ac-

quiert par degrés, en parallèle avec la connaissance des hommes, de la société et de l'univers.

Pour faire son devoir dans chaque cas particulier, le disciple d'Épictète se règle sur les rapports de corrélation. A la situation de fils, à celle de père, à celle d'époux, à celle de citoyen correspondent des conditions données et des rapports normaux, que la philosophie enseigne. Ces conditions et ces rapports une fois posés, l'action en découle naturellement, sans effort. Le disciple d'Épictète ne commence pas par discuter sur ce qui est κατὰ φύσιν et sur ce qui est παρὰ φύσιν. Il sait que ce n'est pas de sa compétence. Il ne demande qu'à s'instruire. On s'est borné à lui dire que les divers devoirs résultent des diverses fonctions sociales, et que ces fonctions la philosophie les définit et en détermine exactement la nature. Il ne lui viendrait pas à l'esprit que ces fonctions ne sont encore qu'à demi réalisées, qu'elles sont en évolution, comme on dit aujourd'hui, qu'elles se perfectionneront dans l'avenir, qu'elles ne sont encore, en partie, qu'un *idéal*, dont l'éthique entrevoit les traits et dont elle prépare l'avènement. Pour lui, le progrès a un sens exclusivement individuel et personnel; il n'a aucune notion d'un progrès social; il ne songe à établir aucune relation de dépendance entre son progrès à lui — qui est un progrès dans le savoir — et la transformation des institutions et des mœurs inhérentes au milieu où il est appelé à vivre; à plus forte raison, ne songera-t-il jamais à imputer ses propres écarts de conduite à l'injustice des lois ou au vice des mœurs.

C'est du reste un des effets salutaires de l'exercice stoïcien de tenir les jeunes gens sans cesse en éveil et de maintenir leur intelligence en contact permanent avec la réalité *présente* et donnée. L'élève d'Épictète est arraché aux rêves de l'adolescence et il est plongé dans le réel. La discipline à laquelle il s'est adapté le rend naturellement attentif à maintenir son équilibre mental; elle l'empêche de s'abandonner aux fictions que son imagination préfère d'instinct aux réalités sur lesquelles elle se brise, et qu'elle décore du nom d'idéal. La première notion qu'on lui a inculquée est celle de la contrariété, dont son existence double, âme et corps, est affectée, dans un monde et parmi des choses qui ne lui appartiennent pas en propre, et la première révélation de la philosophie lui a fait perdre ses illusions enfantines en même temps qu'elle lui donnait un nouveau point d'appui en lui apprenant à discerner ce qui est en son pouvoir et ce qui ne l'est pas. Il a contracté l'habitude d'acquiescer,

ou inversement de se refuser aux sollicitations des *idées*, non parce qu'elles sont conformes ou contraires à sa conception personnelle des choses, à un roman de sa fantaisie, mais parce qu'elles sont ou ne sont pas l'expression exacte des divers éléments de la scène où il est appelé à jouer son rôle, sur laquelle il a dû prendre place sans qu'on l'ait consulté, et de laquelle il disparaîtra de même un jour.

Entre la disposition d'esprit du néophyte stoïcien et l'attitude de la pensée moderne vis-à-vis des problèmes de l'éthique le contraste est notable. Notre philosophie envisage de préférence le perfectionnement de la société, le progrès de l'être social en perpétuelle transformation. Le domaine de la morale n'est-il pas défini *ce qui doit être*, par différence avec *ce qui est*, la nature, d'où la moralité est absente? Explicite ou implicite dans nos systèmes et nos théories, cette définition indique le fossé profond que des siècles de christianisme ont creusé entre l'antiquité et notre époque, et, à elle seule, elle fait comprendre combien il nous serait pénible aujourd'hui de renoncer à nos rêves de justice universelle pour nous enfermer à nouveau dans le cercle étroit des obligations que le monde, tel qu'il existe sous nos yeux, nous impose. Les générations qui nous ont précédés se sont nourries d'un idéal hyper-terrestre, et, comme elles, nous avons les regards tournés vers l'avenir, vers un mirage d'autant plus captivant qu'il nous apparaît plus rapproché et situé dans la vie de nos descendants.

En vertu de cette tendance, la morale individuelle, en tant qu'elle considère les fins désirables pour l'individu et qu'elle recherche les moyens lui permettant de les atteindre avec ses propres forces, semble céder le pas aux conceptions et aux solutions sociologiques, juridiques et économiques. C'est la tendance prédominante et caractéristique de l'âme moderne. Elle complique l'éducation, car il est impossible à l'éducateur de n'en pas tenir compte en une certaine mesure. Il doit préparer les jeunes gens à vivre dans une société travaillée de toutes parts par le besoin du mieux, et agitée comme un malade qui se retourne sur sa couche sans trouver le repos. S'il leur fait un tableau optimiste des institutions, il leur cache une partie de la vérité, et s'il laisse pénétrer dans l'école les voix du dehors, il se prive de l'autorité nécessaire pour obtenir de ses élèves l'adhésion sans réserve aux devoirs qu'il leur trace en conformité des mœurs actuelles et des lois en vigueur. L'obéissance est, en effet, une première et essentielle manifestation de la moralité pra-

tique. Or comment obéir à des règles que l'on peut supposer injustes, ou tout au moins défectueuses et par suite revisables? Et si une institution est à abolir ou à réformer, s'il est souhaitable qu'elle soit abolie ou réformée, pourquoi m'y soumettrais-je en attendant mieux; n'est-il pas plus moral de me révolter contre elle, ou de me soustraire à ses prescriptions, à mes risques et périls, afin de hâter sa disparition ou sa transformation? Un maître consciencieux ne peut pas s'empêcher d'éprouver de ce fait de graves difficultés à enseigner loyalement les devoirs courants, et de laisser parfois percer son embarras. Le désarroi des idées morales de notre temps n'est pas fait pour simplifier sa tâche; car ce n'est pas à ceux qui affirment — et comment ne pas affirmer en matière de morale? — mais à ceux qui nient, qui contestent ou qui doutent, que la situation présente fait la plus belle part, donne de la hardiesse et au moins des apparences d'arguments.

En pareille occurrence on apprécie les avantages des vieilles méthodes et la supériorité en ce qui concerne la culture individuelle du point de vue auquel se plaçait la philosophie antique. Assimilant les obligations morales aux lois physiques, elle n'admettait pas que la conduite de l'individu pût être influencée par des considérations étrangères aux conditions données, dans lesquelles il se trouve au moment de son action. Les lois de la gravitation sont peut-être changées au delà de la Voie lactée; cela n'a aucune importance pour la construction des machines fonctionnant sur la terre. Les rapports éthiques de père à fils, de mari à femme, de maître à serviteur, d'État à citoyen, seront peut-être sensiblement modifiés dans un avenir plus ou moins prochain; néanmoins il serait absurde de ne point se régler sur ces rapports tels qu'ils sont établis aujourd'hui. Un devoir à accomplir est comme un texte à déchiffrer. Si je sais la grammaire, je lirai convenablement les lettres et j'épellerai correctement les mots. La philosophie de même m'apprend à voir clair dans mes actions et à les régler selon les êtres et les circonstances, mais elle ne m'autorise pas à refuser d'agir ou à agir de travers parce que les êtres ou les circonstances me déplaisent. A qui réclamerait un autre texte que celui qui lui est proposé Épictète répondrait : « Esclave, ce n'est pas de cela qu'il s'agit; commence par déchiffrer la page qui t'est donnée ».

Le stoïcisme insiste avec force sur le caractère de réalité immédiate et donnée des êtres et des événements vis-à-vis desquels nous avons

à nous déterminer, et il est fondé à nous prescrire de ne jamais chercher d'échappatoires pour ne pas agir conformément à la nature de cette réalité, précisément parce qu'il a eu soin d'orienter d'abord les idées et les sentiments vers les nécessités de l'action présente, avant même de définir le juste et de déduire les devoirs de l'homme de sa nature et de sa situation dans le monde. Or n'est-ce pas sur cette orientation préalable qu'il conviendrait aujourd'hui plus que jamais de concentrer les efforts du maître afin de contrebalancer la tendance, si répandue et si affaiblissante pour l'individu, à demander au lendemain un remède aux maux du présent? Si l'élève était d'abord rendu attentif à écarter les pierres de sa route, à ne pas se laisser entraver dans l'exercice de ses fonctions intellectuelles par les événements journaliers, attentif à ne jamais imputer qu'à l'erreur de ses propres jugements ce qui le trouble affectivement, il apprendrait aisément à se situer dans son milieu et dans son temps, et il adhérerait naturellement aux commandements éthiques, comme il applique les préceptes de toute autre technique. Il exécuterait ce que *la raison prescrit*, non dans l'espoir de réaliser davantage la raison dans le monde, mais en étant persuadé qu'il y a déjà de la raison dans le monde et qu'elle y règne, en dépit des apparences contraires.

L'assimilation de la morale à une technique serait rigoureusement vraie pour des esprits éduqués de la sorte. Les mots de père, fils, époux, citoyen auraient pour eux une signification efficace emportant adhésion aux devoirs impliqués dans les fonctions qu'ils désignent. La justification de ces devoirs n'exigerait guère plus d'arguments que les simples raisons de bon sens dont Épictète usait avec ses disciples; elle ne soulèverait pas non plus les controverses où se stérilisent les consciences. Au récalcitrant qui se plaignait des mauvais procédés de son père à son égard Épictète se contentait de répondre : « Ce n'est pas avec un mauvais père que la Nature t'a mis en rapport, mais avec un père », et sa réponse était suffisante, à la condition de s'adresser à un interlocuteur convenablement préparé par la discipline de son école.

*
* *

A un éducateur qui voudrait employer aujourd'hui la méthode pédagogique d'Épictète, telle que les *Entretiens* permettent de la

reconstituer, ne pourrait-on pas objecter cependant que la méthode est inséparable de la doctrine, et que les prémisses de la doctrine sont inconciliables avec les principes dont s'inspire notre enseignement laïque? La doctrine d'Épictète repose, en effet, sur un optimisme religieux et un théisme providentialiste que notre philosophie scientifique ne pourrait plus accepter, semble-t-il. Une piété sincère et un sentiment profond de gratitude envers Dieu animent tous les discours d'Épictète. Sa confiance en l'autonomie de la Raison paraît bien motivée par une foi que nous n'avons plus. Supprimez cette base, et toute la doctrine ne tombe-t-elle pas en poussière? Or la morale « positive », du moins la morale enseignée aujourd'hui en France, est par définition étrangère à toute croyance théologique; c'est une morale sans Dieu. De l'enseignement d'Épictète retirez Dieu, et il ne restera qu'une logomachie surannée, qui ne convient ni à nos besoins, ni à notre métaphysique.

Cette objection mérite d'être examinée. Les *Entretiens*, en effet, renferment de nombreux passages où la bonté et la sagesse de la Providence sont proclamées sans réserve, où la προκοπή est considérée comme un don divin, qui distingue l'homme des autres êtres, et où la moralité est définie par analogie avec l'harmonie que le Créateur de l'univers a mise dans ses œuvres. Toutefois, il est visible que, chez Épictète, la croyance en Dieu et l'optimisme qu'elle comporte sont beaucoup plus un aboutissement qu'un point de départ. Pratiquement, elle est le résultat de la vie vertueuse, de la sagesse, dont elle est théoriquement le principe.

Le sentiment religieux chez Épictète est, d'ailleurs, fort éloigné des sentiments théologiques dont une morale laïque pourrait s'offusquer parce qu'ils seraient l'affirmation de doctrines avec lesquelles elle aurait rompu tout lien d'idées. Il s'élève à une hauteur que les controverses ordinaires entre confessions religieuses n'atteignent pas. Il est la sublimation d'une culture intérieure entièrement consacrée à développer dans l'être les ressources de la réflexion appuyée sur l'expérience directe, de la recherche désintéressée du vrai et de toutes les virtualités de la raison, bref d'une culture toute philosophique, dont l'idéal ne saurait être surpassé avec les moyens dont dispose l'intelligence moderne. En outre il est permis de supposer que l'athéisme contemporain n'est point le dernier mot de la pensée humaine, et que, bien que l'athéisme soit une doctrine à la mode, la mode peut changer, d'autant plus que, comme le notait

O. Hamelin. « l'humanité, pour qui on avait fait de Dieu un obstacle à ses aspirations les plus légitimes ou, à tout le moins, au détriment de préoccupations plus prochainement urgentes, l'objet d'une contemplation absorbante et prématurée, serait bien capable de repenser à lui quand il ne la gênera plus et qu'elle aura accompli les tâches qu'elle ne pouvait pas remettre [1]. »

A cette considération il importe d'ajouter que l'efficacité de la méthode d'Épictète subsiste tout entière, même si l'on fait abstraction du *credo* métaphysique sur lequel elle paraît étayée, et qu'elle est en réalité indépendante de la religiosité de son auteur. L'exercice qu'elle comporte développe l'aptitude à la moralité sans réclamer d'abord une foi philosophique déterminée. Ce n'est pas parce qu'il commence par croire à la souveraineté de la προαίρεσις que le disciple acquiert la puissance d'attention et la force de volition qui le rendront *sûr de lui* (ἀσφαλής) et confiant dans son autonomie; mais c'est au contraire parce qu'il a pris l'habitude de contrôler ses sentiments et de refréner ses impulsions par l'effort d'attention et par l'acquiescement raisonné aux *idées*, qu'il finit par posséder la confiance en soi et le sentiment de l'autonomie. Il a la notion de la liberté morale parce qu'il se conduit comme un être libre. La προαίρεσις est à ses yeux une réalité vivante parce qu'à mesure qu'il progresse dans la vertu il enrichit son expérience de faits nouveaux qui accumulent les preuves en sa faveur. Le premier degré de la philosophie est d'appliquer les préceptes; après seulement viennent les démonstrations des préceptes: et le premier degré est le plus nécessaire, au delà duquel on ne peut remonter [2].

C'est pourquoi cette méthode, qui commence par faire jouer le ressort de l'amour-propre afin de faire naître plus tard le sentiment viril de l'honneur, et par capter l'instinct de liberté et le désir de bonheur au profit du renoncement aux plaisirs troubles et du développement des facultés rationnelles, cette méthode, toute d'expérience et d'épreuve, paraît plus « positive » que celles où, sous prétexte de partir de bases scientifiques, on commence par bourrer les cervelles d'idées creuses, d'idées sans rapports directs avec la réalité dans laquelle se meut l'adolescent, et qui ne peuvent lui être d'aucun secours dans les conflits quotidiens de sa raison avec ses sentiments. C'est pourquoi aussi l'idée de Dieu dans Épictète n'a

1. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 454.
2. *Manuel*, L. II.

rien de « théologique », si l'on entend par là une illusion qui s'interposerait entre la conscience et les faits et qui nous détournerait de la lutte avec la réalité en nous offrant une consolation mensongère et un oreiller de paresse.

*
**

Quand on le compare à l'enseignement contemporain de la morale philosophique, l'enseignement d'Épictète n'est donc nullement déprécié par la théorie qui l'accompagne et qui heurte peut-être la raison critique moderne; car sa valeur réside surtout dans sa méthode, et celle-ci, qui est expérimentale au vrai sens du mot, est au contraire de pleine actualité. Le providentialisme stoïcien peut paraître vieillot à nos moralistes positivistes. Par contre, il est vraisemblable qu'Épictète s'étonnerait qu'on qualifiât d'enseignement éthique l'idéologie alambiquée avec laquelle certains d'entre eux s'imaginent jeter dans les esprits les fondements de la moralité.

Les qualités de sa méthode et de la culture qu'elle imprime sont de celles que notre civilisation réclame pour avoir des hommes d'action, mais d'action pondérée, et des hommes de jugement sûr, mais non de jugement fanatique, et elles peuvent se résumer ainsi :

1° L'exercice stoïcien développe au plus haut degré le sentiment de la sécurité, le courage réfléchi et la résistance mentale. Or ce sont là des vertus précieuses, à une époque et dans une société comme les nôtres, où la concurrence est intense, les causes de surexcitation nombreuses et où le surmenage cérébral fait des ravages. Quant à l'accusation portée contre le stoïcisme d'autoriser et même de favoriser le suicide, c'est une banalité qu'il convient de ramener à sa juste importance. Les motifs des suicides a notre époque n'ont rien de commun avec les raisons purement philosophiques qui permettaient aux disciples du Portique d'envisager la possibilité de sortir de la vie volontairement, sans violer les règles morales. Ceux de nos contemporains qui sont conduits à cette extrémité par des pertes d'argent, par un désespoir d'amour ou par une lypémanie aiguë, n'ont pas de parenté intellectuelle avec les adeptes du stoïcisme, et leur fin n'éveillerait pas le moindre intérêt chez un Épictète [1].

1. « Gewiss würde Epictet den meisten Selbstmördern unserer Tage, die, weil sie mutwillig ihr Leben ruiniert, aus Verzweiflung an ihrer moralischen Kraft den Tod suchen, kein besseres Zeugniss ausstellen als das, dass sie zwar

2° L'habitude de considérer la morale comme une technique, dont l'usage s'acquiert graduellement, et de s'abstenir ainsi de juger prématurément et par sentiment de la conduite d'autrui est peut-être la meilleure manière de pratiquer la tolérance et le respect des autres opinions. Le mot même de tolérance indique que nous n'entendons supporter les idées et les manières de voir des autres, quand elles nous blessent, qu'en nous sacrifiant en une certaine mesure. Le sacrifice est de trop, ou il est déplacé. Le précepte stoïcien — d'origine socratique — est à la fois plus vrai et plus élevé. La plupart des hommes ne savent pas se conduire parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. N'est-ce pas folie de vouloir en outre juger d'autres consciences, qui nous sont en principe impénétrables. En matière de connaissance morale commençons par nous juger nous-mêmes exactement, et ce sera suffisant.

3° Le stoïcisme d'Épictète offre des remèdes virils contre les contrariétés de la vie. On a pu se rendre compte par tout ce qui précède combien il serait erroné de ne voir dans ses arguments que des déclamations de rhéteur, s'écriant que la douleur n'est qu'un mot. Loin de nier la contrariété, la souffrance et la douleur, Épictète accoutume au contraire les jeunes gens à l'idée qu'elles sont dans la nature des choses. Mais ce sont nos réactions vis-à-vis de la contrariété, de la souffrance et de la douleur qu'il nous apprend à modifier par une gymnastique psychique, à la portée de tous. Ce qui importe, lorsqu'on est blessé ou lorsqu'on souffre, c'est de réagir différemment de la brute et, selon la formule stoïcienne, κατὰ φύσιν, c'est-à-dire à la manière d'un homme. C'est dans cette réaction qu'est le remède. La psychologie la plus moderne et la plus scientifique ne nous apprendrait rien de plus.

4° Épictète associe l'amour-propre aux premières démarches vers la moralité. Il donne ainsi à sa méthode d'éducation une base solide et l'enrichit d'un attrait que n'ont pas les morales de pur renoncement. L'amour-propre éclairé par la raison devient le sentiment de l'honneur philosophique, un sentiment moins vibrant peut-être que celui de l'honneur chevaleresque, mais qui n'a de ce dernier ni les violences ni les étroitesses.

5° La discipline stoïcienne écarte des premières préoccupations morales tout ce qui n'est pas le fait de notre propre personnalité.

konsequent, aber, wie immer, unsittlich gehandelt haben, und ihnen jede Rührung des Mitleids versagen. » (Ad. Bonhoffer, *op. cit.*, p. 36.)

Elle concentre l'attention sur la vie présente, et elle nous contraint à l'action immédiate, conforme à la raison, dans les conflits intérieurs, conforme au bon sens, dans les devoirs sociaux élémentaires. Dans une atmosphère morale chargée de controverses et de récriminations, qui est celle que nous respirons, cette discipline serait particulièrement hygiénique. De ce que l'éthique individuelle tend à se fondre dans l'éthique collective il résulte une propension visible à imputer à la société les malheurs et les fautes de l'individu. C'est un travers, et l'enseignement actuel, loin de le prévenir, en favorise l'éclosion. Il serait pourtant utile que l'école laïque produisît des volontés réglées et dûment averties des conditions réelles de l'action morale plutôt que des ergoteurs et des redresseurs de torts.

6° La discipline stoïcienne prévient les écarts de la sentimentalité impulsive et irraisonnée. Le reproche qu'on lui a fait de dessécher le cœur ne paraît pas fondé. Le sage stoïcien n'est ni une barre de fer ni un bloc de pierre, comme on l'a répété. C'est une opinion superficielle et inexacte, que peut provoquer une lecture rapide du *Manuel*, mais que l'étude des *Entretiens* ne tarde pas à dissiper (οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα)[1]. Les exhortations d'Épictète témoignent au contraire d'un amour profond de l'humanité. Quand il gourmande ses élèves, parfois avec rudesse, sa bonhomie reste toujours visible. Il harcèle les jeunes gens sans relâche parce qu'il les aime. En même temps qu'il vise à n'améliorer l'individu qu'avec les moyens à sa disposition, que chacun peut tirer de son propre fonds, il ne se préoccupe en réalité que de son bonheur, et il n'attend que de lui seul le bonheur de la société. Faire des âmes sereines et joyeuses a paru aux stoïciens plus urgent que de travailler en dehors d'elles à la construction d'une cité de justice et de bien-être. N'y a-t-il pas plus de philanthropie efficace et entendue dans la discipline apparemment dure qu'ils exigent que dans les revendications humanitaires des réformateurs à allures scientifiques, et n'est-il pas plus humain de donner aux consciences le sentiment qu'elles sont, par nature, indépendantes du degré de justice qui règne autour d'elles, au lieu de les laisser se morfondre dans l'attente de jours meilleurs?

Tels sont les principaux caractères pratiques de sa doctrine qui font d'Épictète un guide à consulter et à suivre encore maintenant.

1. *Entretiens*, III, II.

Cette doctrine reste une introduction nécessaire à la vie morale. Les idées d'altruisme et de solidarité sont sans doute indispensables au complet épanouissement de la moralité, mais elle sont, dans leur universalité, trop abstraites et trop complexes pour créer la moralité dans l'individu, si son caractère n'a pas été préparé convenablement à les recevoir avec tout ce qu'elles commandent. Et si on les sème trop tôt dans des esprits non défrichés par un travail intérieur, analogue à celui dont le stoïcisme a défini la direction et la méthode, il est à craindre qu'on ne récolte, en place de la moisson espérée, une végétation désordonnée et improductive.

LOUIS WEBER.

NOTE

SUR LE THÉORÈME D'EXISTENCE DES NOMBRES ENTIERS

ET SUR LA DÉFINITION LOGISTIQUE DU ZÉRO

La plupart des logisticiens, MM. Russell et Couturat entre autres, définissent zéro comme « la classe qui comprend la seule classe nulle » ce qui leur permet d'établir l'existence logique des nombres entiers de la façon suivante : « La classe 0 existe puisqu'elle contient un élément (la classe nulle). La classe 1 définie comme la classe des classes singulières existe, puisqu'elle contient un élément (la classe 0 qui est singulière). La classe 2 existe, car il y a une classe de deux éléments à savoir celle que forment 0 et 1. De même généralement la classe $n + 1$ existe, car $(n + 1)$ est le nombre des nombres de 0 à n (tous deux inclus)[1].

Cette déduction paraît irréprochable, et cependant tous les mathématiciens la déclarent incorrecte sans que leurs objections parviennent à convaincre les logisticiens. Selon nous la difficulté réside dans la définition même du zéro et dans l'équivoque impliquée par le mot « tout » dans cette définition.

En effet la classe nulle qui justifie l'existence du zéro est obtenue par le moyen de la proposition fonctionnelle $\varphi(x)$ dans laquelle les valeurs substituées à x sont toutes fausses, ces valeurs étant représentées par toutes les entités logiques concevables : classe des hommes, classe des verbes, classe des nombres, etc.

Cela dit il est aisé de vérifier si $\varphi(x)$ est toujours fausse tant qu'il s'agit des classes que nous pouvons appeler non numériques et qui sont, comme la classe « hommes », définies par un ensemble de constantes (bimane, intelligence, conscience, sociabilité, etc.). Les termes d'une classe de ce genre sont tous semblables entre eux; ils

1. Couturat, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1906.

ne se distinguent que par des caractères individuels (yeux noirs ou bleus) qui ne figurent pas dans ce que M. Russell appelle le « classe-concept ». Aussi le nombre de ces termes est-il peu important pour définir la classe; il est du reste essentiellement indéterminé, car la classe « hommes », par exemple, renferme tous les hommes morts, vivants ou à naître. Or la totalité des vies humaines à un moment donné et par là celle des naissances à venir est constamment déséquilibrée par des causes accidentelles et qui sont comme les avalanches tout à fait étrangères à la loi de succession physiologique impliquée dans le classe-concept homme. Le nombre des termes qui figurent dans la classe « hommes » n'est donc ni fini, ni infini, il est indéterminé, et l'expression « tous » dans tous les hommes est synonyme d'une virtualité numériquement indéterminée. Dans ces conditions et pour vérifier si la proposition fonctionnelle φx est toujours fausse lorsqu'elle s'explicite en termes de classe non-numérique, il suffit de prendre au hasard l'un de ceux-ci, puisqu'ils sont tous semblables entre eux.

Lorsqu'il s'agit d'une classe numérique il y a lieu de distinguer entre les classes qui peuvent être définies par correspondance univoque et réciproque de celles qui ne peuvent pas l'être et dans le concept desquelles intervient une loi de succession.

Les nombres cardinaux finis comme la classe 12 (apôtres, mois, œufs, etc.) appartiennent à la première catégorie : ils peuvent être obtenus indépendamment les uns des autres et comme tels ils jouissent des mêmes propriétés que les classes non numériques.

Mais lorsqu'il est question d'une classe de nombres dont les termes sont engendrés par une loi de succession, comme c'est le cas pour les nombres entiers, pour les nombres pairs ou impairs pris dans leur totalité, le problème est tout différent. La relation qui lie entre eux les termes d'une classe de ce genre n'est plus indéterminée comme précédemment : elle est fondamentale. Peu importe pour que la classe 12 existe, l'ordre et le nombre de ses termes, apôtres, mois, œufs, etc. Au contraire, dans la classe « nombres entiers », par exemple, l'existence d'un terme quelconque se détermine par celle de son voisin immédiat et cela de proche en proche indéfiniment. Dès lors « tous » n'a pas la même portée dans l'expression : « tous les nombres entiers » et dans celle de « tous les hommes ». « Tous les nombres entiers » implique une virtualité numériquement déterminée, caractérisant des termes qui sont tous

différents les uns des autres; par conséquent pour établir que la proposition $\varphi(x)$ devient toujours fausse lorsque x est remplacé par un nombre entier, il faudrait que tous ces nombres fussent donnés. Il serait donc nécessaire de réaliser le nombre infini ou tout au moins de définir le principe d'induction, avant de tenter une définition complète de la classe nulle et du zéro arithmétique; or ce serait là un cercle vicieux.

Pour conclure et sans entrer dans de plus amples détails la classe nulle ne peut pas exister pour la logistique et il faut distinguer entre le zéro logique ou rien et le zéro arithmétique [1]. Le zéro logique doit être défini comme la classe des classes indéterminées; mais il ne peut servir à définir, bien qu'il le renferme comme un cas particulier, le zéro arithmétique qui représente l'indétermination numérique. La notion de nombre entier doit ainsi être regardée comme indéfinissable.

ARNOLD REYMOND.

1. Sur l'examen de ces questions voir notre étude : *Logique et Mathématiques*. Foyer solidariste. Saint-Blaise. Neuchâtel (Suisse).

ÉTUDES CRITIQUES

LA RELIGION D'AUJOURD'HUI

Répondant à une enquête instituée par le *Mercure de France*, M. Th. Ribot écrivait il n'y a pas bien longtemps : « Il est certain que les préoccupations religieuses, faibles il y a un demi-siècle, ont envahi la génération actuelle. Depuis que l'homme a une histoire, je constate qu'aucun des besoins et désirs qu'il a manifestés dès l'origine n'a disparu, et les religions ont tenu un si grand rôle dans le monde qu'il faut bien admettre qu'elles sont profondément enracinées dans la nature humaine ». En conséquence l'ancien professeur du Collège de France ne croit pas à une « dissolution du sentiment religieux »; il estime que nous sommes dans une époque « qui se plait dans l'imprécision », que d'autres époques semblables ont existé et que, par suite, on ne saurait rien conclure de définitif sur l'orientation de la pensée religieuse[1].

Je crois qu'on peut encore davantage préciser la situation. Pendant longtemps les philosophes ont cru qu'il existait entre la science et la religion un conflit dont la gravité devrait aller toujours en croissant; comme ils ne pouvaient admettre que le monde moderne renonçat à la science, ils demandaient par quels moyens on parviendrait à remplacer la religion; nombreux notamment furent les inventions de morale et de philanthropie qui avaient pour but d'organiser le dévouement[2]. Aujourd'hui la situation est changée, car généralement on ne voit plus de raison pour que la science et la religion ne se développent pas en toute liberté. Une métaphysique se fondant

1. *Mercure de France*, 15 avril 1907, p. 578-579.
2. « L'organisation du dévouement, c'est la religion », avait écrit Renan (*Apôtres*, p. 376).

toujours sur le sentiment que les hommes ont de l'ensemble du monde, il faut donc que la philosophie se renouvelle d'une manière radicale, pour tenir compte du changement absolu qui est survenu dans les données; la réflexion ne saurait avoir la prétention de commander les faits.

Le chemin à suivre pour rendre la philosophie conforme aux nouvelles manières de concevoir les choses est hérissé de difficultés; et le premier travail à entreprendre semble devoir être un inventaire raisonné des idées qui furent longtemps dominantes. On doit donc regarder comme une très heureuse circonstance que M. Boutroux ait publié une étude d'une singulière ampleur sur les systèmes que nos contemporains avaient proposés au sujet de la science et de la religion [1]. Le plan que l'auteur a adopté lui a permis de jeter beaucoup de clarté sur tous les détails et de présenter sous leur véritable jour des théories qui avaient été souvent embrouillées par leurs inventeurs; mais, en passant ainsi successivement en revue les divers groupes de doctrines, le lecteur ne voit pas toujours très bien comment on pourrait arriver à des conclusions sur l'état actuel de la pensée religieuse. Je voudrais prendre ici pour point de départ les lumineuses analyses de M. Boutroux pour arriver à une conception claire du problème qui passionnera de plus en plus, sans doute, nos successeurs.

I

Il convient, tout d'abord, de présenter quelques remarques relatives des opinions émises par Renan sur la religion, — d'autant plus que M. Boutroux ne lui a point consacré de chapitre spécial dans un livre qui examine cependant les théories de personnages bien moins importants, semble-t-il, que Renan. Je suppose que cette omission s'explique par le désir qu'a eu M. Boutroux de ne donner place dans cette histoire philosophique qu'aux hommes dont l'originalité n'est pas contestée, et dont la pensée peut se bien classer dans une nomenclature; Renan n'est pas très original et sa pensée est souvent si fuyante qu'elle échappe à toute classification. Mais quand on veut connaître les caractères généraux de notre temps, il faut bien attacher plus d'importance aux esprits tels que Renan qu'aux créateurs;

1. Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, éditeur, Paris, 1908, in-16, 400 p., 3 fr. 50.

ceux-ci sont toujours un peu isolés; parce qu'ils veulent créer du nouveau, ils demeurent trop éloignés des mouvements communs; au contraire, des vulgarisateurs, à la doctrine indécise, ont souvent exercé une influence considérable sur leurs contemporains : et, en tout cas, ils sont d'excellents témoins.

Renan possédait, à un degré vraiment extraordinaire le don d'insinuer certaines manières de concevoir les choses que le public n'aurait pas sûrement acceptées si on les lui avait présentées sous une forme didactique; il a excellé dans l'art d'introduire des formes de langage qui peu à peu sont devenues populaires et qui ont ainsi fini par commander la pensée; il est très probable que ses conceptions philosophiques lui sont parvenues par des intermédiaires qui les avaient déjà déformées et ces déformations n'en rendirent que plus facile leur passage dans l'opinion[1].

Il ne paraît pas contestable que Renan a notablement contribué à familiariser les Français avec des idées panthéistes qui ont eu tant d'importance au XIXe siècle et qui ont tant effrayé l'Église. Il me semble difficile de ne pas voir un écho de cette philosophie dans la conclusion de M. Boutroux : « *Par analogie avec la vie*, nous pouvons concevoir un être où tout ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence et de perfection s'unirait et subsisterait, un être qui serait un et multiple, non comme un tout matériel, fait d'éléments juxtaposés, mais comme l'infini, continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne... L'être que représente cette idée est celui que les religions appellent Dieu » (p. 387). Une des conséquences graves des tendances panthéistes est une élimination continue de la doctrine du péché : on sait avec quelle force et combien de fois Renan a exprimé l'horreur qu'il éprouvait pour cette doctrine; et, d'autre part, nul ne saurait douter que le christianisme actuel n'ait singulièrement atténué les thèses anciennes sur la grâce et le péché : il est remarquable que le protestantisme soit même allé plus loin encore que le catholicisme dans cette voie, oubliant ainsi la tradition des Pères de la Réforme.

En 1866 Renan annonçait « un amollissement dogmatique » grâce auquel les fidèles des diverses religions délaisseraient la lettre, pour

1. Dans le discours synodal le 25 août 1863 contre la *Vie de Jésus*, l'évêque de Poitiers dit que les erreurs de Renan sur Dieu proviennent de Hegel et il le nomme « un Allemand par la pensée ». (Pie, *Œuvres*, t. V, p. 231.) Il est douteux cependant que Renan eût étudié Hegel d'une manière quelque peu approfondie.

retenir seulement ce qui lui paraissait être l'esprit. « Le dogme deviendra une arche mystérieuse, que l'on conviendra de n'ouvrir jamais. Si l'arche est vide, alors qu'importe[1] ? » L'islamisme lui semblait être seul en état de résister à cette transformation. A la fin de la *Vie de Jésus* il avait dit que l'Évangile ne renferme « aucune proposition théologique » et que « toute les professions de foi sont des travestissements de l'idée de Jésus », en sorte que celui-ci « restera en religion le créateur du sentiment pur[2] ». Cette réduction du christianisme est devenu très générale chez nos contemporains.

Une des idées plus chères à Renan est celle-ci : il faut délivrer le christianisme des miracles qui gênaient déjà les catholiques instruits du XVIIe siècle et auxquels le peuple ne veut plus croire. En 1862 il soutenait qu'il rendait service à la cause de la religion en essayant de la « transporter par delà le surnaturel et de séparer la cause à jamais triomphante de la religion de la cause perdue du miracle[3] ». Les miracles sont bien encore le grand scandale du plus grand nombre des chrétiens, qui font les plus extraordinaires efforts pour se débarrasser des témoignages qui présentent la résurrection de Jésus, par exemple, sous une forme trop réaliste[4].

La piété moderne serait parfaitement disposée à se contenter d'une littérature sentimentale et à voir dans les épanchements de tendresse, comme y voyait Renan, l'essentiel de la religion. Il a pu très sérieusement croire qu'en supprimant dans la *Vie de Jésus* les questions critiques, il avait fait un livre d'édification utile aux âmes pieuses[5]; c'est encore très sérieusement qu'il a exprimé l'espoir que l'on ferait, peut-être, quelque jour un recueil de morceaux choisis, tirés de son œuvre, pour remplacer le paroissien[6]. Le plus grand nombre des ouvrages qui visent à la *religion éclairée* sont conçus dans cet esprit. D'ailleurs les catholiques ont accueilli avec enthousiasme la *Vie de saint François d'Assise* écrite pour

1. Renan, *Apôtres*, p. LIX-LX.
2. Renan, *Vie de Jésus*, p. 462-463. Cf. *Marc-Aurèle*, p. 642.
3. Renan, *Questions contemporaines*, p. 235. Cf. préface à *Jésus*, p. VI-VII.
4. C'est pourquoi on déclare symbolique les récits du quatrième Évangile qui d'après Renan présentent, au contraire, un caractère de haut réalisme (*Vie de Jésus*, p. 531-534); c'est qu'il faut en quelque sorte *dissoudre ce livre dangereux*.
5. Renan, *Vie de Jésus*, p. XXVI.
6. Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. XX. Brunetière a eu l'idée vraiment paradoxale de trouver là un blasphème joint à l'ironie et de juger qu'un tel recueil serait plus malsain que les romans de Crébillon fils (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 61).

M. Paul Sabatier : c'est un pastiche de la *Vie de Jésus* et l'auteur n'est certainement pas plus chrétien que n'était Renan.

Je ne pense pas qu'il soit nécessaire d'insister davantage pour montrer combien Renan est un excellent témoin du mouvement religieux au XIXe siècle; je voudrais maintenant appeler l'attention sur une thèse qui me semble avoir une extrême importance pour notre sujet. Renan a défini ainsi la trace que Jésus a laissée dans l'histoire : « La fondation de la vraie religion est bien son œuvre. Après lui il n'y aura plus qu'à développer et à féconder. Christianisme est devenu presque synonyme de religion. Tout ce qui se fera en dehors de cette grande et bonne tradition chrétienne sera stérile [1] ». Je sais bien que Renan entend que le christianisme aboutirait à un certain idéalisme assez vague qui aurait été le christianisme de l'origine; mais il est probable aussi que nous avons ici un écho de la doctrine hégélienne suivant laquelle le christianisme est la religion absolue. Tous les travaux modernes me paraissent confirmer le jugement porté par Renan.

Depuis qu'on s'est mis à étudier, dans le détail, les cultes des peuples les plus divers, on a reconnu qu'il y a les plus graves inconvénients à conserver au terme religion le sens indéterminé que lui donne la langue commune; dès qu'on veut approfondir ces questions, il faut réserver le nom de religion aux systèmes qui offrent de très grandes analogies avec le christianisme. Le judaïsme qui prépara le christianisme est évidemment une religion [2]; — l'islamisme en est une aussi parce qu'on peut le regarder comme une revanche du judéo-christianisme, rapidement étouffé par la spéculation hellénique [3]; — le bouddhisme a passionné le XIXe siècle en raison des rapprochements qu'on peut établir entre lui et le christianisme : il semble même que, plus d'une fois, ces rapprochements aient été exagérés par des auteurs qui cédaient au préjugé qui fait regarder comme très vraisemblable tout ce qui peut augmenter la clarté des expositions de doctrines.

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 461-462. Dans *Marc-Aurèle* (p. 640) : « Le christianisme est, de fait, la religion des peuples civilisés; chaque nation l'admet en des sens divers, selon son degré de culture intellectuelle ».

2. Les ressemblances que l'érudition actuelle signale entre les antiquités juives et les antiquités assyriennes, ont rendu beaucoup plus difficile l'intelligence du judaïsme, parce qu'on est ainsi conduit à le détacher davantage de son aboutissant chrétien.

3. Renan, *Église chrétienne*, p. 284 et p. 286 : *Marc-Aurèle*, p. 632-633.

Le paganisme des peuples classiques apparaît aujourd'hui comme étant fort peu religieux. Lorsque les Grecs voulurent réformer leurs cultes nationaux pour barrer le chemin à la conquête chrétienne, ils furent obligés de se livrer à des tours de force singuliers : ils transformèrent leurs philosophes en thaumaturges et écrivirent des vies édifiantes pour ces nouveaux saints[1]; mais ils ne purent tirer de leur hellénisme « ce qui n'y fut jamais, le déisme, l'édification... Que pouvait-on faire d'un culte comme celui de Vénus, sorti d'une vieille nécessité sociale des premières navigations phéniciennes dans la Méditerranée, mais devenu avec le temps un outrage à ce qu'on envisageait, de plus en plus, comme l'essence d'une religion ?[2] » Les Pères de l'Église s'amusèrent souvent des *dii certi* que Varron leur avait fait connaître et qui étaient confinés dans les plus humbles fonctions[3]: mais il est bien probable que ces *dii certi* n'ont jamais été des dieux que par une interprétation tardive et défectueuse des formules magiques.

A plus forte raison doit-on éprouver beaucoup de répugnances à admettre que les peuples très sauvages aient des religions. Pendant longtemps les philosophes spiritualistes ont cru qu'il était pour eux très essentiel de soutenir l'universalité de la croyance en Dieu parce qu'elle leur permettait de fonder une théodicée sur le consentement universel; aujourd'hui les missionnaires catholiques semblent être d'accord pour admettre que l'idée de Dieu manque souvent aux non civilisés[4].

Enfin l'expérience a montré que les tentatives faites, au cours du XIXe siècle pour remplacer le christianisme, ont abouti à des échecs; on peut donc conclure de tout cet ensemble d'observations que dans les recherches que se proposera la philosophie contemporaine sur la religion, on ne devra s'occuper que du christianisme.

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 468; *Apôtres*, p. 339.
2. Renan, *Apôtres*, p. 337-338.
3. Par exemple : Tertullien, *Apologétique*, 25, et saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. VI, 9, et liv. VII, 3.
4. Je prends ce renseignement dans une brochure intitulée : *La prédestination et le sort final des païens*, qui fait partie de la collection : *Science et religion* (Bloud, éditeur, Paris, 1905); elle est pourvue de l'*imprimatur* de l'archevêché. L'auteur dit que cette thèse donna lieu à beaucoup de discussions en 1883 dans les revues catholiques et qu'elle demeura « victorieuse et affirmée » (p. 47).

II

Je pourrais à la rigueur me dispenser de suivre M. Boutroux dans les expositions qu'il donne des idées émises par A. Comte sur la religion : ces idées n'ayant pas abouti à des résultats historiques, pourraient être considérés comme non existantes pour les philosophes ; mais on ne doit pas regretter la sagace critique faite par M. Boutroux parce qu'elle conduit à quelques remarques capables d'éclairer les problèmes qui nous occupent.

La place que le positivisme fait à la science ne satisfait point l'esprit de M. Boutroux qui a de la recherche scientifique une très haute idée. « Toute connaissance n'a [pour A. Comte] de signification que comme instrument, direct ou éloigné, du perfectionnement de l'homme. Doctrine dont les conséquences sont considérables : les mathématiques tombent au dernier rang dans l'échelle de nos connaissances » (p. 50). « La science libre, indépendante, est traitée en suspecte, en ennemie. La science tend à la spécialisation, à la dispersion ; elle est donc essentiellement anarchique » (p. 73).

C'est qu'A. Comte n'est pas un représentant de l'esprit du XIXe siècle ; il est tout entier du siècle précédent ; il croit que la *science est faite* et qu'il est facile de l'apprendre comme on apprend un métier ; les gens qui se spécialisent sont des manœuvres très utiles sans doute, mais ils doivent être dirigés par les hommes d'un esprit supérieur, que leur philosophie et leur caractère désignent pour assurer l'ordre et le progrès à la société[1]. Mais la science ne veut plus accepter ce rôle d'auxiliaire : « La science, dit admirablement M. Boutroux, cherche pour l'amour du vrai. C'est son honneur, sa fierté, sa joie qu'elle ne saurait laisser ravir par aucun système philosophique ou politique... La science en soi est une activité légitime et noble absolument, qu'il appartient à la philosophie, gardienne de l'idéal, d'affranchir et d'amener à la conscience de soi, non d'asservir à quelque fin que ce puisse être » (p. 78).

Le rôle de la religion serait tout aussi misérable que celui de la science (p. 74). Ramener le monde moderne à un néo-fétichisme, c'est interdire à l'imagination de saisir, par la poésie, rien des mys-

1. Cf. sur ces préjugés ce que j'ai dit ailleurs : *Les illusions du progrès*, p. 133-142.

tères de la vie[1] et, par suite, c'est s'opposer à l'art et à la philosophie: rien ne paraît moins propre à développer les idées léguées par le christianisme que le culte de la Terre, de l'Espace et de l'Humanité et par suite rien n'est moins religieux que la prétendue religion d'A. Comte.

Nous constatons donc ici un fait sur lequel on ne saurait trop appeler l'attention : c'est que dans la philosophie contemporaine la science et la religion ont eu des destinées parallèles: elles s'ennoblissent ou s'avilissent de concert.

Quelques explications historiques ne seront pas inutiles pour montrer comment certains des contemporains d'A. Comte ont pu croire que ses conceptions religieuses pouvaient avoir de l'avenir. La renaissance du catholicisme avait beaucoup surpris les gens lettrés, qui attribuaient ce fait à l'influence de Chateaubriand: il n'était donc pas trop déraisonnable de supposer que de nouvelles religions pourraient être inventées[2]; mais celle d'A. Comte présente sur ses rivales une certaine supériorité historique qu'il convient de mettre en lumière.

La doctrine de l'immortalité subjective dérive évidemment des guerres de la Révolution et de l'Empire : les terribles hécatombes qui avaient eu lieu sur toute la surface de l'Europe, montrèrent quels sacrifices peut provoquer l'honneur militaire. Habitué à fabriquer de savants échafaudages de mots et très incapable de voir la réalité, A. Comte devait identifier : honneur militaire, amour de la gloire et immortalité subjective. Son illusion étant d'autant plus excusable que nous le trouvons chez un homme qui ne lui ressemblait en rien, chez Renan! Celui-ci dit que le soldat « a besoin d'immortalité. A défaut de paradis il y a la gloire qui est aussi une

1. M. Boutroux dit que le néo-fétichisme d'A. Comte est imaginatif et poétique, que c'est « un auxiliaire pratique subordonné au principe rationnel de la religion » (p. 58). Il ne faudrait pas prendre ces formules à la lettre, parce que rien n'est moins poétique que le fétichisme. W. James estime que le fétichisme n'est même pas un embryon de religion (*L'expérience religieuse*, trad. franç. p. 27). Vouloir emprunter au fétichisme des moyens propres à faire l'éducation des peuples qui ont traversé le christianisme, constitue un singulier paradoxe, qui prouve à quel point A. Comte était incapable de comprendre les questions religieuses.

2. Par exemple en 1831 un médecin, L. de Tourreil avait eu une vision dans le bois de Meudon et créé la religion fusionienne du *Mapa*. Le dernier représentant en fut Babick, mort il y a quelques années à Genève: l'ex-Père Hyacinthe prononça un discours ému sur sa tombe.

espèce d'immortalité[1]. » — « La mémoire des hommes est éternelle, et c'est dans cette mémoire que l'on vit réellement[2]. » — « J'aime mon œuvre après moi; il me semble que je vivrai bien plus alors qu'aujourd'hui. » Renan reconnaît cependant que ce sentiment devient rare à cause des courtes vues sur l'histoire qui tendent à prévaloir de nos jours[3] : il aurait été plus exact de dire que, par suite de la ruine progressive de l'épopée des grandes guerres, le sentiment de la gloire devenait moins dominateur en France. Promettre aux hommes une immortalité subjective n'est que pur verbiage quand les circonstances historiques ne rendent pas très puissants des sentiments issus de la guerre; des peuples admirablement doués au point de vue intellectuel peuvent manquer du sentiment de l'honneur, qu'engendre la guerre[4].

Le culte de l'Humanité n'est pas plus difficile à expliquer historiquement. Ces guerres s'étaient terminées par des luttes héroïques soutenues pour assurer l'indépendance des nations, et finalement l'empereur d'Occident était tombé; cette victoire des peuples avait eu une influence capitale sur l'esprit des contemporains, en donnant une valeur insoupçonnée à l'idée des traditions[5] : il était donc démontré que les hommes pouvaient tout sacrifier au désir de maintenir les institutions laissées par leurs ancêtres. A. Comte remplace les ancêtres par l'Humanité, parce qu'il entend créer une religion pour le monde entier — et aussi parce que l'Humanité a beaucoup moins de réalité que la tradition et qu'ainsi elle lui paraît plus noble; mais il est évident qu'en abandonnant la réalité de la tradition nationale on abandonne aussi tous les motifs de sacrifice.

Nous devons encore observer ici qu'en s'éloignant de ces grandes guerres, l'esprit moderne a cessé d'attacher aux traditions la valeur qu'elles ont eue pendant un certain temps; il avait fallu des circonstances historiques vraiment extraordinaires pour attacher les peuples à leurs traditions : aujourd'hui nous voyons des hommes fort intelligents chercher à populariser en France l'idée de tradition sans y réussir, — expérience qui nous montre combien est naïve

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 191.
2. Renan, *Loc. cit.*, p. 199.
3. Renan, *Loc. cit.*, p. 329.
4. Renan, *Loc. cit.*, p. 191-192 et 270.
5. C'est en 1814 que Savigny formula le principe de l'école historique du droit (cf. *Les illusions du progrès*, p. 233-242).

l'illusion qui consiste à croire que des idées peuvent avoir une valeur par elles-mêmes.

Le néo-fétichisme d'A. Comte ne paraissait pas trop absurde aux gens qui avaient connu les solennités napoléoniennes[1] : il ne semble pas que l'empereur ait jamais vu dans le catholicisme autre chose qu'un sacerdoce travaillant à maintenir l'ordre. Portalis, dans son discours du 15 germinal an X, avait dit au Corps législatif : « Un des grands avantages des religions positives est de lier la morale à des rites, à des *cérémonies*[2], à des pratiques qui en deviennent l'appui... Comme la justice ne peut être garantie que par des formes réglées qui en préviennent l'arbitraire, dans l'ordre moral la vertu ne peut être assurée que par l'usage et la sainteté de certaines pratiques qui en préviennent la négligence et l'oubli. » A. Comte aurait pu signer cela.

Les sacrements qu'il avait imaginés, en vue de rappeler à l'homme les devoirs de la vie sociale, nous semblent aujourd'hui avoir d'autant d'efficacité que des discours de concours agricole : mais ces actes civiques lui semblaient avoir une portée très réelle, parce que le souvenir des solennités impériales existait encore ; ces solennités avaient produit une grande impression sur les contemporains parce qu'on y avait admiré les vainqueurs de l'Europe ; — mais ne disposons pas de moyens pour donner une telle valeur aux actes civiques actuels.

III

L'enquête de M. Boutroux, qui commence par un chapitre sur A. Comte, se termine par un exposé des thèses que W. James a proposées au sujet de l'expérience religieuse : on pourrait donc dire qu'elle part de ce qui est au-dessous de la religion pour atteindre ce qui est le plus religieux ; il y a entre le point de départ et le point d'arrivée une différence qui va jusqu'à l'opposition : A. Comte supprimait le surnaturel dont W. James étudie la connaissance expérimentale ; il faisait de grands efforts pour utiliser les idées relatives à l'immortalité, tandis que l'auteur américain les regarde comme très secondaires.

1. Le plan du phalanstère de Fourier comprend une église et un opéra places symétriquement ; c'est bien un symbole de l'idée qu'on se faisait alors du culte
2. C'est tout à fait de l'A. Comte.

Nous suivrons un autre ordre : pour le but que nous cherchons à atteindre ici, il convient d'examiner tout d'abord ce qu'a enseigné l'illustre psychologue américain : nous pourrons ensuite juger toutes les autres doctrines par comparaison avec un type parfaitement achevé.

Le livre de W. James ne manquera pas de changer radicalement les pièces que les philosophes contemporains se faisaient de la mystique : les préjugés qui ont cours à ce sujet ne sont que trop justifiés par la littérature que les hommes d'Église ont, le plus souvent, consacrée à ces phénomènes[1]. La piété des fidèles a attaché une importance fort exagérée aux révélations qui sont souvent erronées, niaises ou même absurdes[2] : sainte Hildegarde, par exemple, qui passe pour avoir reçu la science *infuse*, a écrit le *livre des subtilités de la nature* d'après la conception de la physique du XIIe siècle et y a décrit des animaux imaginaires[3] : — des faits historiques sont rapportés de manières différentes par les diverses visionnaires[4] : — la probité des éditeurs est souvent minime : ils corrigent et développent sans scrupule[5]. Les théologiens ont toujours eu beaucoup de défiance pour ces sources d'instruction et on signale même dans sainte Catherine de Sienne une opinion hétérodoxe sur l'Immaculée Conception[6]. Les prophéties ont été particulièrement funestes au prestige des mystiques, d'autant plus que l'anxiété des fidèles les poussait davantage dans cette voie si dangereuse[7].

Les écrivains qui ont raconté la vie des mystiques avaient, presque toujours, en vue de jeter de l'éclat sur certains ordres religieux :

1. Je crois que le meilleur guide, à l'heure actuelle, est le livre du P. Poulain, *Des grâces d'oraison* : l'auteur, qui a longtemps enseigné les mathématiques dans les collèges des jésuites, a une connaissance personnelle des questions qu'il traite et il est beaucoup plus réservé que le plus grand nombre des écrivains ecclésiastiques.

2. Renan nous apprend que de son temps le supérieur du séminaire d'Issy interdisait la *Cité mystique* de Marie d'Agreda dont certains élèves faisaient leur lecture favorite (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 241). Le P. Poulain revient plusieurs fois sur les doutes que soulèvent ces révélations : Clément XIV interrompit le procès de béatification à cause du livre (Poulain, *Op. cit.*, pp. 331-335, 348, 3[illegible], [illegible], [illegible]).

3. Poulain, *Op. cit.*, p. 328-329.

4. Poulain, *Op. cit.*, p. 323. On a constaté que des légendes sont passées plus d'une fois dans des révélations (p. 327 et 348).

5. Poulain, *Op. cit.*, p. 334-335. L'éditeur des œuvres de Marie Lataste (morte en 1847) y inséra des morceaux tirés de saint Thomas d'Aquin.

6. Poulain, *Op. cit.*, p. 315-316 et 335.

7. Poulain, *Op. cit.*, p. 326, 340-343. Marie Taïgi (morte en 1837) avait prédit un grand triomphe de l'Église que Pie IX attendit en vain (p. 328). On trouvera un ample recueil de mauseries dans le livre de l'abbé Curicque : *Les voix prophétiques*.

aussi ont-ils accueilli, avec une crédulité parfois offensante pour le bon sens, les miracles les plus singuliers. Sainte Thérèse vécut vingt ans avec une large ouverture au cœur[1]; d'autres saintes ont eu leur cœur enlevé par Jésus-Christ, qui le leur a rapporté au bout de quelque temps ou même leur en a donné un neuf[2]; saint Alphonse de Liguori, sans quitter son fauteuil, alla à Rome confesser le pape Clément XIV[3], etc.

Les mêmes préoccupations les ont conduits à attacher une importance exagérée à certains phénomènes qui ne peuvent se produire sans de graves troubles des fonctions normales : on a fait ainsi la partie belle aux physiologistes qui ont souvent voulu ramener les états mystiques à des névroses identiques à celles qu'ils constatent dans les cliniques. Les théologiens ont beaucoup disserté sur les différences qui existent entre les faits miraculeux qu'ils rencontrent dans la vie des saints et ceux qui correspondent seulement à des causes naturelles[4]. Dans les procès de béatification la règle est de ne regarder les extases comme surnaturelles que dans le cas où elles sont accompagnées de phénomènes impossibles à expliquer physiquement : « la plupart du temps les extases n'interviennent que comme objection; car on peut se demander si les aliénations des sens n'ont pas été de simples maladies indiquant un tempérament déséquilibré. Il faut que le contraire soit solidement établi. Aussi les causes où il n'y a pas eu d'extases sont plus faciles à faire réussir[5] » Mais les écrivains mystiques sont loin d'avoir, en général, la prudence des théologiens romains!

1. Ribet, *La mystique divine*, t. I, p. 247. Le cœur de sainte Thérèse est conservé dans un reliquaire auquel il aurait fallu pratiquer un évent, parce que la chaleur faisait éclater le verre (p. 248).

2. Ribet, *Op. cit.*, t. II, p. 575-587, Catherine de Racconigi aurait eu cinq fois le cœur enlevé; à la troisième fois elle demeura cinquante-cinq jours sans cœur, respirant par la plaie restée béante (p. 578). Le P. Poulain ne se prononce pas sur la matérialité de ces faits (*Op. cit.*, p. 312); Benoît XIV a regardé les changements comme purement spirituels (Ribet, *Loc. cit.*, p. 587).

3. Ribet, *Loc. cit.*, p. 200.

4. Le P. Poulain étudie à ce point de vue la lévitation, la stigmatisation et l'extase (p. 545-562). Sur le premier point il ne saurait y avoir de doutes; jamais on n'a constaté que des malades ni des médiums aient pu s'élever au-dessus du sol. Les quelques faits de stigmatisation naturelle que citent les médecins sont douteux; à la Rochelle notamment les médecins eurent affaire à un simulateur, d'après ce que j'ai entendu raconter à un témoin oculaire. Sur l'extase le P. Poulain paraît plus affirmatif que Benoît XIV (p. 172).

5. Poulain, *Op. cit.*, p. 563. W. James attache très peu d'importance aux phénomènes d'extase, visions, etc., qui frappèrent tant les premiers spectateurs des *réveils*, (*Op. cit.*, p. 212-213.)

L'hypothèse névropathique peut s'appuyer sur beaucoup de récits qui indiqueraient des états sexuels bizarres si on devait les prendre à la lettre[1]. Le dernier terme de la voie mystique se nomme : union transformante, union consommée, déification et aussi *mariage spirituel*; cette dernière expression a provoqué les plus singulières imaginations : les mystiques décrivent des fiançailles, des fêtes, des échanges d'anneaux. D'après le jésuite Tanner, « quand Dieu veut épouser un homme, il prend le personnage féminin de la Miséricorde ou de la Sagesse[2] ». On comprend qu'une pareille littérature peut aboutir à des œuvres fort ridicules.

Il est résulté de là que pendant fort longtemps on a eu peur d'attribuer des états mystiques aux grands hommes; on redoutait trop de suggérer l'idée qu'ils avaient quelque chose de détraqué. C'est ainsi que d'excellents auteurs ont pensé que le *Mystère de Jésus* n'était qu'un exercice de rhétorique pieuse; quand on le compare à de nombreuses scènes rapportées dans l'ouvrage de W. James, on ne peut douter que ce ne soit une scène réelle et capitale[3] de la vie de Pascal.

Il ne fallait pas moins que l'autorité incontestée de W. James pour triompher de tant de préjugés fondés sur les plus graves raisons. Les considérations physiologiques lui semblent n'avoir qu'une valeur fort médiocre; prenant comme exemple le fondateur des quakers, il dit : « L'esprit de Fox était d'une vigueur et d'une pénétration peu communes... Et cependant la constitution de Fox était celle d'un détraqué »; ce qui ne l'a pas empêché de « créer une chose qu'on ne saurait trop admirer; dans une époque de mensonge et d'hypocrisie [la religion des quakers] fut une religion de véracité prenant ses racines dans la vie spirituelle la plus intime... Le protestantisme contemporain, en évoluant dans le sens de la liberté, ne fait que revenir à l'attitude que Fox et les quakers avaient prise il y a si longtemps[4]. »

W. James ne craint même pas de prendre une offensive hardie

1. W. James, *Op. cit.*, p. 10.

2. Poulain, *Op. cit.*, p. 284-285. On connaît aussi un mariage avec le Saint-Esprit.

3. Sainte-Beuve est favorable à une interprétation réaliste (*Port-Royal*, t. III, p. 453). Pascal n'eût-il pas regardé comme une audace sacrilège d'inventer des paroles de Jésus lui annonçant qu'il est sauvé? Que voudrait dire le mot *mystère* dans l'hypothèse contraire? Sur les révélations relatives au salut des mystiques, cf. Poulain, *op. cit.*, p. 286.

4. W. James, *Op. cit.*, p. 6-7. Cf. p. 13.

contre les physiologistes. « Dans le tempérament du névropathe nous trouvons la facilité aux émotions qui est la condition nécessaire de la perception morale; nous trouvons l'intensité de sentiment et la tendance à prendre tout au sérieux, qui sont l'essence même de l'énergie morale et de l'activité pratique; nous trouvons enfin l'amour des idées métaphysiques et des intuitions mystiques, qui emporte l'âme bien loin du monde sensible et de ses intérêts vulgaires. N'est-il pas naturel que grâce à ce tempérament, nous puissions pénétrer dans les recoins mystérieux de l'univers, dans ces régions de vérité religieuse, où ne parviendra certes jamais l'épais bourgeois au système nerveux robuste, qui nous fait sans cesse tâter ses biceps et, bombant fièrement sa poitrine, se glorifie d'avoir une santé à toute épreuve [1]? »

Suivant W. James il est complètement ridicule de prétendre juger une œuvre historique en faisant la critique psycho-physiologique de son auteur, de même qu'il serait absurde, dans les sciences naturelles, de « réfuter les opinions de quelqu'un en montrant qu'il est névropathe ». Maudsley avait déjà déclaré que « le critère décisif de la valeur d'une croyance n'est pas son origine, mais l'ensemble de ses résultats [2] ».

Le point de vue auquel se place W. James est tout différent de celui des théologiens mystiques. Ceux-ci se préoccupent, avant tout, de fournir des indications utiles aux directeurs de conscience des maisons religieuses; ces directeurs ont constamment à examiner si leurs pénitentes ne s'aventurent pas dans quelque voie dangereuse, au cours de laquelle leur imagination pourrait leur jouer de mauvais tours [3]. Les théologiens sont donc obligés d'entrer dans de grands détails sur les divers stades que doit rencontrer une âme qui veut avancer dans la vie spirituelle. Ces détails offrent d'autant moins d'intérêt pour le philosophe qu'il semble s'être produit depuis le XVIIe siècle un travail pour régulariser les suites des états d'oraison [4];

1. W. James, *Op. cit.*, p. 23.
2. W. James, *Op. cit.*, p. 17-18. Il se moque de la critique littéraire que M. Max Nordau a voulu fonder sur l'étude névropathique, p. 16.
3. W. James, *Op. cit.*, p. 18-19.
4. Saint Ignace n'avait pas donné des méthodes pour faire oraison; ses *Exercices* ne sont pas un traité de mystique, comme semble le croire W. James (*Op. cit.*, p. 345). Le fondateur de Saint-Sulpice, Olier, rédigea en 1656 une méthode d'après les indications du cardinal de Bérulle; il n'est pas certain que

tous les auteurs modernes se sont inspirés de sainte Thérèse et il ne faut pas s'étonner si les théologiens actuels trouvent ses descriptions si exactes, puisqu'elles ont servi à diriger l'entraînement spirituel de presque tous les mystiques qu'ils rencontrent [1].

La seule distinction qui soit vraiment essentielle à mes yeux se trouve dans saint Jean de la Croix : il nomme un *purgatoire* tout ce qui précède l'union avec Dieu; il appelle encore les stades mondains des *nuits*; durant ce temps il se produit des souffrances, des doutes, des tentations [2]. Le P. Surin a mis encore mieux en lumière les caractères douloureux de la période troublée qui précède ce qu'il nomme une résurrection en Jésus-Christ; il avait passé lui-même par une longue et terrible série de malheurs avant d'acquérir l'union mystique [3]. W. James résume tout le travail de la conversion dans le passage de l'angoisse à la paix; et c'est probablement la seule chose qu'il faille retenir pour l'étude philosophique de la *régénération* religieuse : alors se produit la certitude de la grâce, le sujet est persuadé qu'il a acquis des vérités inconnues et le monde lui apparaît avec une auréole de beauté [4]. Il faut bien se garder de confondre cette conception de la vie issue de la *régénération* avec l'optimisme naturel qu'ont beaucoup de personnes; il n'y a aucune analogie entre la platitude d'esprits étrangers à toute préoccupation sur l'au-delà [5] et l'ardente poursuite des desseins divins que l'on rencontre chez les *régénérés*. Ceux-ci ne se maintiennent d'ailleurs dans leur nouvel état qu'en raison des conditions d'une vie toujours dominée par l'idée d'une participation à l'œuvre de Dieu.

La *régénération* n'est pas considérée par W. James au point de vue qui est généralement adopté par les théologiens; il fait une vive critique de la sainteté quand elle aboutit à des résultats sans intérêt social : Marie Alacoque n'était bonne à rien dans son couvent; on avait, en vain, essayé de l'employer à l'infirmerie, à la cuisine,

l'oraison mentale ait été pratiquée avant la fin du XVIe siècle. (Poulain, *Op. cit.*, p. 30 et p. 39-43.)

1. W. James observe que le « mysticisme classique » est un produit d'écoles (*Op. cit.*, p. 360. Cf. p. 346).

2. Poulain, *Op. cit.*, p. 58, 199-217.

3. Surin, *Catechisme spirituel*, t. I, p. 209-215. Le P. Poulain regarde les souffrances comme accessoires (*Op. cit.*, p. 200); le P. Surin a été beaucoup plus au fond des choses.

4. W. James, *Op. cit.*, p. 157-159, 168-173, 208-211.

5. W. James a donné aux pages 79-80 un « parfait exemple de l'optimisme plat que suscite la science vulgarisée. » Et il dit que « l'état borné [du personnage] le protège contre toute aspiration douloureuse vers l'inaccessible infini ».

à la surveillance des enfants; la biographie de saint Louis de Gonzague est celle d'un *bon jeune homme*[1]; sainte Thérèse, qui avait des dons si remarquables d'intelligence et de volonté, les a gaspillés; car elle n'a rien fait « d'utile à l'humanité ». W. James pose ce principe que « l'effort individuel tient en grande partie sa valeur de son utilité sociale[2] »; — s'il avait appliqué cette règle à l'appréciation de saint Benoît Labre il aurait encore été plus sévère pour un type de sainteté que la littérature ecclésiastique contemporaine a beaucoup vanté.

W. James sait fort bien que ce type n'est pas le seul que l'on rencontre dans l'histoire de l'Église : il n'a que trop raison quand il reproche aux catholiques de confondre dans un même genre deux conduites qui sont aussi radicalement différentes que celle des saints occupés de purifier leur âme et celle de ceux qui ont collaboré activement à quelque chose de grand. C'est en bonne partie à propos de cette question qu'a éclaté la dispute relative à l'*Américanisme*, il y a environ dix ans. Dans les écrits des théologiens et même dans la lettre *Testem benevolentiæ* par laquelle Rome condamna l'américanisme (22 janvier 1899) on trouve plus de mots que d'idées originales : il y eut de grandes dissertations sur les vertus naturelles et surnaturelles, les vertus actives et passives[3]; mais il n'est pas sûr que les théoriciens des nouvelles méthodes se rendissent un compte exact de ce que W. James reproche au catholicisme; ils voulaient surtout avoir l'air d'être dans le courant du siècle[4].

Souvent les théologiens attribuent à des contemplatifs une influence considérable, mais lointaine et indirecte sur les événements. W. James a été frappé de l'incurie de Marie Alacoque; Mgr Bougaud prétend que ses révélations constituent « le plus grand coup de lumière [qui se soit produit] depuis la Pentecôte[5] » et que la renaissance catholique du XIXe siècle a été la conséquence du

1. Les biographes de ce saint racontent qu'il avait tellement peur des femmes qu'il redoutait de se trouver seul avec sa mère. (W. James, *Op. cit.*, p. 303.) L'auteur américain trouve que son intelligence était tellement rétrécie que sa sainteté « nous inspire plus de dégoût que d'admiration » (p. 306).

2. W. James, *Op. cit.*, p. 305-306.

3. Houtin, *L'Américanisme*, p. 338-345.

4. L'abbé Ch. Maignen a dénoncé quelques procédés d'évangélisation vraiment bien mondains employés en Amérique, excursions et bals (*Le P. Hecker est-il un Saint?* pp. 98-99); il trouve étrange aussi qu'un évêque prenne au sérieux le général de l'armée du Salut (p. 236).

5. Bougaud, *Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie*, p. 331.

culte du Sacré-Cœur[1]. Le cardinal Pie a admis de même que saint Benoît Labre avait eu un rôle extraordinaire : il a été « la contre-révolution en personne » : il a été « un signe levé contre le siècle qui l'a vu naître et mourir » ; il a arrêté le flot du naturalisme triomphant[2]. Ce sont là des thèses qui n'ont aucune chance d'entrer jamais dans l'histoire : elles doivent demeurer dans la théologie.

Il convient d'observer que les contemporains ne connaissaient guère ces personnages dont le rôle nous est ainsi signalé. Marie Alacoque avait en 1689 reçu une révélation indiquant des moyens simples qui devaient assurer le triomphe des armées royales[3] : non seulement Louis XIV n'en a jamais été averti, mais cette révélation n'a été publiée qu'en 1867. A partir de la fin du XVIe siècle les théologiens semblent, d'ailleurs, avoir regardé comme illusoires les conseils que les femmes mystiques voulaient donner aux souverains[4] : en sorte que l'action historique des mystiques devait se renfermer alors dans un très petit cercle de gens d'une piété exaltée.

Aujourd'hui la situation est tout autre : il ne s'agit plus d'édifier quelques directeurs de conscience ou même quelques évêques, de fournir des thèmes pour exhortations et d'agir finalement sur les résolutions de grands dans l'avenir ; il s'agit d'entraîner des masses contemporaines. Les qualités que requiert la réforme des mœurs populaires ne ressemblent pas beaucoup à celles qu'ont étudiées jadis les théologiens et les moralistes.

En Amérique les *régénérés* prennent une part très active aux œuvres d'éducation, de préservation et de relèvement qui passionnent, au plus haut point, les peuples anglo-saxons : ils participent ainsi, d'une manière très large, à l'histoire sociale de leur pays[5]. C'est pourquoi W. James ne se fait pas de la religion une idée analogue à celle qui a cours en Europe : la religion ne consiste point à ses yeux dans des actes de piété, mais dans une activité sociale d'une énergie

1. Bougaud, *Op. cit.*, p. 415.
2. Pie, *Œuvres*, t. III, p. 747, 744-745.
3. Le roi devait consacrer la France au Sacré-Cœur, le faire peindre sur ses étendards et faire construire une église en son honneur. Louis XVI, dans son testament, promit de faire cette consécration et d'ériger cette église s'il était délivré de ses ennemis ; Mgr Bougaud explique que ces promesses ne le sauvèrent point, en observant que Louis XVI n'était plus roi à ce moment. (*Op. cit.*, p. 338-343, 395-399.)
4. Poulain, *Op. cit.*, p. 368.
5. La conversion de Hadley, qui se consacra à sauver les ivrognes de New York, constitue un des documents les plus curieux recueillis par W. James. (*Op. cit.*, p. 170-172.)

presque surhumaine, dont le zèle est entretenu par les pratiques que les diverses communions chrétiennes offrent aux gens qui croient au Christ. Les différences qui existent entre les Églises semblent bonnes aux Américains, parce qu'elles permettent à un plus grand nombre de personnes de trouver des moyens d'entretenir leur ardeur, suivant leurs divers tempéraments.

Pour mener à bien ces œuvres il faut une puissance de volonté, une confiance dans l'avenir et une intelligence des hommes qui sont souvent, de tous points, semblables aux qualités que l'on rencontre chez les plus grands capitaines d'industrie; mais il faut, en même temps, un désintéressement absolu que W. James rapproche, avec raison, du culte de la pauvreté, qui fut en honneur dans les institutions monastiques. Dans nos sociétés qui nous imposent, d'une manière si impérieuse, des besoins toujours croissants, il n'est pas facile de se contenter d'une vie très simple, tout en se sentant en mesure d'obtenir de grands succès et tout en conduisant de grandes entreprises; on peut dire, sans aucune exagération, que chez certaines personnes on rencontre aujourd'hui un héroïsme qui est supérieur à celui des franciscains qui au XIIIe siècle allaient vivre dans la montagne. W. James est justement effrayé en constatant que le monde moderne fait une si faible part à l'héroïsme; c'est pourquoi il écrit sur la guerre des sentences admirables : « La mort devient une banalité : l'empire qu'elle exerce d'ordinaire sur notre esprit pour nous empêcher d'agir, s'évanouit comme rêve. Des énergies nouvelles s'épanouissent; il semble que la vie s'élève à un niveau supérieur de force et de grandeur... La guerre est une école de vie ardue et d'héroïsme. Prolongement d'un instinct primitif universel, c'est encore, à l'heure actuelle, la seule école d'énergie qui soit accessible à tous sans exception ». Mais est-elle notre seul rempart contre la mollesse et la lâcheté? W. James croit que non et que l'idéal ascétique pourrait équivaloir à la guerre. En principe cela est peu contestable; mais ce serait à l'expérience de répondre; le philosophe américain représente d'ailleurs sa thèse comme dans la forme d'un vœu et il reconnaît « que la religion contemporaine paraît être en général un stimulant peu énergique » pour conduire à l'héroïsme [1]. Que dirait W. James s'il connaissait l'incurie des catholiques français?

1. W. James, *Op. cit.*, p. 312-317. Il serait intéressant de rappeler ici les vues de Proudhon sur le travail et la pauvreté : en 1851 il appelait le travailleur « le

IV

Dans l'exposé qui précède je me suis beaucoup écarté de mon guide, parce que j'ai cru utile de mettre en relief l'originalité de W. James, originalité qui n'apparaît complète que si on le compare aux théologiens mystiques. Je vais maintenant revenir au livre de M. Boutroux pour étudier des problèmes particulièrement obscurs, que W. James ne me semble pas avoir posés avec toute la précision désirable; très manifestement ces problèmes l'intéressent beaucoup moins que les conséquences pratiques, mais en Europe nous comprenons les choses d'une autre manière qu'en Amérique et nous voulons savoir ce que la philosophie doit enseigner sur la nature de la religion.

La question des rapports qui existent entre la religion et la science est très simplifiée par la considération actuelle des divers champs de la conscience ; « aucun conflit n'est concevable entre l'une et l'autre, puisque la religion est toute dans les vicissitudes du sentiment qui fait le centre de notre personnalité, alors que la science n'a affaire qu'aux phénomènes représentés et se borne à en observer et en noter le cours habituel » (p. 329).

Cette conception des rapports existants entre la religion et la science paraît très clair quand on considère le cas d'un mathématicien qui pratique aussi l'oraison [1] : lorsqu'il étudie un mémoire contenant des démonstrations nouvelles, sa conscience est réduite à une région lumineuse, dans laquelle circulent seulement des concepts aussi parfaitement délimités que des corps durs taillés (suivant l'analogie qu'en propose M. Bergson) ; il n'y a rien de personnel, car une démonstration ne s'impose que dans la mesure où elle est rigoureusement impersonnelle ; si, au contraire, le même homme est assez avancé dans la pratique de l'oraison, il lui arrive d'avoir sa conscience totalement envahie par des puissances qui lui sont inconnues en temps normal et qui proviennent des régions subliminales. Dans le bouillonnement de ses sentiments religieux, il se présente à lui des vues tellement personnelles qu'elles sont inexplicables par le dis-

véritable ascète ». (*Philosophie du progrès*, p. 73. Cf. Ed. Berth. *Les nouveaux aspects du socialisme*, p. 61.)

1. Cf. Renan, *Op. cit.*, p. 237.

cours : W. James dit, avec infiniment de finesse, que « la vérité mystique se traduirait mieux en musique qu'en paroles [1] » et il suffit d'ouvrir un livre de mystique pour reconnaître à quel point sont impropres toutes les images employées [2]; en sorte que la religion ne s'accommode pas « aux conditions de notre existence physique et de notre connaissance » (p. 322): elle demeure entièrement en dehors de la science.

Les deux états de l'âme que nous considérons ici sont aussi distincts que s'ils se produisaient dans deux hommes différents; on doit donc bien admettre qu'il n'y a pas de conflit possible, comme le dit M. Boutroux, mais on peut objecter que nous sommes ici en présence d'un exemple vraiment excessif. La théorie des plans de la conscience paraît surtout fondée sur des observations qui ont été souvent faites sur les sectaires anglo-saxons s'occupant du commerce, qui savent diviser leur vie entre deux occupations aussi radicalement distinctes que celles dont je viens de parler. Renan rendait compte de l'histoire des anciens Juifs en les comparant à ces sectaires : « Ce que la Thora formait avec une surprenante facilité, c'était une bourgeoisie réglée, à la fois pieuse et raisonnable, à la façon des piétistes d'Angleterre et d'Amérique, sabbatistes fougueux et excellents banquiers [3] : » — ailleurs il dit que le Juif savait « allier la préoccupation religieuse la plus exaltée à la plus plus rare habileté commerciale. Les excentrités théologiques, observe-t-il, n'excluent nullement le bon sens en affaires. En Angleterre, en Amérique, en Russie, les sectaires les plus bizarres (irvingiens, saints des derniers jours, raskolniks) sont de très bons marchands [4]. » Ces sectaires, durant les heures consacrées au commerce, travaillent suivant les meilleures traditions de leur métier; un autre temps est consacré à la théologie : il n'y a jamais mélange d'une occupation avec l'autre [5].

Je trouve cependant dans le livre même de W. James un exemple qui montre comment la religion et la science peuvent se trouver en collision. Le christianisme n'a jamais mis en doute, sauf dans quel-

1. W. James, *Op. cit.*, p, 357.
2. Poulain, *Op. cit.*, p. 282. Sainte Thérèse enseigne qu'arrivée au plus haut degré de la voie mystique on a une vision intellectuelle de la Trinité : mais elle n'a fourni aucune nouvelle explication de ce mystère.
3. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 272.
4. Renan, *Apôtres*, p. 286.
5. Il me paraît assez vraisemblable que c'est l'observation de ce dualisme qui a dû conduire les psychologues anglais à considérer la conscience comme un tout qui est changé de nature par l'entrée en jeu du subliminal.

ques communautés très restreintes, que la prière a une efficacité pour éloigner les intempéries : W. James n'admet cependant pas cette efficacité : « Chacun sait maintenant, dit-il, que la sécheresse comme la tempête ont des causes physiques déterminées et que nos desirs n'y peuvent rien changer [1]». Ainsi, en cette matière, les espérances du chrétien viendraient donc en conflit avec ce qu'on devrait regarder comme des prévisions appartenant légitimement à la science.

Je ne crois pas que W. James ait raison de supposer un déterminisme scientifique dans la météorologie, alors qu'il ne le supposera pas en médecine : il admet fort bien, en effet, le miracle thérapeutique; dans les deux cas il n'y a pas de conflit parce que les phénomènes sur lesquels portent nos espérances échappent à la science et doivent, dès lors, être rangés dans cet immense domaine du hasard que la philosophie du XXe siècle sera amenée à restaurer. L'idée du hasard n'est nullement pour effrayer W. James, et, contrairement aux préjugés de beaucoup de nos contemporains, il proclame hautement le rôle énorme qu'il faut reconnaître au hasard : « Le système solaire, avec sa belle ordonnance, n'est plus pour nous qu'un cas particulier d'équilibre cosmique, *réalisé par hasard*.... La théorie darwinienne de l'*apparition accidentelle* de tous les êtres.... s'applique aux plus grands ensembles comme aux plus petits détails [2]. » Parler de hasard, c'est proclamer l'incompétence du raisonnement scientifique; là où une nuit scientifique existe, des forces surnaturelles peuvent produire les effets qui sont demandés dans la prière. Ce serait à l'expérience de répondre sur la question du fait : la prière produit-elle assez souvent les effets qu'on attend d'elle en météréologie et en physiologie? Aucune raison ne peut être donnée *a priori* entre la pratique des religions en cette matière [3].

1. W. James, *Op. cit.*, p. 387. Le plus grand théologien qu'ait eu le catholicisme français au XIXe siècle s'est prononcé sur cette question, à plusieurs reprises, avec une énergie singulière. (Pie, *Œuvres*, t. II, p. 219; t. IV, p. 209-211.) Il serait d'ailleurs très difficile à l'Église de renoncer à une croyance qui est si anciennement consacrée par sa liturgie.

2. W. James, *Op. cit.*, p. 409.

3. Le doyen de la faculté des sciences de Montpellier admet le miracle, bien qu'il ait, comme W. James, une certaine répugnance à le reconnaître dans les phénomènes physiques : mais il ne pense pas que nous puissions savoir quand il y a miracle. (Armand Sabatier, *La philosophie de l'effort*, p. 181-191.) L'Église soutient, au contraire, qu'elle peut discerner les miracles : elle ne prononce une béatification qu'après avoir reconnu l'existence de plusieurs miracles obtenus par l'intercession de la personne à béatifier.

Les thèses que W. James présente sur le contenu de la religion peuvent donner lieu à des interprétations divergentes : M. Boutroux ne les a pas discutées complètement. Le philosophe américain s'adresse, d'un côté, à l'observation psychologique et il trouve que l'expérience religieuse révèle à l'homme qui la fait un « moi supérieur qui fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature, quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide [1] ». D'autre part il demande à la science des religions de renouveler la philosophie religieuse : il faudra chercher dans les diverses doctrines quelles sont celles qui sont compatibles avec nos connaissances actuelles, éliminer les expressions symboliques et les naïves croyances, éprouver les conceptions qui demeurèrent [2]. « Je ne vois pas pourquoi, dit-il, la science des religions ne s'imposerait pas à l'opinion générale aussi bien qu'une science de la nature. Les esprits non-religieux pourraient eux-mêmes accepter de confiance des résultats comme les aveugles acceptent ceux de l'optique [3].... Elle n'aurait pas le droit de s'éloigner de la réalité vivante pour opérer sur des concepts vides. Elle devrait reconnaître, avec les autres sciences, que la constitution, intime des choses lui échappe et que ses formules ne sont que des approximations [4]. »

W. James trace enfin une esquisse d'une telle philosophie qui aboutit à des *surcroyances* que les hommes acceptent librement; il proclame sa foi dans l'existence de Dieu et dans les miracles; et cette foi est absolue, car il écrit : « Sur cette modeste surcroyance je suis prêt à risquer ma destinée [5] ». Je ne pense pas que M. Boutroux ait attribué à cette partie de l'œuvre de W. James toute la valeur qu'elle a dans l'esprit de l'auteur américain : il s'agirait seulement, à ses yeux, de « croyances ajoutées par l'imagination, par le tempérament intellectuel et moral des sociétés ou des individus » (p. 315); — sans ce supplément il n'y aurait évidemment pas de

1. W. James, *Op. cit.*, p. 424.
2. On peut se demander si, dans cette méthode, ne se trouve pas un souvenir de la doctrine de la révélation primitive; W. James chercherait à retrouver cette révélation en supprimant les superstitions.
3. W. James entend que les hommes non-religieux ne devraient pas contester des thèses qui leur sont indifférentes; l'intolérance des non-croyants est ainsi condamnée. (Cf. Armand Sabatier, *Op. cit.*, p. 133.)
4. W. James, *Op. cit.*, p. 381-382. La métaphysique des théologiens serait ainsi écartée.
5. W. James, *Op. cit.*, p. 425-431 et 436.

religion : mais cette adjonction est-elle bien nécessaire? C'est ce qui n'apparaît pas, d'une manière très claire, dans le livre du professeur français.

Beaucoup de personnes seront un peu surprises de ne pas voir W. James attacher plus d'importance à la question de l'immortalité; il reconnaît bien que « pour une très grande partie de la race humaine, religion veut dire immortalité[1] »; mais les *réveils* qui lui ont fourni tant d'éléments pour former ses doctrines de l'expérience religieuse, ne lui apprennent rien sur l'immortalité : on peut aussi se demander s'il n'a pas eu peur de verser du côté du spiritisme, qui le préoccupe et qui est lié, aujourd'hui, d'une manière si étroite, à la croyance de l'immortalité chez les peuples anglo-saxons[2]. Quoi qu'il en soit, le philosophe américain, en écartant ainsi l'immortalité, apporte quelque chose de capital dans la théorie de la religion : M. Boutroux me semble adopter son point de vue dans ses conclusions (p. 387 et p. 383); nous aurons à montrer plus loin comment Renan avait eu le sens de cette nouvelle conception.

Les peuples ont toujours voulu avoir des protecteurs célestes; Renan avait été très frappé de ce fait, qui lui semblait s'être reproduit de nos jours : « L'Allemagne, par la haute philosophie sortie de ses entrailles, par la voix de ses hommes de génie, avait proclamé mieux qu'aucune autre race le caractère absolu, impersonnel, suprême de la Divinité. Or, quand elle est devenue nation, elle a été amenée, selon la voie de toute chair, à particulariser Dieu. L'empereur Guillaume Ier, à diverses reprises, a parlé de *unser Gott*, et de sa confiance en ce Dieu des Allemands. » Renan trouve que cette conception est absurde parce qu'on ne dit pas : « mon absolu[3] »; mais W. James écarte cette difficulté en observant que la force surnaturelle avec laquelle nous sommes en communication n'est pas nécessairement infinie. La véritable objection est que certains groupes humains pourraient être moins bien protégés que d'autres; mais cette raison n'est pas pour effrayer un Américain peu porté à l'humanitarisme. Il serait possible, dit W. James, que certaines parties de l'univers fussent destinées à périr[4].

On trouve partout la croyance au miracle; mais ici se présente

1. W. James, *Op. cit.*, p. 433-434.
2. W. James, *Op. cit.*, p. 428 et 434.
3 Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 263-264.
4. W. James, *Op. cit.*, p. 435.

une énorme difficulté pour tirer des conclusions critiques de l'enquête demandée par W. James : nous avons vu que, suivant lui, la religion a été précédée par le fétichisme et la magie [1]; ne faudrait-il pas regarder la croyance au miracle comme une superstition qui proviendrait de ces illusions primitives? Peut-être M. Boutroux serait-il disposé à apprécier les miracles de cette manière; mais W. James déclare très hautement qu'il se range « parmi les défenseurs de supranaturalisme grossier »; il croit que si on abandonne le miracle, on fait « évaporer l'essence même de la religion pratique »; il reconnaît qu'en formulant cette thèse il va contre la manière de voir des gens d'une « intelligence cultivée ». Toutefois il réduit le miracle aux phénomènes qui peuvent résulter de l'invasion du subliminal dans la conscience [2]; mais j'ai dit plus haut qu'il n'y a aucune raison pour ne pas étendre sa possibilité à tout le domaine énorme du hasard.

Les déductions que W. James tire de l'expérience religieuse paraissent à M. Boutroux contenir une certaine sophistique. « Les descriptions que rapporte W. James, en les empruntant le plus souvent aux sujets eux-mêmes, ne nous révèlent que des impressions subjectives... Elles rentrent, semble-t-il, dans les descriptions subjectives d'hallucination, de troubles psychiques. Et William James, lui-même, tout d'abord, ne paraît guère leur attribuer d'autre signification. *Peu à peu* cependant, à mesure qu'il étudie des formes plus relevées du sentiment de la possession, et en particulier les grands mystiques, il en vient à considérer presque le sentiment comme dénotant, par lui-même, l'existence véritable et objective d'un être distinct de l'homme et spirituel, avec qui sa conscience entrerait en rapport. » Aussi quelques auteurs ont-ils interprété toute cette doctrine dans un sens strictement idéaliste (p. 330-331). M. Boutroux pense que « le phénomène essentiel est ici l'*acte de foi* par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions sont réelles et lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est, ni peut être, par elle-même et détachée du sujet, objective. Mais le sujet lui donne une partie objective par la foi qu'il y insère » (p. 335).

L'exposition de W. James est certainement assez peu satisfaisante; l'expression d'expérience religieuse est équivoque; habitué à

1. W. James, *Op. cit.* p. 27.
2. W. James, *Op. cit.*, p. 430-433.

demander à l'observation la justification de ses hypothèses, l'auteur américain a parfois parlé comme s'il demandait à la conscience des mystiques d'augmenter nos connaissances. Bien différente de l'expérience scientifique, qui doit convaincre tout le monde, l'expérience religieuse que W. James considère sert seulement à élever jusqu'à l'héroïsme l'âme de ceux qui la poursuivent, et cette expérience n'est pas accessible à tout le monde : il ne saurait être question ici que de ceux qui l'ont pratiquée. La psychologie peut chercher à en comprendre le mécanisme, pour éclairer les personnes qui suivent les voies mystiques.

Un premier résultat des études entreprises par W. James paraît bien établi : l'expérience religieuse suppose que le subliminal s'introduit dans la conscience. Il nous est impossible de savoir si le subliminal est tout entier à nous ou bien s'il ne contient point parfois, à notre insu, quelques puissances extérieures. Ainsi rien ne s'opposerait, au point de vue scientifique, à ce que les mystiques disent vrai en assurant qu'il sont unis, de quelque manière, à ce divin[1]. On remarque à quel point sont vagues les expressions employées par les mystiques pour exprimer leur sensation du divin ; ils parlent de *sens spirituels* qui ne correspondent à rien de connu dans la science et de là résulte une présomption d'erreur. W. James pense que le sentiment de la présence de l'invisible pourrait s'expliquer par le sens musculaire[2] : on comprend ainsi pourquoi ces sensations sont si pressantes et en même temps si difficiles à définir ; on ne peut rien objecter à ceux qui affirment qu'elles viennent de l'extérieur. Enfin nous ne devrons pas attribuer une valeur péjorative aux phénomènes d'allure névropathique si souvent reprochés aux mystiques, parce que nous y verrons seulement les effets concommitants à l'introduction du subliminal dans la conscience[3]. L'analyse psychologique de

1. W. James, *Op. cit.*, p. 205.

2. W. James, *Op. cit.*, p. 53. Le P. Poulain apporte une confirmation de cette vue de W. James : d'après des témoignages qu'il a recueillis, les mystique sentent la possession intérieure de Dieu, d'une manière toute semblable à celle dont nous sentons la présence de notre corps. (*Op. cit.*, p. 91.)

3. Les hommes qui dans les *réveils* se convertissent soudainement, sont ceux qui ont une sensibilité profonde, une tendance à l'automatisme, une capacité à subir passivement les suggestions. (W. James, *Op. cit.*, p. 205.) Ces mêmes sujets peuvent également avoir des troubles qui n'ont rien de religieux (p. 202). Les imitations sataniques des grâces mystiques ont fort préoccupé les théologiens ; ils citent l'histoire de Madeleine de la Croix, franciscaine de Cordoue, qui, au début du XVIe siècle, étonna l'Espagne par sa sainteté et au bout de trente ans, aurait été convaincue de s'être donnée à Satan dès son enfance. (Poulain, *Op. cit.*, p. 336.)

l'expérience religieuse conduit donc à justifier la mystique, en réfutant de nombreuses objections dues à une connaissance superficielle des faits.

Il faut ici ajouter quelque chose aux explications de W. James; tous les exemples qu'il étudie ont été observés sur des chrétiens qui savaient par la Bible que le Christ possède une personnalité humaine complète[1], qu'il vient en aide à ceux qui souffrent; quand ils avaient éprouvé les effets de la régénération, ils devaient naturellement doter ce qu'ils recevaient du subliminal de qualités empruntées au Christ; c'est ce qu'on voit par la formule que donne W. James pour résumer l'expérience religieuse : « L'homme voit clairement que son moi supérieur et potentiel est son véritable moi. Il arrive à se rendre compte que ce moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, *mais de même nature*; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide, et s'offre à lui comme un *refuge suprême*, quand son être inférieur à fait naufrage[2]. » Ce que l'âme expérimente, en dernière analyse, c'est donc le Christ : une dame élevée dans une complète ignorance de la doctrine chrétienne, en ayant entendu parler par des amis et s'étant mise à lire la Bible, « entrevit comme un éclair le plan de la rédemption[3] ».

L'expérience religieuse ne nous apprend donc rien scientifiquement; mais elle renforce chez les chrétiens qui la pratiquent le sentiment chrétien : ainsi une dame « élevée dans un milieu chrétien ne put accepter la foi chrétienne que lorsqu'elle lui vint revêtue de formules spirites[4] »; ces formules chez les Anglo-Saxons sont toujours pleines de christianisme et le spiritisme se mêle ainsi chez eux facilement à l'expérience religieuse.

Enfin il ne faut pas se lasser de répéter que la science[5] n'a aucune objection à opposer à l'expérience religieuse — tandis que celle-ci ne peut, non plus, rien prétendre imposer à la science. Elle n'aura

1. Il ne serait pas impossible que la condamnation prononcée contre l'hérésie apollinariste, qui refusait une âme à Jésus, ait eu pour origine une exigence des mystiques.

2. W. James, *Op. cit.*, p. 424. — Le moi subliminal renferme de la grâce provenant du Christ; voilà à quoi se réduit la formule de W. James.

3. W. James, *Op. cit.*, p. 59.

4. W. James, *Op. cit.*, p. 428.

5. On suppose ici que la science accepte pleinement la théorie de la conscience subliminale que défend W. James; mais il ne semble pas qu'il y ait de difficultés sur ce point parmi les psychologues.

pas moins une valeur absolue pour ceux qui ont eu le sentiment de la présence divine, puisqu'elle pourra les porter aux sacrifices héroïques.

V

Des explications précédentes vont nous permettre de comprendre très facilement la théologie de Ritschl qui a exercé une si grande influence sur l'Allemagne depuis plus de trente ans et qui présente d'assez sérieuses difficultés d'interprétation quand on la considère d'une manière abstraite. Ritschl prétendait isoler la religion, de manière à la rendre invulnérable et à lui permettre « de se réaliser véritablement »; il fallait, d'après lui, lui enlever tous les éléments qui lui sont étrangers et tout d'abord la philosophie, la métaphysique, la théologie naturelle; il achevait ainsi l'œuvre de Luther (p. 211). Ainsi se trouvait posé en théorie ce qui avait été réalisé déjà, sur une grande échelle, par les sectes anglo-saxonnes, et on croirait que M. Boutroux parle de celles-ci quand il écrit : « Il n'est pas juste de dire que la religion bannie du monde sensible est reléguée dans le cœur, bornée aux choses qui intéressent le cœur. Établie à la source même de la vie consciente et morale de l'homme, elle est toute puissante pour animer et déterminer la vie entière... La communion avec Dieu n'est pas seulement une source d'émotions fortes ou tendres, secrètes ou expansives. Elle fait des hommes de foi et de volonté, incapables de prostituer leur conscience, prêts à tout affronter pour accomplir ce que Dieu commande. Avoir confiance en Dieu, c'est avoir confiance en soi » (p. 221).

Cette séparation absolue de la science et de la religion, ou ce que M. Boutroux nomme le *dualisme radical* de Ritschl, est en opposition avec toutes nos habitudes les plus communes de penser; beaucoup de personnes donc n'ont vu que des métaphores dans les formules qu'emploie Ritschl pour exprimer sa doctrine; et ces métaphores ont paru bien peu répondre à l'état actuel de nos connaissances. M. Boutroux résume les objections avec une remarquable netteté : « La science désormais se croit en mesure d'aborder l'étude de tous les genres de phénomènes sans exception... En vain le croyant proteste-t-il que son acte de foi, sa prière, le sentiment qu'il a de s'unir à Dieu, sont des manières d'être toutes spirituelles, sans rapport aucun avec les choses matérielles. Il suffit qu'ils tombent sous la cons-

cience pour concerner la science; car celle-ci s'occupe d'expliquer, entre autres choses, la genèse des états de conscience, quels qu'ils soient; et elle possède des méthodes qui lui permettent de ramener, de proche en proche, l'interne à l'externe, le mystérieux au connaissable, le subjectif à l'objectif » (p. 226-227).

Il me paraît inutile de faire, pour résoudre cette difficulté, une critique générale de la science; il suffit d'examiner si nous sommes sur la voie qui conduirait à l'explication de cette genèse des états de la conscience profonde; le problème doit être réduit à la psychologie et il n'est pas difficile de reconnaître que les prétentions de la science, dont M. Boutroux donne le résumé, sont du pur charlatanisme.

Pendant longtemps on a cru que la psychologie arriverait à cette fin ambitieuse de devenir une science exacte, qui ressemblerait assez à une mécanique chimique : on croyait que les « sensations, images, idées, sentiments, [sont] comparables à des lettres ou à des atomes, entre lesquels il s'agirait d'établir des rapports extérieurs pour en faire la représentation d'une réalité distincte et transcendante » (p. 321). Les lois de l'association des idées (que l'on pourrait comparer à ce que sont les lois de Berthollet en chimie) donnaient une première approximation de la mécanique des atomes spirituels que l'on pourrait espérer connaître un jour. Mais y a-t-il encore des psychologues pour trouver un sens scientifique à de pareilles théories, que W. James regarde comme factices et inadmissibles (p. 333)?

Beaucoup de personnes se demandent si le parallélisme psychophysiologique ne devient pas un paradoxe absurde dès qu'on veut le faire descendre à l'explication des détails; W. James signale ce qu'a de ridicule ce qu'il nomme le *matérialisme médical*, au moyen duquel on devrait expliquer « les profonds accents de désespoir de Carlyle par un catarrhe gastroduodénal[1] ». Pour ne pas tomber dans des excès de ce genre il faut voir dans le parallélisme psychophysiologique une « hypothèse commode » — et, ajoutons, bonne seulement pour un examen très superficiel des phénomènes; il n'y a point là encore de voie ouverte vers la psychologie ambitieuse dont parle M. Boutroux.

Enfin voici que la doctrine de l'évolution supprime la croyance à

1. W. James, *Op. cit.*, p. 13-14.

cette absolue connexité qui devrait exister entre tous les phénomènes qui se suivent dans le temps [1], si la science était destinée à « aborder l'étude de tous les genres de phénomènes sans exception ».

Dans une question de ce genre il faut avoir recours à l'expérience et celle-ci nous apprend que tout dépend des occupations des hommes; il y a des cas où l'on peut dire, avec l'école de Ritschl, que « la conscience est une sphère en dedans de laquelle nulle force naturelle ne peut pénétrer et que la science, exclusivement tournée vers le dehors des choses, ne songe pas plus à scruter qu'elle n'en possède le moyen » (p. 226); mais il y a aussi le cas où, au contraire, il y a continuellement passage d'une région à l'autre. J'ai déjà dit que le dualisme radical s'observe assez souvent chez des mathématiciens adonnés aux pratiques pieuses; on l'observe sur une échelle beaucoup plus vaste, chez les hommes d'affaires appartenant aux sectes anglo-saxonnes; il est beaucoup plus rare chez les naturalistes, parce que ceux-ci ont la manie de philosopher sur les mystères de la vie, tout en décrivant les phénomènes qui intéressent leur science, en sorte qu'ils mêlent continuellement science et métaphysique; mais l'expérience montre que des naturalistes qui s'occupent uniquement de leurs travaux sont aptes à pratiquer le dualisme radical [2].

Les pasteurs protestants sont dans des conditions particulièrement mauvaises à ce point de vue; ils ne sont pas comme ces laïques pieux qui consacrent la plus grande partie de leur temps à des affaires qui n'admettent aucune réflexion sur la religion, et une autre partie à des méditations religieuses; leurs maîtres universitaires les ont habitués à ne traiter les textes de la Bible ni tout à fait comme des paroles divines, ni tout à fait comme des documents auxquels s'applique librement la critique des érudits [3]; ils n'ont pas de métier dans l'exercice duquel puissent se renfermer toutes leurs considérations profanes; c'est pourquoi ils croient nécessaire, pour ne pas être en dehors du siècle, de ne jamais aborder la Bible avec l'esprit d'un Luther. Il ne faut donc pas s'étonner si, presque partout, les pasteurs sont beaucoup moins chrétiens que les laïques [4];

1. C'est un des résultats importants de l'*Evolution créatrice* de M. Bergson.

2. M. Edmond Gosse a raconté aux Anglais la singulière éducation que lui avait donnée son père, qui faisait partie de la communauté des Frères de Plymouth; ce père était tout préoccupé de l'Apocalypse et d'histoire naturelle; mais il ne philosophait pas sur sa science, en sorte qu'Huxley l'avait nommé un « honnête manœuvre de la science ». (*Débats*, 8 avril 1908.)

3. Renan, *Vie de Jésus*, p. IX-X.

4. Cela est très remarquable pour la France.

le même phénomène se produirait dans le clergé catholique si on lui donnait l'éducation que réclament pour lui des catholiques progressistes et si on ne lui inculquait pas cette dévotion extrême qui avait tant frappé l'esprit de Taine [1].

Certains disciples de Ritschl ont gravement dénaturé sa doctrine en prétendant la compléter et écarter tout ce que le maître aurait encore conservé d'étranger à la foi; pour Herrmann, par exemple, « le Dieu courroucé et le Dieu miséricordieux de la Bible, répondant à notre double sentiment de péché et de délivrance, ne sont plus, à aucun degré, des réalités en soi, causes des états de notre âme : nos états d'âme sont les seules réalités certaines; la justice et la miséricorde divines n'en sont que des traductions plus ou moins subjectives ». On parvient ainsi à « une foi toute nue, sans aucune détermination assignable. Toute expression de cette foi tombant sous l'intelligence et le langage, n'est qu'une tentative de l'individu pour se représenter et s'expliquer à lui-même ce qu'il éprouve en le reliant aux objets conçus somme existant en dehors de lui. Mais comment voir dans la foi, ainsi séparée de tout contenu intellectuel, autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant? » A ce compte tout fanatisme pourrait se dire religieux; mais, en fait, on suppose toujours tacitement la foi en Jésus-Christ (p. 223-225).

Le vrai système de Ritschl comporte quelque chose de plus que cette vague détermination, qui peut se perdre en verbiage théologique; il faut le rapprocher, encore une fois, de l'expérience religieuse des sectaires anglo-saxons et, encore mieux peut-être, de l'expérience religieuse de Luther, car nous sommes ici en pleine tradition luthérienne. C'est à l'exemple de Luther que Ritschl veut expulser le scolastique de la religion; c'est aussi à son exemple qu'il donne une si grande importance aux idées du Dieu courroucé et du Dieu miséricordieux; pas plus que Luther il ne regarde ces idées comme subjectives; il n'y a de religion que pour ceux qui ont ressenti en eux l'effet de la régénération. Il faut supposer que le disciple de Ritschl lit la Bible comme la lisait Luther lui-même : comme un livre sacré sur lequel on ne saurait méditer en y cherchant la révélation dont on a besoin au moment présent, sans recevoir une aide surnaturelle. Dans ces conditions le chrétien expérimente la familiarité avec la personne historique de Jésus-Christ.

1. Taine, *Le régime moderne*, t. II, p. 93-97.

Nous avons vu que l'expérience religieuse n'est pas accessible à tous les hommes; de même tous les hommes ne feront pas, en lisant la Bible, la connaissance de Jésus-Christ et ne recevront pas l'aide surnaturelle; ceux-là doivent déclarer qu'ils ne sont pas chrétiens. Hermann se demande ce que doit faire celui qui ne pourra adopter les formules théologiques de saint Paul, qui correspondent aux situations particulières dans lesquelles l'apôtre s'est trouvé. « Dans notre bouche, elles ne seront plus un acte de foi, mais une pratique machinale ou hypocrite » (p. 215 et p. 222).

Aujourd'hui le problème ne se pose plus comme au moyen âge: nous ne pensons plus qu'on puisse démontrer que telle explication de la Bible est une vérité devant laquelle tous doivent s'incliner, sous peine d'être suspectés de mauvaise foi ou de possession diabolique. Chaque fidèle est libre d'entrer ou de sortir des Églises; la foi est devenue libre; il n'y a de difficulté que pour les pasteurs qui voudraient conserver leur place, tout en ne croyant plus; c'est pour eux que les théologiens de quelques universités allemandes fabriquent des sophismes; ces sophismes n'intéressent pas le philosophe [1].

La foi luthérienne, qui est aussi celle de Ritschl, suppose la plus absolue confiance dans la révélation; cette foi est difficile à rencontrer chez des pasteurs qui, à l'université, ont appris tant d'objections philologiques proposées par les érudits modernes. « A l'époque où Ritschl commençait à méditer, écrit M. Boutroux, le principe du Canon des Saintes Écritures était encore soutenable : depuis, il a été ruiné par le progrès de la critique. Les livres n'offrent plus à la foi la base certaine que l'on avait cru trouver en eux » (p. 223). Je crois qu'il ne faut accepter qu'avec beaucoup de réserves les résultats de la critique contemporaine, et à mon sens nous ne sommes nullement sur la voie d'une ruine du Canon biblique : les arguments qu'on a fait valoir contre l'authenticité du quatrième Évangile ne sont pas plus solides que ceux que M. Hochart a présentés pour soutenir que les *Annales* et les *Histoires* de Tacite ont été composées par Poggio; très souvent les savants datent les livres bibliques en raison de considérations aussi frivoles que celles qui permirent au P. Hardouin d'attribuer au moyen âge beaucoup des classiques;

1. On pourrait faire, d'ailleurs, des observations très analogues à propos de nombreux prêtres *modernistes*; l'Église, en dépit de sa discipline, ne parvient pas à triompher de ces adversaires de ses traditions, qui s'obstinent à demeurer catholiques.

d'ailleurs. depuis quelques années, l'autorité de la critique ne cesse d'aller en diminuant auprès des gens qui ne sont pas dirigés par les passions. On peut même dire que la maladresse des orthodoxes constitue la principale force de leurs adversaires [1].

Il ne faudrait pas croire que Luther ait considéré le Canon à un point de vue étroitement scolaire [2]. Celui qui lit la Bible comme Luther la lisait et comme la lisent encore beaucoup de sectaires anglo-saxons, trouve dans son expérience religieuse des moyens pour connaître les valeurs relatives des diverses parties du recueil sacré. Ce ne sont point des raisons philologiques ou les traditions patristiques qui avaient pu amener Luther à soutenir que l'Épître aux Romains et le quatrième Évangile sont les deux morceaux fondamentaux du Nouveau Testament; toutes les personnes qui ont étudié ces deux morceaux comprendront, sans peine, comment Luther y avait reconnu la traduction la plus fidèle de sa propre régénération. D'autre part on sait avec quelle répugnance il admit le livre d'Esther et en quelle faible estime il tenait l'Épître de saint Jacques [3], c'est qu'il ne trouvait là rien qui pût correspondre à son expérience religieuse.

Des auteurs catholiques distingués accusent les disciples de Ritschl de ne pas étudier « d'une façon objective les questions d'exégèse et d'histoire religieuse; ils les traitent, disent-ils, en vertu d'idées philosophiques préconçues, ce qui, pour le dire en passant, ne constitue pas un progrès scientifique ». Harnack, notamment, plierait les faits et les textes à la conception qu'il a du christianisme [4]. L'encyclique *Pascendi* adresse le même reproche aux *modernistes*. Mais il y a une bien grande différence entre les *modernistes* et les disciples authentiques de Ritschl : les premiers se livrent à des jeux scolastiques, en

1. Par exemple l'orthodoxie crée une très forte présomption contre le témoignage du quatrième Évangile, en admettant (sur des preuves infiniment faibles) qu'il a été écrit soixante ans après la mort de Jésus. En s'obstinant à soutenir que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, on se met en présence de paradoxes invraisemblables, que ne pourra admettre aucun juriste. Il est surprenant que les catholiques tiennent si peu compte des opinions que saint Jérôme avait émises sur les livres qui manquent dans le recueil juif. (Cf. Turmel, *Saint Jérôme*, dans la collection : *La pensée chrétienne*, p. 128-134.)

2. Luther a même osé parler d'erreurs contenues dans la Bible en matière de foi. (Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., p. 440.)

3. Le sens chrétien de Luther lui a permis, semble-t-il, de mieux juger les choses que ne pouvaient faire les érudits. De nos jours on semble d'accord pour ne plus attacher au livre d'Esther une valeur historique (Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 335); on a soutenu que l'Épître de saint Jacques est un écrit juif adopté par les chrétiens.

4. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, p. 391-393.

s'aidant des données de l'érudition moderne, pour *se donner le plaisir de battre en brèche les explications traditionnelles*; les seconds, pour choisir les lignes fondamentales du christianisme, s'orientent d'après leur expérience religieuse[1]; comme une telle expérience est très souvent faible chez les professionnels de la théologie, il arrive à des disciples de Ritschl de composer aussi des amusettes; mais pour juger une école il ne faut pas prendre des exemples affaiblis.

Les affirmations des faits ou des thèses n'ont pas une grande importance dans le système de Ritschl; suivant lui les jugements religieux sont des *jugements de valeur* (p. 213). W. James estime que la connaissance des attributs métaphysiques de Dieu importe fort peu au chrétien; celui-ci n'aura donc pas à se préoccuper de savoir s'ils sont vrais ou faux[2]. Ritschl déplorait en 1870 que le Symbole ne parlât point du royaume de Dieu et de la filiation divine des fidèles, choses qui sont essentielles dans ses doctrines. Harnack estime que le Symbole renferme des affirmations oiseuses, sur la personne du Saint-Esprit, sur l'Ascension, sur la naissance virginale, tandis qu'il ne mentionne pas la régénération obtenue par la foi[3]. On voit combien, là encore, les disciples de Ritschl sont voisins des Américains.

Suivant M. Boutroux, Auguste Sabatier se serait placé à un point de vue très analogue à celui de Ritschl (p. 216); cela me semble infiniment douteux, le théologien allemand étant un fils légitime de Luther: l'auteur français n'était probablement qu'un honnête païen que le hasard ironique avait placé à la tête d'une faculté de théologie protestante et qui savait se donner des allures presque chrétiennes grâce à l'art de composer des homélies sentimentales[4]. En général, quand on compare un auteur français et un auteur allemand, il faut tenir grand compte d'une profonde observation que fait Mgr Baudrillart pour expliquer l'échec du protestantisme en France. « L'esprit français, dit-il, n'est pas mystique à la façon de

1. Je crois avoir observé que les catholiques à tendances *modernistes* sont particulièrement incapables de se placer aux points de vue luthériens: c'est ce qui explique pourquoi M. G. Goyau s'est si complètement mépris sur la pensée de Ritschl, dont il veut faire un théologien de l'équivoque; ces catholiques actuels ont une bien plus faible idée du miracle que celle qu'en avait Ritschl. (G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, p. 97-99.)

2. W. James, *Op. cit.*, p. 375.

3. G. Goyau, *Op. cit.*, p. 138-140.

4. Cf. un article de Brunetière publié en 1904 sous le titre : *Une dangereuse équivoque* et inséré dans les *Questions actuelles*.

celui des Allemands et des Flamands[1]. » On doit toujours présumer que l'Allemand est beaucoup plus chrétien que ne pourrait quelquefois le faire supposer son langage; mais pour les Français la présomption est toute contraire : alors que l'abbé Loisy écrivait encore des pages de belle rhétorique en l'honneur de l'Église, il avait cessé d'être chrétien[2].

(*A suivre.*) G. SOREL.

1. Baudrillart, *Op. cit.*, p. 152.
2. Il ne semble pas que la lecture de la Bible ait jamais conduit ce savant à la moindre expérience religieuse.

QUESTIONS PRATIQUES

EXPÉRIENCE DE DOUBLE TRADUCTION

EN LANGUE INTERNATIONALE

Beaucoup de philosophes croient encore que, si la langue internationale peut bien servir aux besoins de la vie courante ou même des sciences exactes, elle est incapable de rendre avec quelque précision les pensées philosophiques. Pour mettre la langue internationale à l'épreuve dans ce domaine particulièrement ardu, j'ai traduit trois morceaux philosophiques, un allemand, un anglais et un français, empruntés à trois auteurs illustres : MM. Gomperz, W. James et Poincaré ; et, pour que l'expérience fût probante, j'ai prié MM. Gomperz et James de m'indiquer eux-mêmes dans leurs œuvres le morceau qu'ils jugeaient le plus approprié à cette épreuve. De ces morceaux, le plus difficile, sans comparaison, était l'allemand, tant par la langue même (la plus malaisée à traduire en n'importe quelle autre) que par le style particulièrement élégant, littéraire et raffiné de l'auteur (*Vie et action de Socrate*, in *Griechische Denker*, tome II, pages 36-31). C'est du reste ce qu'ont reconnu tous ceux à qui j'ai distribué ces trois traductions pendant le Congrès de Heidelberg (septembre 1908).

Or M. le prof. Pfaundler, de Graz, sans m'avertir ni me consulter, a entrepris de retraduire en allemand le morceau de M. Gomperz, dont il ne connaissait pas l'original, d'après ma traduction en *Ido* (nom conventionnel et provisoire de la *Langue internationale de la Delegation*). Je n'ai pas voulu voir sa traduction, et lui ai conseillé de l'envoyer directement à M. Gomperz (son collègue de l'Académie des Sciences de Vienne). M. Gomperz lui a répondu comme suit :

« Suivant votre désir, je me suis empressé de comparer à l'original le morceau traduit d'ido en allemand, que vous avez eu l'amabilité

de m'envoyer ; et je l'ai trouvé étonnamment fidèle dans l'ensemble. Les divergences très rares (une demi-douzaine en 5 pages de mon livre) sont imputables (si l'on peut parler de responsabilité en de tels détails) en partie à M. Couturat, et en partie à l'ambiguïté des expressions de l'original. Une fois vous avez employé une expression inexacte, par une distraction manifeste; mais en aucun cas un reproche quelconque n'atteint la langue internationale... » (Suit l'énumération des 6 erreurs.)

« Je reconnais donc volontiers que cette épreuve a extraordinairement bien réussi, et que, pour autant qu'elle est probante, elle est favorable à un haut degré à votre opinion de l'applicabilité de la langue internationale. »

« (*Signé*) TH. GOMPERZ. »

On doit remarquer que l'expérience n'a pas été faite dans les circonstances les plus favorables : le premier traducteur est philosophe, mais non Allemand; le second est de langue allemande, mais non philosophe (physicien). Enfin le sens de certains mots techniques n'a pas encore été suffisamment fixé, soit par les dictionnaires de la L. I., soit par l'usage. Et l'original abondait en expressions très littéraires et peu communes, comme : « anmasslicher Querkopf oder Besserwisser », « arbeitsscheuen Tagdiebes », qui sont presque des idiotismes intraduisibles. Il serait intéressant de faire une expérience analogue avec une traduction en langue nationale (par exemple avec la traduction des *Penseurs grecs* par M. Aug. Reymond) : il est probable que les divergences seraient bien plus nombreuses et plus importantes. Quoi qu'il en soit, avec les petites fautes qui en attestent la sincérité, l'expérience est entièrement favorable à la langue internationale. Nous remercions M. Gomperz d'avoir bien voulu nous permettre de publier son témoignage; et nous espérons qu'on ne contestera plus désormais la possibilité d'exprimer ou de traduire avec exactitude, dans une langue internationale, les pensées les plus hautes de la littérature et de la philosophie.

L. COUTURAT.

P.-S. Pour éviter toute fausse interprétation, nous tenons à spécifier que ce succès a été obtenu uniquement par la langue internationale de la Délégation, élaborée par un Comité international de savants et de linguistes très compétents.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ

D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

(*Suite* [1].)

En matière d'éducation, comme en toute matière pratique, nul n'a le droit de détruire sans reconstruire. Pour être valable, toute critique doit être corrélative à des affirmations.

Notre examen critique des doctrines éducatives a donné les résultats suivants :

Les doctrines morales laïques, telles que l'esprit s'en dégage de l'analyse des programmes et de leurs commentaires officiels, des manuels qui les exposent, des études philosophiques qui tendent à les préciser, à les approfondir, à les modifier, ces doctrines manquent d'efficacité éducative. Elles se bornent à énoncer des règles objectives et à chercher à justifier ces règles soit par une dialectique rationnelle, soit par une analyse objective des conditions de la vie sociale. Or il ressort de toutes nos analyses que l'efficacité doctrinale n'est obtenue que par l'action motrice d'un système d'idées atteignant la source de l'activité spontanée, captant les tendances universelles et les canalisant vers les déterminations particulières de l'activité morale. Cette condition, aucune des formes doctrinales actuellement utilisées par notre enseignement moral laïque ne la remplit. Seule la forme kantienne offre un système organique d'idéation, mais un système de formules, sans rapport à la réalité psychique, à moins qu'au

1. Voir *Revue de Métaphysique et de morale*, mai-juillet 1908, janv. 1909.

travers de leur apparence logique ne rayonne la puissance efficace de l'idéal chrétien. Ne répondant pas aux conditions psychologiques de l'organisation de la conscience morale, notre morale laïque ne remplit pas la fonction des doctrines traditionnelles auxquelles nous la voulons substituer.

Au contraire les doctrines traditionnelles d'éducation satisfont par la qualité motrice et l'arrangement systématique de leurs éléments idéaux à ces conditions psychologiques. Mais elles ne satisfont plus à une autre condition essentielle d'efficacité : les déterminations idéales sur lesquelles elles reposent ne possèdent plus la forte réalité que confère aux idées la pleine adhésion de l'esprit. Elles ne sont plus en accord avec le développement de la connaissance objective de la nature. Le progrès scientifique non seulement a détruit telles ou telles affirmations de religion positive, mais encore a produit et généralise sans cesse un état d'esprit qui ne laisse aux dogmes historiques ou métaphysiques des religions, si réduits qu'on les suppose, qu'une valeur hypothétique ou symbolique, et de ce fait diminue irrémédiablement leur valeur pratique.

La conclusion qui s'impose, c'est que notre doctrine laïque d'éducation doit subir une refonte complète, refonte dont notre critique comparative nous fournit une méthode. Le point de départ négligé, auquel il faut revenir, c'est l'organicisme traditionnel, forme doctrinale réelle, adaptée à sa fonction pratique, donnée positive sur laquelle le moraliste doit nécessairement travailler : il faut en conserver tout ce qui est fonction normale de notre nature psychique, y apporter toutes les modifications requises par le développement des connaissances positives.

*
* *

Dans le problème de la l'efficacité doctrinale, envisagé de ce point de vue, la question qui se pose la première et domine tout le reste est celle qui concerne la base même de l'organicisme religieux : Dieu. C'est justement la question que notre morale laïque s'est fait un devoir de négliger comme épineuse et vaine. Nous voyons au contraire qu'il est indispensable de l'aborder de front et de se décider en face d'elle, hors de tout préjugé intellectuel.

Pour nous mieux préparer à conserver en face de la question l'attitude difficile, mais nécessaire, de l'impartialité philosophique, il ne sera pas inutile de faire précéder l'examen du fond de quelques observations préjudicielles.

Tout d'abord, au point où nous sommes arrivés, il faut reconnaître intenable la position adoptée par nos programmes de morale, qui conservent une place à l'idée de Dieu, mais ne lui attribuent qu'une valeur illusoire. Si la notion du divin a une valeur pratique, elle commande tout le système des idées, et sa place est la première; sinon elle doit être radicalement écartée comme vaine de notre idéation morale. En faire une idée de luxe, un ornement au faîte, c'est créer l'équivoque, jeter le trouble dans l'esprit du disciple par la timidité d'une affirmation aussi grave, qu'on n'ose pas omettre, dont on n'ose pas tirer les conséquences. Le temps est passé où des ménagements politiques purent être de saison : aujourd'hui l'intérêt unique est celui de la valeur pratique de la doctrine morale; nous n'avons pas le droit de nous dérober.

Je voudrais faire constater en second lieu que si dans l'ensemble de notre morale laïque l'idée de Dieu n'est pas mise à sa place normale, elle n'en occupe pas moins *réellement* une place dont je voudrais mesurer l'importance.

Non seulement l'idée de Dieu est inscrite aux programmes, mais elle a un rôle organique dans la morale à forme kantienne, qui peut-être ne prévaudra plus demain, mais qui prévaut encore aujourd'hui dans notre enseignement primaire[1]. Sans doute en pratique les instituteurs ont tôt compris l'inutilité et le danger pour eux d'aborder, conformément aux programmes, une théodicée aussi subtile, aussi diplomatique; et leur abstention a été encouragée en haut lieu. Mais en revanche on a tâché de concentrer dans la notion abstraite du devoir, auguste et mystérieuse, toute la finalité religieuse du christianisme kantien. « Ils ne peuvent pas arriver à comprendre, » me disait une institutrice en butte à des tracasseries paysannes, « qu'ils prononcent *Dieu*, et nous *Devoir*, et qu'au fond c'est la même chose ! » Ce mot me paraît exprimer assez bien l'esprit de notre kantisme scolaire.

Remontons maintenant à la source de cette religiosité sans Dieu.

1. « Le rationalisme kantien triomphe à l'École. Il faut s'en réjouir... » (Édouard Petit, *La Vie scolaire*, p. 384.)

Le plus authentique inspirateur de notre morale scolaire, à l'origine, c'est Félix Pécaut, dont l'action fut si puissante et si belle, comme inspecteur général et comme directeur effectif de Fontenay, fonction dont l'investit le fondateur de l'École laïque, Jules Ferry, sur la présentation de cet autre grand ouvrier de notre œuvre scolaire, M. Ferdinand Buisson.

L'enseignement moral de Pécaut eut pour centre réel la notion et le sentiment du divin. « L'École ne se frappe-t-elle pas de stérilité quant à l'action morale, en supprimant l'enseignement religieux?... L'absence de l'inspiration religieuse constitue un grave déficit de notre budget moral.... Il faut souhaiter une instruction religieuse, véritablement religieuse, allant au vif de l'âme, rattachant l'âme de l'enfant au principe infini des choses, lui révélant par là même sa grandeur et son immortalité avec sa parenté divine....[1] » Tout l'effort des instructions matinales par lesquelles Pécaut donnait à Fontenay sa direction morale, va dans le sens que les lignes précédentes définissent; elles entraînent l'esprit des futures éducatrices de la surface des faits, des événements, des opinions, à la signification qu'ils prennent du point de vue religieux, c'est-à-dire du point de vue central du rapport de l'âme individuelle à l'existence universelle et parfaite. C'est une constatation que fait M. Compayré, quand il écrit dans sa pénétrante étude sur l'œuvre pédagogique de Pécaut : « On ne saurait trop le répéter : si l'on rêve une morale exclusivement scientifique, fondée sur des principes positifs et simplement humains, en rayant du programme de l'éducation les devoirs envers Dieu, comme on le demande aujourd'hui, ce n'est pas à Fontenay qu'il faut aller la chercher. L'essai n'y en a pas été fait, et le problème reste intact, livré aux expériences de l'avenir[2]. »

Cependant, malgré la puissance incomparable de son action personnelle, Pécaut n'a pas été suivi dans ce qui fut l'essentiel de sa conception de l'enseignement moral, dans son affirmation de l'indestructibilité de la religion sous les formes qui passent. « Ce n'est plus là le langage à la mode, — reconnaît M. Compayré. N'apparaît-il pas déjà que quelques-uns même des meilleurs amis de Pécaut soient tentés, quand ils parlent de lui, de jeter un voile sur les effusions de

1. Cité par Compayré, *Félix Pécaut*, p. 86. Cf. *L'Éducation publique et la Vie nationale*, p. 72, 84-85.
2. Compayré, *Félix Pécaut*, p. 86.

sa religiosité; comme s'ils voulaient dérober aux regards ce qu'il y avait de vraie piété chez ce rationaliste, et d'inspiration chrétienne chez ce stoïcien[1]? »

Quelle est la cause de cette relative stérilité d'une œuvre qui fut par ses effets directs si belle et si féconde? Pécaut a voulu que l'idée religieuse « fût l'âme même de l'enseignement de la morale » mais il n'a pas apporté le renouvellement doctrinal qui eût permis à l'idée religieuse d'appartenir à l'école laïque. En lui-même les idées religieuses qui avaient présidé à l'organisation de son être moral, si atteintes qu'elles fussent, à la surface de son esprit, par sa lucidité critique, continuaient d'agir dans la profondeur, de présider à sa vision de tous les faits de la vie physique et sociale. Il a borné son rôle à communiquer directement le trésor de son inspiration morale, sans proposer aucun équivalent réel au système idéal qui avait servi à sa propre formation. De celles qui l'écoutèrent plusieurs ont entendu les signes cachés, beaucoup ont bénéficié de la contagion sentimentale. Mais loin de la source d'inspiration, quand il a fallu à des esprits moins prêts, avec des moyens inférieurs, transmettre la spiritualité reçue, alors se fit sentir le défaut d'une charpente idéale, visible, résistante, indépendante d'un état d'inspiration où peu et rarement atteignent sans appui. — Peut-être a-t-on cru suivre Pécaut en affectant le dédain des doctrines, en affirmant que la vraie puissance efficace est dans l'inspiration personnelle de l'éducateur, sans apercevoir que la force cachée de l'action de l'admirable maître résidait dans un centre idéal qu'il ne pouvait pas, qu'il ne voulait pas transmettre.

Il faut le reconnaître, la rénovation sociologique de la morale laïque paraît désavouer toute inspiration religieuse, exclure toute notion du divin. Ses promoteurs affirment leur volonté de s'en tenir à un point de vue strictement humain et objectif. — Cependant on a pu discerner, dans notre analyse du fondement pratique des devoirs sociaux, comment, sous la pression du besoin d'efficacité, la morale sociale tend, dans l'application pédagogique, à mettre en jeu, sous des formes qui nous ont paru imparfaites, les idées de finalité, de prédestination humaine, d'idéal de fraternité; en sorte que, malgré l'opposition intransigeante de son principe au système religieux, elle me paraît apte à fournir des éléments précieux pour la reconsti-

1. Compayré, *Félix Pécaut*, p. 103.

tution laïque d'un système d'idéation morale ayant à sa base une notion renouvelée du divin [1].

Si maintenant des travaux relatifs à l'enseignement moral nous passons aux travaux purement scientifiques, il apparaît clairement que la question du divin est loin d'avoir cessé de retenir l'attention des philosophes. Plus ou moins recouvertes ou tirées au jour par les fluctuations de la mode, les études de métaphysique ont poursuivi avec continuité la permanente revision de problèmes posés de façon permanente à la conscience de l'humanité. Ce travail est puissamment aidé par les progrès récents de la critique des sciences et par ceux de la psychologie, en particulier par le développement de la psychologie des phénomènes religieux.

Après les travaux de Myers, de Leuba, de William James, et ceux de leurs émules français, le problème du divin, posé en termes nouveaux, appartient désormais à la critique positive. Voici comment M. Boutroux, à la fin d'un lumineux exposé des traits essentiels de la pensée mystique, formule la question fondamentale de la vie religieuse : « En premier lieu, y a-t-il pour nous, comme êtres conscients, outre la vie individuelle, une vie universelle possible, et en quelque mesure déjà réelle? Notre conscience réfléchie et distincte, selon laquelle nous sommes extérieurs les uns aux autres, est-elle une réalité absolue, ou un simple phénomène sous lequel se cache la pénétration universelle des âmes dans un principe unique? En second lieu, s'il y a ainsi pour nous deux existences, l'une développée et immédiatement visible, l'existence individuelle, l'autre encore presque inconsciente, mais supérieure, l'existence universelle, quel est le rapport de ces deux existences, et quelle méthode devons-nous suivre pour amener la seconde à la pleine réalité? »

La question ici posée dans toute son ampleur philosophique correspond assez exactement à celle que, dirigés par une préoccupation toute pratique, nous avons trouvée au bout de notre analyse des con-

1. Cette remarque ne concerne que les applications pédagogiques. Elle serait tout à fait insuffisante pour marquer le caractère religieux de la morale de M. Durkheim dont le but visible est de transporter de Dieu à la société les caractères essentiels qui déterminent la forme du rapport de l'homme à Dieu : autorité morale supérieure, caractère sacré. « Entre Dieu et la société il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement ». (Durkheim, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 129.)

ditions de l'éducation morale. Envisagée de ce point de vue pratique, elle exige une solution, à la recherche de laquelle sera consacrée la fin de cette étude. Sans illusions quant aux difficultés réelles de la tâche, je pense du moins qu'après les indications qui précèdent, un effort justifié est assuré de ne pas se heurter à un préjugé défavorable.

I

La première question à examiner est celle-ci : la notion de Dieu, base de l'organisation religieuse de la vie morale, a-t-elle une valeur pratique absolue? En d'autres termes, le rapport de l'esprit individuel au divin, établi de diverses façons par les religions, répond-il, quant à sa forme essentielle, à des conditions psychologiques constantes?

Le terrain a été largement déblayé par les études de psychologie religieuse mentionnées plus haut. Nous utiliserons tout particulièrement ici les travaux de W. James, à cause de l'avantage qu'offre pour notre objet le point de vue de l'auteur, qui ne se limite pas à la pure analyse psychologique de la religiosité, mais présente des conclusions critiques sur la valeur même de l'expérience religieuse. Mais il est nécessaire d'établir nettement une fois pour toutes la différence entre le point de vue de la psychologie des états religieux et celui de notre recherche actuelle. C'est le droit absolu des psychologues de limiter leur investigation aux purs phénomènes religieux, sans préjuger la question de savoir si ce sont des états constants de la vie de l'âme; c'est leur droit absolu de tirer de leurs analyses des conclusions pratiques valables pour les âmes pieuses, sans prétendre les imposer à ceux qui ne disposent pas des mêmes expériences spirituelles. Mais pour nous, ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les faits religieux en eux-mêmes, mais en tant qu'ils peuvent être des éléments constants, constitutifs de la vie morale. Des phénomènes, si remarquables soient-ils par leur intensité et leur valeur pratique (ainsi les phénomènes de présence ou de brusque conversion), s'ils font défaut dans certains types éminents d'organisation morale, par exemple dans la vie morale d'un Marc-Aurèle, d'un Épictète, d'un Spinoza, et dans la plupart des types moraux moyens d'une société donnée, demeurent en dehors de notre cercle d'intérêt [1]. L'expérience

1. Tels états forts de la vie religieuse peuvent être considérés comme de

de Dieu, en tant qu'elle est étrangère à la conscience commune et à nombre de consciences d'élite, n'a pour nous de valeur que par son rapport analogique à des équivalents normaux; en général les résultats de la psychologie des états religieux et les conclusions pragmatiques de valeur qui s'y rapportent ne sont pour notre objet que des éléments précieux d'information.

James nous fournit des indications fortement justifiées et de grand intérêt sur les conditions psychologiques auxquelles est liée l'expérience du divin. « Dans la vie religieuse », écrit-il, « plus encore que dans la vie morale, le bonheur et la souffrance semblent être deux pôles autour desquels gravite tout le reste [1]. » C'est par un naturel épanouissement vers le bonheur chez les optimistes, c'est par un sentiment profond de l'inanité ou de la cruauté de la vie chez les pessimistes, que la vie religieuse se manifeste. Chez les premiers elle est une transfiguration heureuse de l'expérience commune, chez les seconds, le refuge où on échappe à la douleur. En somme le rapport de l'homme à Dieu est un phénomène de *délivrance*, que la délivrance soit simplement, comme c'est le cas des optimistes, l'évanouissement de la fausse apparence du mal, ou qu'elle soit, comme dans le cas plus général des pessimistes, l'effet d'une tragique évasion hors du fatum de la vie naturelle. « Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des réalités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une conversion [2]. » Telle est la définition psychologique fournie par James de ce terme qui, du point de vue de la pratique religieuse commune s'applique à la reconnaissance de la vérité de la foi, à l'adhésion à Dieu sous l'action de la grâce.

Le besoin de délivrance, que nous trouvons à la base de l'expérience religieuse, est-il un fait constant de la vie de l'âme, ou seulement corrélatif à des déterminations religieuses particulières?

Le mal que nient les optimistes, dont s'évadent les pessimistes, peut être envisagé sous trois formes principales. — L'une de ces formes, c'est le pressentiment et l'horreur de la mort, source nor-

haute valeur en eux-mêmes et en même temps comme inférieurs à l'égard de la finalité morale envisagée en général : ainsi la sainteté d'une Marie Alacoque, ou la grâce opérant dans le matelot Robert Lyde. (James, *L'Expérience religieuse*, p. 393, note 1.)

1. *L'expérience religieuse*, p. 67.
2. *Ibid.*, p. 160.

male de désespoir, qui s'écoule par toutes les manifestations de la sensibilité humaine, et paraît devenir plus abondante à mesure que s'accroissent les puissances intellectuelles de l'humanité. Je ne pense pas qu'on puisse faire difficulté d'accorder, que l'horreur de la mort est un fait psychologique constant de la nature de l'homme conscient de son destin, et de sensibilité affinée [1]. Une seconde forme du mal, c'est l'expérience de la concurrence vitale : le sentiment d'insécurité, l'inquiétude, qui accompagne normalement cette expérience, fait place à une véritable angoisse, lorsque l'affinement de la sensibilité a développé à la fois la crainte de la souffrance et le désir des rapports de fraternité. Une troisième forme du mal, c'est le sentiment de la désharmonie des forces qui agissent en nous, du désaccord entre nos aspirations et nos facultés de réalisation, entre notre prétention à l'autonomie et la détermination de notre nature individuelle, sur laquelle, plus nous devenons conscients, plus clairement nous formulons un jugement de valeur donnant la juste mesure de notre impuissance morale.

Il serait aisé de montrer que ces trois formes du mal correspondent aux aspects essentiels du dégoût de la vie, qui précède les crises de conversion. Peut-être aussi les pourrait-on à bon droit rapprocher des préoccupations douloureuses, idées fixes, phobies, persécutions, scrupules, qui caractérisent les maladies psychiques. Cependant ce sont des états normaux par rapport à la nature présente de l'humanité civilisée. Loin de dépendre de telles ou telles déterminations idéales des religions positives, ils en conditionnent l'économie générale. Ils ne sont point maladifs : si l'angoisse des psychasthéniques favorise parfois l'éclosion des états mystiques, c'est qu'elle est une excessive manifestation de sentiments dont les causes sont d'ailleurs parfaitement réelles et constantes.

Ces sentiments normaux ont un rôle considérable dans le jeu des représentations motrices. De façon ou d'autre il faut que notre conduite s'oriente à l'égard du pressentiment de la mort. L'oubli pur et simple n'est qu'un état provisoire, correspondant à une relative inconscience. La pensée de la mort a une action soit de dépression

1. Les très curieuses *Études sur la Nature humaine*, de Metchnikoff (Paris, Masson, 1902) fournissent un témoignage, qu'on ne saurait soupçonner d'être inspiré par des préoccupations religieuses, de la réalité et de l'importance générale de ce mal, que l'auteur considère comme l'effet d'une désharmonie de l'instinct de la conservation. (*Études sur la Nature humaine*, chap. VI.)

générale, soit, dans certaines conditions d'organisation de la vie intérieure, d'exaltation de l'activité altruiste, sociale, intellectuelle. Le sentiment de la lutte universelle agglomère des idées motrices soit de crainte, de hérissement défensif, de prudence avisée, de férocité agressive, soit de générosité et de volontaire sacrifice [1]. Le sentiment de notre détermination organique donne naissance soit à une idéation tendant à l'excuse, à la légitimation de tous nos actes, au rétrécissement de nos aspirations et de nos désirs, soit à une idéation tendant à l'établissement de notre domination sur nous-mêmes et à l'interprétation de notre activité bornée et imparfaite par rapport à une finalité universelle. En quelque sens qu'elle se détermine, l'activité dérivée de ces sentiments douloureux normaux est centrale dans l'ensemble de la vie pratique : notre vitalité générale, notre vigueur morale, notre aptitude sociale en sont profondément influencées.

Examinons maintenant le rapport de ces conditions normales, fondamentales de la vie de l'âme à l'expérience religieuse du divin : nous verrons que cette expérience contient précisément ce qui est requis pour déterminer, à l'égard de ces conditions, l'activité pratique dans le sens de la confiance, de la force morale, de la socialité.

Le mal, sous son triple aspect, c'est toujours notre relativité, notre imperfection, notre faiblesse ; le remède capable de le vaincre, n'est-ce pas notre participation réelle d'une forme supérieure de l'être, notre union à une finalité supérieure en qui s'accomplirait le vœu de notre finalité individuelle? Or tel est exactement le secours que la foi au divin offre à l'âme souffrante. Le sentiment du divin, réduit par James à son expression la plus simple, c'est le sentiment qu'a l'individu que son moi, en sa partie supérieure, « fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature : quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide [2] ». Plus clairement encore que dans cette interprétation minima de l'expérience religieuse, le mode et la puissance de l'action libératrice du sentiment de Dieu apparaît dans la plénitude de l'expérience mystique. Leuba remarque que toutes les phases de la vie mystique contribuent à cette même fin de fortifier les tendances divines aux dépens des autres, ou en d'autres termes d'*universaliser*

1. Ce sentiment est le ressort principal de l'idéal socialiste, qui ouvre l'espoir d'un ordre social excluant la concurrence entre les hommes.
2. *L'Expérience religieuse*, p. 424.

l'action[1] : aux tendances individuelles substituer en soi la volonté de l'être infini et parfait, toucher réellement cet être et s'unir à lui comme le fer rougi s'unit au feu, voilà le but suprême de l'effort mystique. Ce but atteint, le mal qui tient de l'imperfection naturelle s'évanouit, l'angoisse est remplacée par la parfaite quiétude. La mort n'est plus redoutable pour l'âme qui s'oublie dans l'amour de l'être éternel. La vision de la concurrence universelle perd le pouvoir de produire alarmes et découragement, d'éveiller des appétits égoïstes contradictoires aux désirs de fraternité, puisque la distinction des êtres est pratiquement abolie, seul perçu leur commun rapport de dépendance à l'égard de l'être parfait, d'union à la finalité universelle. Le sentiment d'impuissance est supprimé, puisque dans l'union mystique l'âme ne fait plus qu'un avec l'être dont la puissance agit en elle, puisque la volonté, délivrée de l'obsession des fins purement individuelles, qui ne sauraient être atteintes, retrouve la pleine possession d'elle-même dans l'accomplissement des devoirs moraux[2].

Dans son expression théologique enfin, comme dans son expression mystique, le rapport de l'homme à Dieu satisfait au besoin de délivrance : les dogmes de la vie éternelle, de la fraternité des hommes en Dieu, de la grâce, répondent respectivement à chacune des trois formes du mal naturel.

Ce qui, à l'inverse, nous a paru faire défaut dans nos doctrines laïques d'enseignement moral, et tout particulièrement dans celles qui rompent le plus réellement avec la tradition théologique, c'est précisément l'équivalent de cette opération laborieuse et nécessaire, qui a pour levier le sentiment du divin, et qui consiste à détacher la volonté des intérêts étroitement individuels, et à lui proposer hors des limites individuelles un objet universel, qui réalise à

1. « *Il faut renoncer à la volonté égoïste et prendre la volonté divine pour la sienne*, voilà le thème qui revient sans cesse dans les sermons de Tauler.... Passer de la volonté propre à la volonté divine signifie passer de la volonté particulière à la vie collective.... Agir, non pas comme individu, mais comme représentant de l'humanité tout entière, voilà leur précepte. Le mystique tend donc à la décentralisation, à la désindividualisation et par là à l'universalisation de l'action. » (Leuba, Tendances fondamentales des mystiques chrétiens, *Revue philosophique*, 1902, p. 29.) — Cf. *infrà*, p. 307, la claire expression fournie par M. Boutroux de l'essence de la pensée mystique.

2. Il n'est plus nécessaire, après les études et les témoignages concordants de Leuba, de James, de Boutroux, d'Hébert, de Murisier, de Montmorand, d'insister sur la force d'action morale que la plupart des mystiques puisent dans les états d'union qu'ils recherchent comme un but suprême.

la fois la consolation nécessaire de la mortalité, de la rivalité, de l'imperfection conçues, et l'édification nécessaire des fondements de la vie morale. J'avoue d'ailleurs ne pas concevoir comment des effets équivalents pourraient être obtenus autrement que par l'union réelle de l'être douloureusement conscient de sa relativité et de sa faiblesse à une forme supérieure de l'être pour laquelle les mêmes causes de dépression n'existent plus.

Je suis ainsi amené à conclure en accordant à la notion et au sentiment du divin une valeur pratique *absolue*, j'entends une valeur qui n'est pas relative à telles dispositions particulières de certaines âmes, ni à l'existence positive de telles formes de société religieuse, mais qui tient au rapport pratiquement nécessaire de cette notion et de ce sentiment à des conditions psychologiques constantes dans notre humanité civilisée, et de grande importance dans l'ensemble de la vie morale.

Suit-il de là que nous devions, que nous puissions adhérer utilitairement à un *credo* théologique, ou du moins jeter à la base de notre édifice moral des matériaux arrachés à des formes religieuses traditionnelles ou fournis par des expériences mystiques qui nous sont étrangères? Non. Un tel agnosticisme résigné est à la rigueur possible dans l'économie d'une morale timidement kantienne, qui entr'ouvre dans un coin de l'école une lucarne vers le ciel. Mais dès qu'il s'agit non d'une échappée sur l'infini, mais d'un rapport d'où dépend la vie morale entière, un tel pragmatisme me paraît non seulement antipathique au goût français de netteté et d'harmonie mentale, mais inférieur à sa propre tâche : car l'efficacité forte n'appartient qu'aux idées conçues et acceptées dans toute leur plénitude. Pour que le divin puisse devenir l'assise de la vie morale d'esprits vraiment affranchis de la suggestion d'autorité, il faut obtenir telle détermination du divin qui non seulement ne soit contredite par aucune certitude objective, mais encore dont l'harmonie tant avec l'expérience personnelle qu'avec la connaissance objective de la nature soit essentielle, sensible et susceptible d'être précisée par tout développement de cette connaissance et de cette expérience. Et c'est pourquoi, je pense, les études de psychologie religieuse, qui ont éveillé en France un intérêt très vif, n'ont encore conduit ceux de nos philosophes qui s'y sont adonnés, qu'à des conclusions critiques sans rapport immédiat à nos préoccupations pratiques de morale. C'est aussi faute d'une radicale transposition

des bases de leur inspiration religieuse, que des hommes tels que Félix Pécaut ont tenté de communiquer à leurs disciples leur sentimentalité morale, sans les inviter à utiliser le support idéal dont ils s'étaient eux-mêmes servis, puis détachés. Je crois profondément qu'une telle transposition est le problème fondamental qui se pose aujourd'hui aux éducateurs de la France laïque, problème qui ne peut demeurer sans une solution au moins provisoire. Je prie qu'on m'excuse d'oser maintenant m'essayer à tracer une ébauche de cette transposition que donnera adéquate, à la faveur du temps, la suite naturelle des efforts collectifs de la pensée et de la vie.

II

Je choisis comme se prêtant commodément au travail de transposition la détermination du divin tirée par James de l'étude des âmes religieuses et parfaitement amenuisée au tranchant subtil de sa critique.

Selon James le contenu de toute expérience religieuse se réduit à ces termes : « *Le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance*[1] ». Et cette assertion religieuse est éclairée et fortifiée par cette hypothèse psychologique : « Quel qu'il puisse être au delà des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, en deçà de ces limites, de la vie subconsciente[2] ». Dès qu'on dépasse cette commune assertion pour tenter de savoir « dans quelles mystérieuses réalités va se perdre notre conscience subliminale », on sort du domaine de l'expérience religieuse unanime, pour arriver aux *surcroyances* individuelles, respectables, certes, et pratiquement très importantes, mais gagnant à rester affaire de sentiment individuel. Toutefois l'exposé même que fait James de sa propre surcroyance[3] nous laisse apercevoir en quel sens doit s'interpréter sa notion minima du divin : elle se réfère à la notion du subliminal telle que Myers l'a déterminée, c'est-à dire à la notion d'un univers spirituel hétérogène à l'univers objectif sur lequel il agit à la manière d'une cause transcendante. Or la notion du subliminal ainsi déter-

1. *L'Expérience religieuse*, p. 428.
2. *Id.*, p. 427.
3. Voir *Id.*, p. 429 et suiv.

minée prend sa couleur d'une certaine conception de la vie intérieure et universelle, qui est la conception chrétienne. Pour qui se place au point de vue non plus de l'expérience religieuse chrétienne, mais de l'expérience la plus universelle de la vie intérieure, la formule minima de James contient déjà un excès de détermination, puisqu'elle suppose de l'individu avec un Moi plus grand un rapport personnel absolument hétérogène à ceux que nous soutenons avec l'univers objectif. Et en même temps cette formule présente un certain défaut de détermination, puisqu'elle ne fournit aucun principe de liaison du sens du divin aux diverses modalités de notre action dans le monde des phénomènes, à l'accomplissement de nos devoirs moraux. L'aide personnelle, la suggestion de confiance, l'influx de force, la protection efficace, ce n'est pas assez pour répondre à nos besoins moraux, qui n'ont que faire de la grâce qui permit au matelot Robert Lyde de massacrer l'équipage du navire sur lequel il était retenu prisonnier.

Nous possédons maintenant les conditions de notre transposition : 1. Il convient d'abord de remplacer la communication de l'âme à un être transcendant par sa communication à une réalité qui ne fait qu'un avec la nature objective sans être d'ailleurs limitée à l'objet plus ou moins fragmentaire, figé et déformé que définit notre faculté de connaître. Notre être individuel, loin d'être, comme une apparence grossière nous invite à le croire, isolé, limité par rapport à toute autre réalité, ne fait réellement qu'un avec tout ce qui est. Toute connaissance est communion, tout contact pénétration; connaissance, contact, action réciproque ne sont que des manifestations de l'homogénéité et de l'unité réelle de la nature avec l'âme qui la pense. — 2. Ce sens de l'homogénéité et de l'unité de l'être doit envelopper celui d'une spiritualité fondamentale, c'est-à-dire d'une aspiration unanime vers des fins : la finalité du moi conscient ne fait qu'un avec une finalité universelle. — 3. Au double sentiment de l'unité de l'être et de la communauté des fins il faut, pour transposer valablement l'expérience proprement religieuse, ajouter un élément encore : un optimisme universel, c'est-à-dire la foi à la puissance de l'être, à la victoire certaine de ses aspirations [1].

1. « Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous ses degrés, consiste dans l'amour de la vie. » (Leuba, *The content of religious consciousness*, in *the Monist*, cité par W. James, *L'Exp. rel.*, p. 423.)

Certes il est permis d'admettre que nous participions de l'être au delà des limites présentes de notre expérience intime et objective, au delà même de toute expérience possible : mais quelle que soit d'ailleurs la détermination que nous nous plaisions à donner à la source invisible et commune de toute réalité pensable, l'important c'est qu'à travers toutes les formes qui en émanent nous saisissions sa vivante unité, et que nous nous abandonnions à sa finalité sensible ou cachée en toute ferveur de confiance.

Sentiment de l'unité réelle de l'être, sentiment de la communauté réelle des fins, foi à leur réalisation certaine : telle est en résumé la transposition naturaliste que je propose de la formule de W. James, et qui me paraît à la fois s'accorder aux conditions normales de toute expérience, et fournir un équivalent pratique à l'expérience chrétienne du divin.

Attachons-nous d'abord à établir l'accord de notre notion du divin avec les expériences normales de la vie pratique. Jusqu'ici nous avons suivi une méthode purement critique : l'analyse du fait concret de l'éducation religieuse et du sentiment du divin, qui en est le centre, nous a fourni une notion simplifiée du rapport de l'âme à Dieu, rapport dont nous avons cherché *a priori* une transposition excluant la transcendance et réunissant les deux termes Dieu et Nature. Mais cette marche éristique n'est pas celle que doit suivre effectivement l'esprit pour entrer en possession de ses principes d'action. A la notion du divin à laquelle elle nous conduit nous n'avons le droit d'attribuer une réelle valeur pratique, qu'autant qu'elle est susceptible d'apparaître comme une production normale de la vie de l'esprit. C'est par le chemin de l'expérience directe que nous devons être guidés vers la source de notre foi.

Par le chemin de l'expérience directe, non par celui de la métaphysique. Que les principes premiers d'une doctrine pratique soient réellement obtenus en résultat des travaux des métaphysiciens, c'est une fausse apparence qu'il importe de dissiper, parce qu'elle est de nature à jeter injustement le discrédit sur l'idée de chercher un fondement idéal à la conduite. L'œuvre de la métaphysique n'est pas d'invention, mais de justification et d'interprétation : l'expérience intime des besoins essentiels et des croyances nécessaires est un point de départ pour la réflexion métaphysique, au même titre que les données scientifiques ; et les affirmations qu'elle retrouve au

creuset, élaborées par son effort, sont celles que d'abord l'expérience y avait mises. Travail de réflexion sur des données d'expérience, non indispensable, quoique de haut intérêt et fructueux pour les rares esprits capables et désireux de mettre dans leur vie intérieure le plus possible d'ordre et de lumière : telle nous apparaît la métaphysique dans l'œuvre de ses plus éminents représentants. Mais hors des voies ardues des métaphysiciens nous sommes conduits au sens de l'unité de l'être et de la communauté des fins, à l'amour pleinement optimiste de la finalité universelle, par un flot continu de tendances, d'émotions, de connaissances, qu'il suffit de dégager, de soutenir, de coordonner pour délivrer leur puissance active. En faire un recensement exact est l'œuvre d'une psychologie de l'action dont il n'existe encore que des éléments épars. Je donnerai simplement ici de brèves indications sur quelques-unes des plus significatives de ces formes de la vie de l'âme, en envisageant successivement, pour mettre un peu d'ordre dans l'exposé, celles où domine l'élément actif, puis celles où dominent les éléments émotionnels et cognitifs.

Les tendances les plus constantes, sources d'énergie cachées dans les profondeurs de l'âme, manifestent à la conscience qui parvient jusqu'à elles un caractère d'universalité singulièrement propre à détruire l'illusion de la limitation individuelle, à déceler l'unité réelle de l'action et de ses fins. — L'*amour de la vie*, cette primitive tendance à laquelle Leuba croit pouvoir réduire l'essence de l'activité mystique, est une détermination fondamentale de notre vie psychique, détermination qui apparaît en divers cas à notre conscience réfléchie où elle se révèle curieusement distincte et parfois antagoniste de notre sensibilité superficielle et de notre volonté réfléchie. Le pessimiste *veut vivre* et ne parvient pas à tuer le désir illusionné. L'homme capable, de sang-froid, de commander à ses muscles les mouvements nécessaires pour se jeter à l'eau, n'est plus capable, une fois déclanché le processus émotif où se perd sa volonté réfléchie, de s'opposer à l'instinct de vie qui commande à son tour les mouvements utiles pour le salut. Chez les adolescents l'enthousiasme vital est sans retour sur soi : l'excès, l'imprudence sont des termes qui caractérisent cet héroïsme des désirs et qui expriment son désaccord avec l'intérêt individuel conscient. L'impersonnalité de la tendance est le caractère qui nous permet de comprendre la coexistence de ces deux traits réels, bien qu'en apparence contradictoires : la générosité juvénile et l'égoïsme juvénile;

ce sont deux manifestations du débordement d'une énergie impersonnelle dans un être dont la conscience n'a pas encore fortement établi sa limitation individuelle et son rapport aux autres consciences : l'impersonnalité de l'action rend compte à la fois du défaut de calcul intéressé et du défaut d'égard aux intérêts d'autrui.

L'*instinct de reproduction* n'apporte pas un moindre témoignage de l'ardeur avec laquelle la vie en nous poursuit ses fins, de l'impérieuse exigence de cette finalité qui ne consulte pas les intérêts individuels, nets à la raison vulgaire, et souvent brise les résistances de la raison réfléchie. Cette indépendance à l'égard de la volonté individuelle a constamment frappé l'imagination des hommes; de là le caractère mystérieux, sacré, attribué à l'amour dans les religions et les expressions d'art. Dans l'amour une fenêtre s'ouvre brusquement sur la vie universelle [1].

L'instinct parental la retient ouverte. Il ne faut qu'un peu de contemplation pour qu'il mène celle ou celui qui lui obéit à sentir l'illusion de sa limite individuelle, de sa finalité individuelle, à reconnaître dans sa volonté profonde un courant qui traverse seulement l'apparence périssable de sa personnalité.

Moins immédiatement visibles, moins violentes dans leur causalité motrice, plus délicates à déceler dans l'expérience interne, mais susceptibles cependant de l'être, sont les tendances spontanées qui subordonnent l'être individuel aux divers milieux sociaux. Mais comme il est bien difficile de distinguer dans la socialité l'élément tendanciel de l'élément cognitif, beaucoup plus étendu, qui s'y mêle et le recouvre, mieux vaut réserver, pour l'examiner à part, après les autres, ce mode d'union à la finalité universelle, le plus important de tous, le plus malaisé aussi à concevoir dans sa réalité. J'arrête donc ici ce bref examen des tendances essentielles, en priant de remarquer, que le même caractère d'impersonnalité, que ces tendances vitales, sexuelles, sociales revèlent à l'expérience intime, elles le manifestent de manière frappante à l'expérience objective, à l'investigation scientifique des lois générales de la vie, à l'observation des instincts animaux.

Passons aux éléments cognitifs et émotionnels.

1. Il est très remarquable que l'émotion sexuelle est chez un grand nombre de mystiques à la base du processus de l'extase. La compréhension de l'instinct reproducteur comme tendance vers une fin supra-individuelle ouvre la voie normale (par opposition à la voie mystique) par laquelle la force de la tendance sexuelle peut et doit être captée au profit de la volonté universalisée.

Poussée assez loin, peut-être une analyse des origines de la mentalité enfantine y montrerait-elle le sens de l'un antérieur à celui du distinct, et non encore ébauchée la distinction de l'être et du connaître. En tous cas, à la période où déjà s'exprime l'esprit de l'enfant, il est aisé d'observer en lui un sens réaliste des rapports incomparable au sens que nous en gardons à l'âge adulte, quand l'activité utilitaire de l'esprit a nettement élaboré la distinction *sujet-objet*. A la réalité des sensations répond la puissance de la faculté de sympathie : chez l'enfant l'imitation est toute proche de l'identification. Le jeu qui consiste à s'identifier à des personnalités extérieures, animal ou homme, est un des plus spontanés et des plus constants des jeux de l'enfance : chez certains enfants il atteint une perfection, une puissance de réalité singulière. En dehors du jeu, l'enfant participe de la vie du chien ou du chat qui occupe son attention et excite son émotion. Le petit enfant est longtemps avant de distinguer sa volonté de celle des autres : je crois énoncer un fait d'expérience, en disant que ses alternatives de passivité et d'exigence sont des manifestions diverses du défaut du sens de l'extériorité. — Cette faculté d'union, de sympathie générale accompagnant la perception, persiste encore à l'âge adulte, mais très diminuée par la concentration de l'attention sur les nécessités de la vie quotidienne (intérêts particuliers). Elle a cependant, à la faveur de certaines circonstances, des manifestations caractéristiques. L'une de ces manifestations, très remarquable, est ce que l'on appelle le *sentiment de la nature*, qui fait rarement défaut chez l'homme jeune, et est très susceptible de culture. Il consiste en une émotion liée à une interprétation morale plus ou moins consciente de la perception objective, en une sympathie de finalité commune. Une matinée de printemps, sa fraîcheur, l'action des rayons solaires sur la terre féconde et sur la jeune verdure, l'épanouissement des fleurs, produisent sur toute sensibilité un peu développée une impression qui ne peut se définir que par une transposition des perceptions en sentiments (sentiments sympathiques de vigueur, d'augmentation, d'espoir, de joie de vivre), c'est-à-dire par une communion effective et une affirmation implicite de l'unité de l'être et de l'universalité des fins. Toute émotion puissante, toute décision grave, parfois une simple dépense ou un afflux d'énergie physique, balayant pour un moment du champ de la conscience les intérêts particuliers, les petits soucis qui l'encombrent de leur poussière, réveillent la faculté de

sympathie universelle : *les choses deviennent significatives de leur réalité et de leur finalité*. Réciproquement l'excitation directe de cette sympathie par la promenade dans la campagne solitaire, par le spectacle de la mer, par l'ascension des hauts lieux, par le mouvement des voyages, produit des changements profonds de la vie morale et comme un reclassement des valeurs sous l'influence du sens de la communion universelle. Ce sens de la communion universelle me paraît être un élément très important (sinon constant et constitutif), de ce *sens du réel* dont M. Pierre Janet a si bien marqué l'importance dans la vie de l'esprit, et qu'il place au sommet de sa hiérarchie des phénomènes psychologiques[1]. M. Janet a observé que le sens du réel, habituellement très affaibli chez les psychasthéniques, se réveille dans ce qu'il appelle les accès d'*émotion sublime*[2]. De même chez les mystiques : avant la conversion ou avant le succès de leur effort vers l'union extatique, le monde leur apparaît terne, décoloré, lointain ; l'union à l'être infini marque un prodigieux réveil du sens de la réalité universelle, et s'accompagne des phénomènes de joie, de confiance, de forte sérénité, qui font précisément défaut, en même temps que le sens du réel, et au psychasthénique pendant ses accès, et au mystique avant sa conversion. Le sentiment de la nature est un phénomène normal dans lequel, comme dans l'union mystique, le sens de l'unité universelle est donné comme élément du sens du réel. D'ailleurs l'émotion de la nature est très souvent la condition d'éclosion, parfois une partie constitutive de l'émotion proprement religieuse. Dans les écrits de Tolstoï notamment se manifeste avec netteté cet enchaînement du sens réel de la nature à l'émotion religieuse ; et l'*Expérience religieuse* de James abonde en citations où éclate, en grande variété de formes, cette connexité, depuis les cas où le sens de la nature n'apparaît que comme une simple condition propice à l'apparition du phénomène religieux[3], jusqu'aux cas où l'émotion de la nature devient un véritable substitut de l'émotion religieuse[4]. La haute valeur pratique de l'émotion de la nature n'a pas échappé à la perspicacité de Pécaut : le solstice d'hiver, l'apparition du printemps lui sont des occasions

1. Pierre Janet. *Obsessions et psychasténies*, p. 478 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 283 et suiv.
3. P. 56, exemple emprunté à la collection Starbuck ; p. 58, collection Flournoy ; p. 60, Starbuck.
4. Citations du Journal d'Amiel, des mémoires de Malwida von Meysenbug, de Walt Whitman, de l'Autobiographie de J. Trevor, p. 335 et suiv.

d'éveiller ses disciples au sens religieux de la nature, et il recommande bien aux futures institutrices de ne pas laisser passer, sans en tirer parti pour leur œuvre d'éducation, ces époques de l'année où la nature elle-même communique sa puissance à leur enseignement [1].

La fonction de l'*art* est en relation très étroite avec les expériences précédentes. L'œuvre d'art manifeste et transmet une forte compréhension de la nature, c'est-à-dire une réalisation originale de l'unité de l'être par la réunion à la nature d'un esprit qui en est individuellement séparé. Elle manifeste en même temps l'unité réelle de la nature à travers l'apparence des limitations phénoménales : ainsi dans les arts plastiques est exprimée l'unité dans l'obéissance aux lois statiques (équilibre des volumes), aux lois optiques (rapports des plans, des valeurs lumineuses, des tons), dans la continuité des formes qui s'appellent et s'épousent, dans la correspondance des valeurs expressives. L'œuvre peinte ou modelée d'un artiste n'est ni une reproduction d'une prétendue nature objective, ni une fantaisie d'un prétendu esprit individuel, mais une forme nouvelle de l'être, fruit de l'union d'un esprit et de l'objet qu'il rejoint, une forme qui, différente de l'apparence objective, exprime néanmoins la réalité vivante cachée sous l'apparente multiplicité des formes particulières. Émotion de la conspiration universelle : c'est ainsi que je traduirais, du point de vue de l'expérience sentimentale immédiate, le fameux jugement de finalité sans fin de l'esthétique kantienne. A la vieille question du rapport de l'art à la morale la meilleure réponse me paraît être que l'art, étranger aux déterminations morales particulières, est un excitateur de l'émotion religieuse, j'entends du sens de l'unité et de la finalité universelle.

La simple *curiosité* est une tendance qui mériterait d'être étudiée de près ; il ne me semble pas qu'elle doive donner à l'analyse autre chose que le désir d'établir des rapports de compréhension avec toutes choses. C'est une tendance extrêmement commune, forte et désintéressée, qui se magnifie chez le savant en une passion capable de primer tous les intérêts proprement individuels. Est-il besoin de rappeler comment la connaissance scientifique par le double mou-

1. *Quinze ans d'éducation*, p. 7, 78. — Ici encore la suite naturelle des idées nous conduirait à passer de la compréhension esthétique de la nature envisagée d'ensemble à la compréhension esthétique de la nature humaine, c'est-à-dire à un certain aspect de la socialité comme mode d'universalisation de la pensée et de la volonté. Pour les raisons déjà indiquées nous réservons une fois encore la question. Voir *infrà*, p. 296 et suiv.

vement d'unification progressive des lois générales, et d'appréhension toujours plus subtile de la variété des rapports bouscule les barrières que l'usage quotidien élève entre les individus et entre les diverses formes apparentes de la nature sensible? L'analyse méthodique du témoignage de nos sens dément la raison usuelle et nous entraîne vers une affirmation théorique de l'unité originelle et de la continuité du devenir, qui de beaucoup dépasse en hardiesse les instinctives anticipations sentimentales, que réprime le bon sens vulgaire.

La connaissance réflexive, — la métaphysique, — coordonne les témoignages de la science et de l'expérience intérieure, en interprétant à la lumière du sens direct de la vie les résultats et hypothèses de la science, en analysant les conditions générales de la connaissance, en rétablissant dans l'univers la continuité à laquelle les nécessités de l'analyse positive nous obligent de substituer méthodiquement les valeurs mesurables du successif et du multiple. — A vrai dire, si nos facultés supérieures de connaissance n'étaient pas offusquées soit par la multiplicité peu cohérente présentée à notre conscience personnelle dans son activité vulgaire, soit par le souci dominant de l'utilisation matérielle des résultats scientifiques, la persuasion de l'unité de l'énergie, l'adhésion aux hypothèses de l'évolution cosmique, l'interprétation de ces vues objectives en fonction de l'expérience vitale nous induiraient impérieusement à une foi profonde en l'unité réelle et absolue d'un être qui développe à l'infini des puissances sans limites.

Abordons maintenant la question qu'en raison de son importance même nous avons jusqu'ici réservée, et tâchons de déterminer la place de la socialité parmi les expériences actives, émotionnelles et cognitives qui nous conduisent à la notion pratique du divin.

Il existe assurément chez l'homme un instinct social, c'est-à-dire un ensemble de tendances étrangères à sa volonté réfléchie et à ses déterminations proprement habituelles, tendances par lesquelles l'individu est nativement poussé à vivre socialement et à accomplir certains actes uniquement liés à des intérêts sociaux. Mais ces tendances organiques sont pauvres, si on les compare dynamiquement aux tendances sociales incluses dans l'organisme de tels instincts sociaux; pauvres encore, si on les compare aux autres tendances fondamentales de la nature humaine (instinct d'accroissement, instinct de reproduction). Ceci ne signifie nullement que la socialité humaine soit peu importante ou mal définie, mais seulement que

cette socialité est en très grande partie indépendante des tendances psychiques, en très grande partie constituée par une réflexion de l'esprit sur des conditions sociales dues à des causes multiples dont beaucoup sont étrangères au jeu direct des tendances sociales individuelles. Par là se justifie la méthode des sociologues qui négligent délibérément la causalité des tendances sociales accessibles à l'analyse psychologique, et s'appliquent à la seule investigation des rapports entre les phénomènes purement sociaux, c'est-à-dire extra-psychologiques. En effet si, en droit, on est fondé à admettre que le social a ses conditions dans le psychologique, il serait téméraire, en raison de l'extrême complexité des phénomènes psychologiques mis en jeu, d'établir entre ceux-ci et les faits sociaux des rapports de cause à effet ou même de simple correspondance : une foule d'éléments qui n'ont rien de commun avec des tendances sociales ainsi la contrainte, la recherche de l'intérêt propre, les habitudes issues de la contrainte et de la recherche de l'intérêt, etc.) concourent à la production des faits sociaux, et il serait peut-être vain de tenter d'en faire le recensement et de déterminer leurs parts respectives de causalité.

Ceci posé, nous sommes bien avertis d'avoir à ne pas tirer, par une apparente induction, des faits sociologiquement définis de prétendues données de la nature psychique : les tendances sociales psychiques ne correspondent pas aux faits sociologiquement observés. Parmi ces tendances on peut citer un instinct grégaire manifesté notamment par l'horreur de la solitude, par l'attrait des réunions, par les curieuses modifications des réactions individuelles que révèle la psychologie des foules; une sympathie humaine spontanée, qui explose inopinément en certaines circonstances, telles, par exemple, que l'accident sur la voie publique; une aptitude générale à la discipline; une faculté de participation émotive à un mouvement collectif (ainsi la fièvre de la guerre). Ces tendances, et d'autres du même genre, ont certes une réelle valeur; du point de vue qui nous occupe, une conscience déjà avertie y trouve d'utiles confirmations du caractère illusoire de la limitation individuelle, de l'universalité réelle de notre nature. Mais il faut reconnaître que leurs manifestations sont rares et le plus souvent noyées dans la masse complexe des mobiles de l'activité individuelle, paralysées ou suppléées par l'intervention de l'action sociale réfléchie [1].

1. N'aurait-on pas dans l'observation des désagrégations mentales un moyen d'évaluation du degré de motricité de l'instinct social humain ? Les instincts de

Mais si du point de vue des tendances organiques nous passons à celui des émotions et des idées que fait naître la compréhension de la nature humaine et de la vie sociale, nous nous trouvons en face d'une abondance d'éléments propres à enrichir l'expérience normale du divin. J'en distingue deux formes générales. L'une est un *sens esthétique de l'humanité*, du même ordre que ce que nous appelions plus haut le sentiment de la nature. L'homme est pour l'homme l'objet suprême de la curiosité et de la sympathie esthétique. Il apparaît dans la continuité de la nature à la fois comme la forme de l'être la plus accessible à la pensée et comme la plus hautement représentative de la communion universelle. L'homme pensant, miroir de l'univers, résumé de l'univers, pointe de croissance de l'arbre universel, est par excellence l'objet de la pensée humaine, quand elle cherche à rejoindre dans une méditation désintéressée la réalité universelle de l'être. C'est pourquoi, de la forme nue du corps humain jusqu'aux plus fines nuances de la vie intérieure, toutes les révélations d'humanité ont été l'objet constant de l'étude et de la piété passionnée des artistes. Quand l'œuvre d'un Shakespeare, d'un Racine ou d'un Rembrandt, nous montre, concentrée dans un esprit et reliée au décor de la nature élémentaire, la variété des sexes, des âges, des tempéraments réagissant aux circonstances, des pensées, des volontés et des passions enchevêtrées, elle nous révèle du même coup l'humanité en nous-mêmes et dans l'humanité l'unité de l'univers.

La *vie sociale* offre un moyen non seulement de contemplation de l'unité et de la finalité universelles, mais aussi, et c'est là ce qui fait son éminent intérêt, d'action universelle. — La société se présente à nous sous la forme d'un tout dont nous sommes les parties; d'un tout qui n'est point seulement une collection de parties, mais une réalité supérieure dont nous participons sans la comprendre de façon adéquate; elle exerce sur nous une autorité qui détermine, — que nous en ayons ou non conscience, — les formes où se coule notre action; elle évolue selon une finalité à laquelle nos finalités individuelles se reconnaissent étroitement liées. En un mot la société est une forme réelle de *communion*; or le sens de la communion

conservation, d'accroissement, de reproduction ne manifestent-ils pas leur vigoureuse spontanéité dans la plupart des idées fixes, phobies, manies érotiques? Les facultés d'action sociale ne sont-elles pas au contraire constamment diminuées, dès que s'altère la faculté de synthèse personnelle, l'équilibre de la volonté consciente? — Je m'en tiens à l'interrogation afin de ne pas empiéter par des affirmations incompétentes sur un terrain savamment occupé.

humaine étant incomparablement la forme la plus riche du sens de l'unité de l'être, la société humaine devient pour l'esprit qui la contemple le symbole ou l'approximation la plus suggestive du divin. — Elle est bien davantage encore : dans la société nous ne sommes pas les contemplateurs seulement, mais les acteurs de l'unité et de la finalité divines. En tant qu'il est communion avec les formes inférieures de la nature, le sens du divin demeure purement contemplatif à l'égard de ces formes, dont la finalité est pratiquement subordonnée à celle de l'esprit qui les pense. Mais la collectivité humaine est un champ de finalités sensiblement égales, soutenant entre elles des rapports pratiques constants, rapports de prétentions rivales à la domination et d'attractions subies. Ici ce n'est plus seulement l'illusion de la limitation individuelle, qui doit être surmontée, c'est l'opposition relative des finalités individuelles, douloureuse comme le déchirement intérieur d'un être, qui doit être résolue par la fusion réelle de ces finalités en une finalité supérieure, qui est celle de l'humanité. Cette communion des volontés est, dans la condition réelle de l'humanité, pressentie, poursuivie par les esprits qui ont atteint, explicitement ou non, au sens de l'universel : elle constitue dans ces esprits un *idéal social*, disposant de la puissance pratique des tendances universalisées et orientant l'activité de l'individu vers la réalisation de la parfaite communion des hommes. Une telle activité sociale ne se borne pas à manifester, comme font les instincts d'accroissement et de reproduction, l'universalité de l'être et des fins auxquelles il tend à travers les distinctions individuelles : elle poursuit consciemment l'accomplissement des fins de l'univers. — En somme pour notre volonté devenue consciente de son universalité la réalisation de la communion humaine devient la fin suprême, l'activité qui y conduit devient l'activité essentielle répondant au sens du divin. En d'autres termes la constitution d'un idéal social fournit notre activité sociale pratique d'un moteur qui prend sa force dans le sentiment de l'unité et de la finalité universelles.

Une justification proprement dite du processus psychologique de la socialité, dont je viens de donner l'indication rapide, ne saurait être abordée ici. Mais pour s'assurer que cette indication n'a rien d'une fantaisie constructive, il suffit de remarquer qu'elle répond tout au moins avec exactitude aux renseignements que nous fournit l'examen des formes de l'idéal social objectivement présentées dans

l'histoire. La cité grecque ou latine, objet d'une puissante idéation motrice, tient de la divinité son origine et ses lois. L'empereur de Chine est fils du Ciel, et le caractère sacré de l'empereur du Japon n'est pas moindre. Il est curieux de voir le shintoïsme et le bouddhisme se prêter avec souplesse à l'incorporation à la doctrine du divin des formes successives des éléments sociaux; non moins curieux de voir le christianisme contraint, pour avoir droit de cité au Japon, de subir une refonte japonaise, c'est-à-dire de lier à ses dogmes l'idéal nationaliste, qui ne veut pas rester en dehors de l'institution sacrée[1]. Dans nos sociétés européennes un idéal social à forme universaliste s'est constitué en étroite connexité avec la doctrine chrétienne du divin : la *charité chrétienne du prochain*, dont nous avons eu précédemment l'occasion de marquer la liaison à la charité de Dieu[2], en est en réalité la forme la plus déterminée, la plus émouvante et agissante. Sous la forme de l'optimisme humanitaire que lui donne Rousseau, il est visible que l'idéal social ne perd rien de ses attaches au sens de la finalité universelle, pour déchaîner au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, la formidable action révolutionnaire. Il ne me paraît pas douteux enfin que le socialisme contemporain vive d'un idéal présentant les affinités les plus directes aux formes religieuses de la pensée, et consistant à substituer à la finalité individuelle la finalité d'un *plus grand* (classe, humanité socialisée) marqué des caractères de perfection qui font défaut à l'individu, finalité dont l'accomplissement est d'ailleurs certain et nécessaire (hégélianisme, matérialisme historique) : c'est pourquoi les représentants les plus brillants de notre socialisme théorique et pratique sont, — je le dis sans nulle ironie, — presque des théologiens[3]. — Hors des formes mystiques de l'idéal social il n'y a

1. Voir *Le Protestantisme au Japon*, par Raoul Allier, Paris, Alcan, 1908 : notamment, dans le chapitre consacré à la réaction antichrétienne de 1890, la reproduction d'un rescrit du Mikado, marquant curieusement ce besoin de divinisation de l'idéal national : « Offrez ainsi plein soutien à Notre Dynastie impériale, éternelle comme l'Univers... Ces principes sont parfaits pour tous les siècles et d'une application universelle » (p. 66).

2. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1909, p. 136 et suiv.

3. Voir notamment les citations des *Essais socialistes* de Vanderveld e données par Marcel Hébert dans les conclusions de son livre *Le Divin* : « ... le socialisme, envisagé sous un certain angle, devient une religion... Des groupements religieux pourront subsister et se fonder librement, entre ceux qui auront le même idéal, la même conception de la vie et du monde. Mais il n'y aura plus *une* Église et *une* religion, considérée comme la seule base possible de la morale et de la société (p. 288, 289).

que des doctrines ou des faits de dissolution sociale. Changez le vocabulaire, le héros du dévouement social demeure exactement dépeint par les paroles de l'Imitation : « Celui qui possède la charité véritable et parfaite, ne se recherche en rien, mais son unique désir est que la gloire de Dieu s'opère en toutes choses[4] ». Rares sont les cœurs où brûle ce feu de charité, mais seuls ont une valeur sociale réelle ceux qui en renferment une étincelle.

Qu'on me permette ici quelques remarques un peu digressives, mais qui ont leur raison d'être dans la faveur dont jouissent aujourd'hui certaines tendances philosophiques et pratiques. — L'inspiration sociale, dont nous avons souligné la capitale importance, ne suffirait-elle pas, à elle seule, détachée du sens de l'unité et de la finalité universelles, et de tout cet ensemble d'expériences dont nous avons constitué le sens du divin, à suppléer le fondement religieux ? — Non. En premier lieu, en effet, il ressort des développements précédents que, pour que le social puisse constituer dans l'esprit une idéation vraiment motrice, il faut que la société soit envisagée du point de vue d'un idéal social, impliquant la fusion de la finalité de l'individu avec celle d'un *plus grand* en qui il a foi. Substituez à cette forme mystique de l'idéal une forme utilitaire, la simple conception d'une meilleure organisation sociale dont *nous* profiterons dans l'avenir, d'un relatif bonheur humain accessible à tous, l'idéal social perd la plus grande part de sa valeur motrice, ou tourne à une simple synthèse des mobiles d'intérêt particulier, ferment de dissolution sociale. — En second lieu, pour constituer sous sa forme valable l'idéal social dans un esprit, il est au moins difficile de le faire en développant directement par la représentation des réalités sociales le sens de la communion humaine. L'accession au désintéressement social, à la passion d'humanité, est loin d'être aussi aisée que voudrait nous le faire croire un optimisme illusionné par la doctrine. La société humaine est l'objet privilégié de l'application d'une volonté déjà acquise à l'universalisation, d'une générosité disponible. Mais cette application rencontre un sérieux obstacle dans le fait des oppositions constantes existant entre les intérêts individuels, entre les intérêts de classes, entre les uns et les autres et l'intérêt national, entre les intérêts des diverses nations. Ces oppositions, qui dans la vie pratique occupent de façon perma-

4. *L'Imitation de J.-C.*, XV, 3.

nente le champ de la conscience, rendent singulièrement ardue l'universalisation sociale de la volonté. De là cette déformation morale, fréquemment observable à notre époque, consistant à faire profession d'humanitarisme, sans que les sentiments affichés, et même intellectuellement éprouvés, soient effectivement moteurs quant à la conduite pratique de la vie. La pauvreté des tendances sociales relativement à la puissance des autres tendances organiques explique bien ce mode de socialité superficielle, apparente, stérile [1]. — Au contraire les mêmes difficultés, les mêmes dangers de déviation n'existent pas quand nous sommes conduits au sens de la communion universelle par la compréhension de l'impersonnalité de nos tendances organiques, par la contemplation désintéressée des formes de la nature avec lesquelles nous ne soutenons point de rapports pratiques de concurrence. — En troisième lieu, l'extension même de la vision positive nous interdit de limiter notre idéal aux fins de la cité. Il ne nous est plus donné de dire « Rome immortelle », quand même les murailles de Rome embrasseraient toute l'humanité, car nous savons et n'avons plus le pouvoir d'oublier que toute la vie sociale n'est qu'une parcelle un instant dissociée de la masse de l'existence élémentaire, pour s'y résorber au prochain instant de l'évolution cosmique. Plus s'affermit notre sens scientifique, plus cette vision se fait réelle et présente, plus nécessaire il devient de nous donner à un rythme élargi de foi et d'espérance.

Cette foi et cette espérance, — et je reviens ici, pour l'achever d'un dernier trait, à notre revue des expériences essentielles qui confluent à la notion du divin, — cette confiance aux fins universelles, cette assurance que dans l'universel « tout est bien, » a sa

1. Il est nécessaire de tenir compte de cette aptitude à une idéation sociale sans pouvoir déterminant à l'égard de la volonté, pour juger de la portée réelle d'un enseignement des devoirs sociaux. Beaucoup d'éducateurs ont remarqué combien les enfants sont « empoignés » par l'aspect social des devoirs, sensibles à l'injustice politique, sociale. C'est exact, et il faut ajouter que cette aptitude n'est point propre à l'enfant, mais que chez les hommes faits aussi le jugement moral se porte avec facilité et comme avec passion sur les faits de la vie collective. Mais il faut prendre garde que ces jugements et sentiments moraux n'impliquent nullement une idéation motrice correspondante : la probité est universellement approuvée et réclamée, l'improbité publique soulève une indignation très générale: mais cette réclamation et cette indignation ne déterminent nullement chez le sujet une conduite probe. Passer éducativement du jugement social à la détermination de la volonté individuelle est un problème des plus délicats, dont la difficulté n'est pas toujours bien mesurée par les éducateurs : il est aisé de développer l'aptitude au jugement social vertueux, mais très malaisé de le faire au profit de la conduite individuelle.

source, loin de toute spéculation, dans le fond même de notre vie. — La confiance, forme essentielle de l'activité enfantine, persiste dans l'homme comme une force souvent cachée, mais constante, qui se manifeste dès que des circonstances internes ou externes sont parvenues à anesthésier le pessimisme du bon sens, c'est-à-dire de l'intérêt individuel servi par la conscience réfléchie. L'appréhension d'une infortune, obsédant la conscience claire, nous fait souvent craintifs et découragés; l'événement accompli, la conscience débarrassée de ses soucis désormais inutiles, la confiance vitale surgit à nouveau, et il arrive maintes fois que le chagrin escompté est remplacé par un sentiment de délivrance [1]. La vision, dans la nature objective, de la constance des forces vitales, développant, sans se lasser jamais, leurs virtualités, le courage imperturbable de l'évolution des espèces, la résistance et l'élan toujours prêt de toute réalité plastique, ce spectacle est une frappante confirmation de la confiance qui d'abord nous étonne en nous-mêmes, parce qu'elle est sans cesse démentie par l'échec des désirs relatifs à notre vie individuelle, mais qui trouve sa justification définitive, quand nos désirs universalisés cessent de s'arrêter à des objets périssables. L'idée sociale du progrès est fille de cette confiance divine; elle s'est installée dans notre mentalité en continuité de l'idée théologique du royaume des fins; elle a été une affirmation religieuse et métaphysique, avant que l'hypothèse scientifique de l'évolution soit venue lui apporter des facilités de déterminations plausibles et probables.

En résumé, c'est par une réaction contre la vision vulgaire de la multiplicité des existences et de leurs oppositions dans la vie pratique, c'est par une répression des émotions liées à cette vie de conscience superficielle; c'est par la pénétration de la conscience jusqu'à la spontanéité profonde des tendances les plus indéterminées, c'est par la reconnaissance dans l'expérience objective de l'universalité de ces tendances, c'est enfin par la compréhension intellectuelle de la vie sociale comme mode suprême de réalisation de la finalité universelle, — c'est par ce processus naturel, hors de tout emprunt à la tradition théologique, qu'il nous est donné d'accéder à la notion et au sentiment de ce que j'ai désigné sous le terme

1. Il faut rapprocher de ce processus normal de délivrance les faits plus éclatants de délivrance manifestés dans les expériences religieuses de conversion.

traditionnel de divin. Nous avons l'expérience du divin en prenant conscience de la vie profonde des tendances communes, que recouvrent les déterminations différentielles de la surface consciente; nous avons l'expérience du divin dans la pénétration de connaissance désintéressée, qui derrière le chaos changeant des sensations pressent et reconstruit progressivement l'unité de l'être réel. Entre le moi et l'univers les veines croisées des tendances et des connaissances établissent l'unité de la vie; par elles nous nous écoulons dans l'univers et l'univers reflue en nous.

Ce qui distingue nettement notre conception naturaliste du divin des conceptions religieuses traditionnelles, c'est que nous nous sommes donné pour condition de maintenir le rapport du monde du dehors au monde spirituel, et de ne rien supposer dans l'inconscient qui ne réponde à une expérience *normale*, externe ou interne. W. James, qui limite son champ d'expériences aux états d'âme chrétiens, est tout naturellement porté à transporter dans sa détermination du subliminal les formes les plus générales de la foi chrétienne : un *moi* divin, transcendant et providentiel, un monde spirituel, sinon distinct absolument du monde objectif, du moins sans rapport essentiel et nécessaire à ce monde. Pour James, comme pour Myers, dont l'inspiration chrétienne ne cherche nullement à se dissimuler, le *subliminal* est sinon surnaturel, au sens vulgaire du mot, du moins sans corrélation nécessaire avec l'univers sensible. Je tente au contraire de rompre l'arbitraire séparation entre le spirituel et le sensible, et de rétablir un point de vue d'unité nécessaire pour donner à notre vie morale à la fois la puissance et l'équilibre. — Je ne nie pas la possibilité d'existence de réalités dont rien n'est signifié dans l'expérience objective et interne dont je dispose. Seulement, l'existence de telles réalités ne se manifestant pas à ma conscience, ne s'imposant pas à ma croyance, j'estime que leur notion ne saurait être utilement employée à l'organisation de ma nature pratique. Que la nature doive progressivement nous faire apparaître une infinité d'aspects et de rapports encore irrévélés, cette foi ouvre un champ illimité à l'espérance. Mais ce que notre compréhension atteint est le trésor du temps présent, trésor qu'il faut posséder pleinement pour que l'espoir même prenne sa valeur; c'est amoindrir ce trésor que de négliger la compréhension naturelle au profit de déterminations hypothétiques et imprécises. Le mystère ne doit pas

être nié, mais il faut que la nature soit notre point de vue du mystère.

Cette différence bien établie, il n'est pas sans intérêt d'observer comment le processus psychologique qui conduit normalement à la notion du divin, correspond à celui de l'expérience proprement religieuse, et de comparer, afin de vérifier leur équivalence pratique, les notions du divin auxquelles aboutissent respectivement les deux processus.

Leuba, au terme de son analyse des états mystiques[1], distingue quatre tendances fondamentales agissantes dans la vie mystique, lesquelles d'ailleurs, dit-il, ne sont point propres aux mystiques, mais se retrouvent dans toutes les phases de la vie humaine : 1° tendance à la jouissance organique (érotomanie); 2° tendance à l'apaisement de la pensée (par organisation et réduction des éléments mentaux); 3° besoin d'un soutien affectif (de sympathie, d'affection); 4° tendance à l'universalisation de la volonté.

La *tendance à la jouissance organique* répond assez sensiblement aux tendances par lesquelles se révèlent à la conscience l'instinct vital et l'instinct de reproduction[2]. Dans l'expérience normale du divin, comme dans l'expérience mystique, ces tendances sont dépouillées de leurs déterminations étroitement individuelles. Dans la forme mystique de l'expérience, la tendance à la plénitude de puissance et de jouissance vitale se modifie en la recherche d'une émotion violente et unique, à laquelle les sens prennent une part active sans aboutir à leur satisfaction normale, la tendance amoureuse est détournée de sa finalité physiologique vers l'idéal d'union spirituelle à Dieu. Dans la forme normale, les deux tendances, libérées de leurs limitations (recherche du plaisir ou de l'intérêt arrêté à l'individu, déviations érotiques, modifications sensuelles et égoïstes de l'amour), sont rétablies dans le sens de leur finalité universelle (accroissement absolu de la vie, perpétuation de la forme spécifique au delà des limites individuelles). Notons que la différence du mode mystique et du mode normal d'universalisation de ces tendances entraîne une différence importante de leurs orientations pratiques : mortification ascétique et chasteté, dans la forme mystique; restriction de l'activité vitale aux modes réels d'accrois-

1. Leuba, Tendances fondamentales des mystiques chrétiens, *Revue philosophique*, déc. 1902.
2. Voir *supra*, p. 292.

sement, de l'activité sexuelle aux formes utiles de la reproduction, dans la forme naturelle : les deux formes d'ailleurs concordent pour la répression des désordres passionnels.

La *tendance à l'apaisement de la pensée*, de Leuba, correspond à cette forme, précédemment analysée, de l'activité de connaissance, qui est désintéressée de tout autre objet que celui de manifester et réaliser notre union à l'univers par compréhension et sympathie[1]. Selon Leuba la tendance à l'apaisement de la pensée est servie par deux moyens : l'organisation, ou centralisation, et la réduction des éléments mentaux : « Les religions, ajoute-t-il, combinent très habilement ces deux moyens : elles offrent une métaphysique qui prétend réconcilier toutes les contradictions, et une méthode d'adoration, qui circonscrit toujours et parfois détruit entièrement la pensée[2] ». L'activité de connaissance désintéressée, aiguillée vers la nature et non vers le surnaturel, tend à la même fin de nous délivrer des préoccupations obsédantes et des désirs toujours déçus, qui se rapportent aux intérêts individuels; mais, servie par le double moyen de l'art et de la science, elle cherche cette fin non dans l'apparence et l'engourdissement, mais dans la réalité et la plénitude d'action : sa voie vers l'universel n'est pas l'abolition artificielle du multiple, mais sa compréhension qui le change en variété continue.

Les deux dernières tendances mystiques, *besoin d'un soutien affectif*, *tendance à l'universalisation de la volonté*, sont présentées comme manifestations de l'instinct social par Leuba lui-même, qui prend soin d'ailleurs de marquer ce qui différencie ici les tendances mystiques des formes naturelles de la socialité : le besoin social du mystique, tourné vers Dieu, ne s'adresse pas de façon directe aux hommes; de là un certain relâchement, du fait du mysticisme, du lien social normal, bien que l'amour divin se résolve en charité humaine : « La force aimante, si fortement excitée, dit Ruysbroek, continue à se répandre, et elle afflue largement en fidélité et en amour envers tous les hommes[3] ». La volonté, liée à l'idéal social issu de la méditation naturelle, est tournée vers l'humanité comme vers la forme la plus parfaite de la vie, la plus capable de donner aliment au besoin de nous perdre et de nous retrouver dans une forme supérieure de l'être. — En résumé les tendances qui se

1. Voir *suprà*, p. 292 et suiv.
2. Tend. fond. des myst. chr., *Revue philosophique*, décembre 1902.
3. *Ibid.*, p. 475.

groupent autour du divin mystique, qui se transfigurent, se magnifient à son contact, sont sensiblement homogènes à ces formes profondes de l'activité spontanée et de la méditation désintéressée qui conduisent l'esprit capable de s'y attacher, à la conception et à l'amour de l'unité et de la finalité universelles.

Cette conception même, si on la rapproche de celle qu'on rencontre au terme de l'expérience mystique, présente avec celle-ci, au point de vue de son usage pratique, une sensible équivalence. M. Boutroux condense dans la formule suivante l'essentiel de la foi mystique : « Cette doctrine d'une communauté originaire des âmes, d'un principe de vie infini et parfait où nous pouvons nous réunir, nous retrouver et atteindre chacun à notre plus complet développement, non aux dépens des autres êtres, mais grâce à leur développement même, principe que l'humanité appelle Dieu, cette doctrine nous apparaît comme le terme où aboutissent toutes les expériences et toutes les réflexions des mystiques[1] ». Cette formule ne déborde la nôtre qu'en tant qu'elle enveloppe l'affirmation d'une perfection actuelle, dépassant les données fournies par les besoins intérieurs et par l'expérience objective. Mais l'évolution vers des fins pleinement aimées est un équivalent pratique de la perfection actuelle ; le *fieri*, plus réellement peut-être que l'*esse*, est objet d'amour, mobile d'action, stimulant d'énergie. Le sentiment de l'unité de l'être, de la communauté des fins suffit à attacher la volonté à un intérêt non individuel, supérieur, dans lequel se fond l'intérêt propre, à détruire l'obsession de la mort, toute relative à l'illusion des distinctions individuelles, à chasser le trouble qui s'élève du spectacle de la lutte universelle et s'apaise quand apparaît l'identité fondamentale des combattants, à conjurer l'effet déprimant du sentiment de notre individuelle misère, sentiment qui s'évanouit dès que l'individu perçoit sa relation à la finalité universelle, en somme à rétablir, aussi bien que le peut faire le sentiment d'union à l'être parfait et infini, les conditions de la vie morale et de la délivrance. L'amour optimiste de la finalité universelle, c'est l'équivalent pratique de cet « amour nu », de cet « amour général, sans motif ni raison d'aimer », que M. Hébert, interrogeant Ruysbroek et Mme Guyon, nous montre au terme de la contemplation mystique[2]. S'abandonner,

1. *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1902.
2. *Le Divin*; *Expériences et hypothèses*, par Marcel Hébert, Paris. Alcan, 1907, p. 44.

comme font les mystiques, à l'action de Dieu qui remplit son âme, ou s'abandonner au mouvement qui lui est commun avec l'univers, c'est tout un pour que l'homme détende les ressorts de l'intérêt propre et laisse libre cours aux forces qui le mènent ou le traînent au but universel.

(*A suivre.*) J. DELVOLVÉ.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MARS 1909)

NÉCROLOGIE

Victor Egger
(1848-1909).

M. Victor Egger, professeur à la Sorbonne, où il occupait la chaire de « Philosophie et Psychologie » est mort, le 19 février dernier, après une courte maladie, à l'âge de soixante et un ans. Fils de l'éminent helléniste Emile Egger (qui fut aussi un psychologue, et qui écrivit notamment un ouvrage sur *Le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants*), il entra à l'École Normale à dix-neuf ans, dans la promotion de 1867. Il fut d'abord professeur aux lycées de Bastia et d'Angers, puis maître de conférences à la Faculté de Bordeaux, et professeur à la Faculté de Nancy. Chargé de cours à la Sorbonne en 1893, il y devint professeur adjoint au début de 1902, et titulaire en 1904.

Il s'était fait connaître en 1881 par une thèse sur *La Parole intérieure*, que les travaux publiés depuis lors sur le même sujet ont sans doute complétée, mais qui n'en demeure pas moins une œuvre classique; elle vaut par la délicatesse et l'exactitude de l'observation, par le nombre et la qualité des références, par la portée des vues philosophiques qui s'appuient sur ces faits, et qui les coordonnent. La thèse complémentaire qui accompagnait cet ouvrage avait pour titre *De fontibus Diogenis Laertii*. Ses travaux ultérieurs sont malheureusement restés épars dans divers recueils : *La naissance des habitudes*, *Observations sur le Sommeil*, *Les principes psychologiques de la certitude scientifique*, dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*; — *La physiologie cérébrale et la psychologie*, dans la *Revue des Deux Mondes* : cet article fut suivi d'une assez longue discussion avec M. Charles Richet dans la *Revue philosophique*; — *Science ancienne et science moderne*, dans la *Revue internationale de l'enseignement*; — *Intelligence et conscience*, dans la *Critique philosophique*; — *Jugement et ressemblance*, *Compréhension et contiguïté*, *Le Moi des mourants*, *Le souvenir dans les rêves*, *La durée apparente des rêves*, *Un document inédit sur les manuscrits de Descartes*, dans la *Revue philosophique*. Mais son œuvre la plus complète est le Cours de philosophie professé à la Sorbonne, et dont quarante leçons ont été publiées par la *Revue des cours et conférences* sous ce titre : *Les lois générales de l'âme*. Il constitue l'exposé d'une doctrine de psychologie très cohérente, dont un résumé paraîtra dans la prochaine *Année philosophique*.

Observateur pénétrant de la vie intérieure, dont il avait appris par une attention constante à saisir et à noter les moindres mouvements, il arrivait souvent à la profondeur par la précision et la finesse de l'analyse. Il se mouvait avec sûreté au milieu des questions les plus abstraites et les plus subtiles, sans jamais pousser cette subtilité jusqu'au point où il eût été obscur pour lui-même. Et il n'était pas rare, surtout dans sa conversation, qu'une pointe d'humour très personnel vînt égayer et éclairer les questions les plus abstruses. Il avait à son service, pour exprimer la complexité mobile des faits psychiques, une langue pleine de ressources, parfois hardie, mais toujours d'une propriété et d'une correction scrupuleuse, qu'il maniait en philologue et en écrivain : nombreuses et instructives ont été ses contributions au *Vocabulaire* de la Société de philosophie. C'est un grand regret pour ceux qui l'ont connu que sa santé, depuis longtemps atteinte, ne lui ait pas permis de laisser un témoignage plus complet de tout ce qu'avaient d'original sa pensée et son enseignement.

*

Frédéric Rauh
(1861-1909).

En Frédéric Rauh la *Revue de Métaphysique et de Morale* perd un collaborateur de la première heure, un ami de tous les jours. Quand la *Revue* commença de paraître, Rauh venait de soutenir en Sorbonne, on n'a pas oublié avec quel éclat, sa thèse sur *Le Fondement métaphysique de la morale* : et c'est presque le titre de son livre qui servit de mot d'ordre à ceux qui, très jeunes et très inexpérimentés, se proposaient alors d'entretenir vivant, de restaurer, de rajeunir l'esprit de la philosophie classique. Le fondateur de la *Revue* alla, jusqu'à Toulouse, l'entretenir de ses projets : Rauh adhéra, avec enthousiasme. Beaucoup voyaient les difficultés et les dangers de l'entreprise, nous recommandaient la réserve et la prudence : la foi agissante de Rauh fut pour nous un encouragement décisif. Seize années se sont écoulées depuis lors ; et, au cours de ces seize années, la pensée de Rauh s'était insensiblement transformée. Il le savait, il le disait. Comment ne pas sentir cependant l'unité profonde de sa vie? comment ne pas reconnaître, à travers tous ses ouvrages, toujours la même inquiétude fondamentale, toujours la même préoccupation dominante?

Il commence par aborder en métaphysicien le problème philosophique; mais c'est pour renouveler la métaphysique traditionnelle par l'élimination de toutes les traces qu'elle contient de dogmatisme et d'ontologie. L'idéal ne sera plus conçu comme un être extérieur à la pensée, un objet, une « chose » : c'est une réalité vivante, agissante; que chacun de nous éprouve directement en soi-même. La métaphysique, si elle veut justifier la moralité, doit aboutir à poser « la supériorité du sentiment, de l'acte moral, de la pensée pratique, vivante et réalisée, sur la pensée spéculative et contemplative ».

Lorsqu'en 1899 Rauh publie son Traité *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, il a cessé d'être un métaphysicien. Les idées mêmes qu'il développait neuf ans plus tôt l'ont amené à ce changement de méthode : si la philosophie a pour objet non pas un système de vérités éternelles, mais une activité intellectuelle qui incessamment cherche et crée ses propres lois, la vraie philosophie, n'est-ce pas la psychologie? D'ailleurs le même esprit qui, en 1890, inspirait sa métaphysique, dirige maintenant ses recherches de psychologie. Il s'attaquait alors au dogmatisme ontologique : il discute maintenant le dogmatisme scientifique. Il veut que les psychologues s'affranchissent des habitudes d'esprit systématiques qu'ils doivent à leur éducation scolaire, s'inspirent des idées méthodologiques formulées, pour les sciences de la nature, par M. Poincaré, M. Bouasse, M. Duhem. Il trace le plan d'une psychologie des sentiments qui évite de simplifier à l'excès, s'accommode de la pluralité des hypothèses, et sache s'adapter à la complexité du réel.

La raison vivante est l'objet de la psychologie, et en particulier de cette branche de la psychologie qui étudie les sentiments. Mais la morale, c'est la raison vivante elle-même, se donnant ses règles et ses mobiles d'action. Le problème moral avait été, pour Rauh, à l'origine, un problème métaphysique; il allait être pour lui désormais un problème de méthodologie positive : il restait toujours le problème essentiel, en comparaison duquel tous les autres problèmes ne comptent pas. D'ailleurs ses opinions morales et politiques se modifiaient profondément : il adhérait, avec une ardeur réfléchie, au socialisme scientifique et démocratique. Et cependant, malgré la diversité des solutions, l'esprit de sa philosophie morale restait le même. Toujours éloigné du dogmatisme, il ne pensait pas que la morale fût en mesure de fournir un code de règles faites pour servir dans tous les temps à tous les hommes, et se contentait de voir dans le socialisme la vérité morale d'aujourd'hui, celle qui permet à un honnête homme, dans les circonstances présentes, de fournir la plus grande somme d'héroïsme utile. Les sciences de la nature apparaissent de plus en plus, à ceux qui les pratiquent, comme un ensemble mouvant d' « expériences », d'essais, de tâtonnements : elles participent de tous les risques de l'action. Pourquoi, demandait Rauh dans son *Expérience morale*, s'obstiner à vouloir constituer la morale sur le plan d'un dogmatisme scientifique qui n'a jamais eu d'existence en dehors de l'imagination des faiseurs de systèmes? Et il essayait de montrer en quel sens on pouvait assigner des règles à cet art moral, qui consiste à savoir être prudent où il faut, imprudent où il faut, toujours désintéressé et sincère avec soi-même.

Toute cette méthodologie était trop abstraite encore au gré de Rauh. Son désir était de l'appliquer aux problèmes les plus concrets de la vie pratique. Dans ses cours de l'Ecole Normale et de la Sorbonne, il traita successivement de l'idée de patrie, et de l'idée de justice. De

tant de notes éparses, il hésitait encore cependant à tirer un livre : et c'est d'une *Théorie générale de l'expérience* qu'il avait commencé, ces jours derniers, la rédaction, quand la mort est venue tout interrompre. Nous avons appris brusquement que nous venions de perdre le commerce d'une âme d'élite, enthousiaste, généreuse, impétueuse, et qui nous paraissait renfermer des trésors presque inépuisables de jeunesse. Que de fois il nous est arrivé, en amis, de lui reprocher de ne pas prendre assez de souci de la forme extérieure de ses livres, de ne pas se plier à ce qui nous semblait être les règles nécessaires de l'exposition didactique des idées. Lui s'impatientait, trouvait puériles, presque humiliantes, ces préoccupations qui sentaient trop l'école à son gré; et peut-être avait-il raison. Ce tumulte d'idées neuves, ingénieuses, hardies, qui se pressent à toutes les pages de ses livres, reste l'image fidèle de son génie. C'est avec cette insouciance que toujours il prodiguait ses forces, se livrant tout entier à son travail, à son métier, aux élèves dont il avait la charge, aux amis avec lesquels il conversait. La fatigue vint, puis une grave maladie organique, dénouée il y a quelques jours par une crise rapide. Sa pensée était une flamme, et cette flamme le consumait.

Edward Caird.

(1835-1908).

Edward Caird, qui s'est éteint à Oxford au mois de novembre dernier, fut pendant vingt ans une des grandes figures de la philosophie anglaise. Après la mort de Thomas Hill Green, il se trouva être le chef, en quelque sorte officiel, de l'école néo-kantienne ou hegelienne, qui a fait définitivement triompher, dans les universités de Grande-Bretagne, ces formules métaphysiques, d'origine germanique, dont Coleridge, puis Carlyle avaient commencé d'entreprendre la propagation.

Avant d'être appelé à prendre, à la tête de Balliol College, la succession de Jowett, c'est à Glasgow que, pendant vingt-sept années, il avait exercé une influence décisive. C'est là qu'il publia son commentaire sur *La Philosophie critique de Kant*, le plus considérable ouvrage de ce genre qui ait paru en Angleterre; et aussi son étude sur *La Philosophie d'Auguste Comte*, récemment traduite en français. C'est en Écosse encore qu'il prononça ses deux cours, postérieurement réunis en volume, sur l'*Évolution de la Religion* et sur l'*Évolution de la théologie des philosophes grecs*. Oxford ne fut pour lui qu'une glorieuse retraite, après les années d'activité et de jeunesse; et nous ne connaissons d'autres traces de son enseignement dans la grande Université que les *Sermons et discours laïques* de 1907. Il avait toutes les qualités requises pour être, sinon un chef d'école indépendant, le créateur d'un nouveau système d'idées, du moins le propagateur persuasif d'une tradition philosophique déjà constituée. C'était un grand honnête homme, défenseur constant, en politique, des causes justes et généreuses, un bon écrivain, un excellent lettré, un orateur éloquent. Sa philosophie aux larges vues, aux contours peu arrêtés, n'était pas faite pour provoquer des dissidences. Il exposait la philosophie kantienne et la philosophie hegelienne, en des termes si généraux que l'une paraissait insensiblement se fondre dans l'autre; la théologie chrétienne, par une série de belles formules qui permettaient d'identifier l'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie hegelienne. Les étudiants venaient en foule chercher à ses cours les hautes idées, les grandes vues philosophiques, que plus tard, professeurs d'université ou orateurs sacrés, ils pourraient reprendre et utiliser dans leurs chaires.

LIVRES NOUVEAUX

Science et méthode, par H. Poincaré, membre de l'Institut. 1 vol. in-18 jésus de 315 p., Paris, E. Flammarion, 1908. — Les études rassemblées dans ce recueil traitent de sujets très divers, de logique, de mathématiques, de physique et d'astronomie. Elles sont cependant reliées par une inspiration commune, qui est essentiellement méthodologique, ou, plus exactement, épistémologique. Elles tendent, en effet, à préciser et à approfondir tout un ordre de questions se rapportant non seulement à la méthode des sciences, mais encore à la nature même de la connaissance et de l'investigation scientifiques. C'est dire l'intérêt qu'elles présentent pour le philosophe, indépendamment de l'attrait de nouveauté des théories qu'elles exposent.

Parmi les études consacrées aux mathématiques, et qui remplissent plus de la moitié du volume, nous ne parlerons pas de celles où l'auteur a spirituellement réfuté les sophismes des néo-logiciens, avec une verve ironique qui ne l'a toutefois pas empêché de rendre justice à leurs travaux et à leurs vues originales; ce sont

de la, pour les lecteurs de la *Revue*, d'anciennes connaissances. La conclusion qui s'en dégage, l'auteur la résume lui-même en examinant dans un autre chapitre les conditions auxquelles doivent satisfaire les définitions données dans l'enseignement mathématique : ces définitions doivent conserver toujours un contact avec la réalité, et, par réalité, il ne faut pas entendre ici nécessairement la réalité sensible. « Il y a une réalité plus subtile, qui fait la vie des êtres mathématiques et qui est autre chose que la logique » (p. 133). C'est par cette réalité qui les vivifie que les définitions mathématiques se distinguent des définitions logiques entièrement arbitraires; c'est de même par le sentiment de cette réalité (ce que M. Poincaré dénomme *intuition*) que l'invention mathématique se déploie sans cesse à la recherche de nouveaux objets, dans des démarches qui n'ont rien d'une régularité automatique et comme préétablie, mais dans lesquelles il entre, au contraire, une grande part d'imprévu et de contingence. Faisant appel à son expérience personnelle, M. Poincaré montre par ailleurs comment les trouvailles du géomètre se font en quelque sorte à son insu, dans le moi subliminal, et il projette ainsi un rayon de lumière dans les profondeurs obscures et inexplorées de la psychologie du savant, dans le mystérieux laboratoire où la science se fait. Parmi les autres articles de ce recueil, signalons une étude sur le Hasard, où il convient de noter une définition ingénieuse des phénomènes fortuits, c'est-à-dire des phénomènes auxquels peut s'appliquer le calcul des probabilités : « une cause très petite, qui nous échappe, détermine un effet considérable, que nous ne pouvons pas ne pas voir, et alors nous disons que cet effet est dû au hasard » (p. 68). La disproportion entre la variation de l'effet et la variation de la cause, la deuxième étant infiniment petite, est une des conditions qui se trouvent le plus généralement à la base des faits considérés d'ordinaire comme échappant à toutes lois, autres que celles du hasard. Cette notion nouvelle et féconde se distingue à la fois de la définition classique (ignorance des causes), et de la définition de Cournot, suivant laquelle les événements fortuits seraient dus à la rencontre de séries causales indépendantes.

Signalons enfin un curieux article de physique mathématique, inspiré par les derniers travaux de lord Kelvin, et qui montre le parti que l'on peut tirer de l'application de la théorie cinétique des gaz à une question d'astronomie pure : constitution de la voie lactée. Nul exemple n'est plus propre à montrer la solidarité profonde qui unit entre elles les parties les plus diverses de la science et les répercussions insoupçonnables *a priori* d'une découverte ou d'une hypothèse heureuse dans des domaines du savoir en apparence étrangers et fort éloignés les uns des autres.

Les principales théories de la Logique contemporaine (Ouvrage récompensé par l'Académie des sciences morales et politiques), par P. Hermant et A. van de Waele. 1 vol. de 302 p. Paris, Alcan, 1909. — Les auteurs ont groupé sous trois chefs : école allemande, école anglaise, école française, la plupart des systèmes contemporains de la connaissance, et ils se sont appliqués, avec beaucoup de conscience, à en fixer les nuances distinctives depuis le réalisme naïf jusqu'au solipsisme. Le livre se termine par un chapitre où ils résument leurs critiques et présentent leur théorie personnelle de la connaissance, qui se fonde sur une analyse psychologique de notre faculté de connaître, et tire de cette analyse des conclusions pragmatistes sur la relativité de la vérité au milieu social et même à l'activité individuelle.

Le plan suivi ne nous paraît pas très heureux. Les systèmes ne sont pas exposés pour eux-mêmes, mais les auteurs mêlent en un même chapitre plusieurs théories auxquelles ils se réfèrent suivant l'ordre de questions qu'ils ont assez arbitrairement adopté. De là de fréquentes redites, et souvent une certaine obscurité dans l'exposition trop décousue.

Et surtout, sous le vocable « Logique », les auteurs ont traité des différentes interprétations métaphysiques de la Logique; ils n'ont rien dit de « la logique ». Que dirait-on d'un livre sur les principales théories de la Géométrie qui ne serait qu'un exposé des conceptions métaphysiques de l'espace? Or, le fait est qu'il y a une logique, qui n'est plus celle d'Aristote, comme il y a une géométrie, qui n'est plus celle d'Euclide. Les auteurs semblent ignorer tout le mouvement qui depuis Boole jusqu'à Schröder, Russell, Whitehead, Peano, etc., a abouti à la construction d'une théorie des relations logiques, qui dépasse infiniment la logique aristotélicienne. Cette lacune explique certaines erreurs regrettables, comme celle qui consiste à considérer les principes d'identité, de contradiction, de milieu exclu, comme les seuls principes logiques, et certaines vues superficielles, tel le fait d'opposer les principes précédents comme principes « statiques » au

principe de causalité comme principe « dynamique » !

De la Méthode dans les sciences, par H. Bouasse, Pierre Delbet, E. Durkheim, A. Giard, A. Job, F. Le Dantec, L. Lévy-Brühl, G. Monod, P. Painlevé, Em. Picard, Th. Ribot, J. Tannery, P.-F. Thomas. 1 vol. in-16, de 412 p., Paris, Alcan. — Ce recueil de méthodologie réunit les idées des savants « les plus représentatifs » de chaque science particulière, de manière à former « comme une série de petits discours sur les méthodes » (Avant-propos, p. 3). M. P.-F. Thomas, en s'adressant à des maitres dont l'autorité est reconnue de tous, et en demandant à chacun d'eux de formuler, en toute indépendance et sans aucune préoccupation de programme, sa conception personnelle des principes et des procédés de découverte dont il a pu directement expérimenter la valeur, a voulu éviter les inconvénients des manuels ordinaires, œuvres de compilation dont les auteurs eux-mêmes confessent l'insuffisance. Idée ingénieuse, louable par le désir d'exactitude qui l'inspire et par l'intention, qui est de « faire réfléchir » plutôt que de « dogmatiser » Nous croyons, toutefois, que ce livre sera plus profitable aux professeurs qu'aux élèves, parce que les rudiments de la philosophie scientifique elle-même ne se peuvent véritablement enseigner que sous la forme d'une certaine unité, minimum indispensable de « dogmatisme », sans lequel il n'est pas d'œuvre didactique. Ce minimum d'unité, et par suite de dogmatisme, englobant les diverses branches de la connaissance humaine, l'éditeur du recueil paraît, d'ailleurs, en avoir reconnu l'utilité, car le premier chapitre, dû à la plume de M. E. Picard, traite de la science en général; il décrit les caractères communs des sciences particulières, et note les grands traits distinctifs des sciences physico-chimiques et des sciences biologiques; il met en lumière la relativité du savoir; il dénonce l'illusion des penseurs qui, comme Renan, espéraient que la science positive nous livrerait tout le secret des choses, et il conclut en définissant la foi scientifique par « le postulat de la convergence », espérance de trouver, au bout du labeur des générations, une unité, « déjà rêvée par les sages d'Ionie, dont la découverte sera peut-être quelque jour l'honneur de l'esprit humain ». Aussi bien n'est-ce pas trop de philosophie et trop de réflexion, nécessairement dogmatique par sa nature même, qu'on pourrait reprocher aux programmes de l'enseignement secondaire actuel, mais, au contraire, une diversité trop peu harmonique de connaissances élémentaires mal coordonnées. Ce n'est pas en faisant défiler devant les jeunes entendements les images disparates du kaléidoscope des sciences particulières qu'on développera le véritable esprit scientifique. « Beaucoup d'hommes de science, hors de leur domaine spécial, se contentent des vues les plus incomplètes », a dit récemment Alfred Fouillée. Critique qui pourrait s'appliquer à certains chapitres du recueil de M. Thomas, dont les auteurs n'ont pas scrupuleusement respecté les limites de leur objet et ont « philosophé » un peu à tort et à travers.

Ces réserves faites, signalons les excellents articles de MM. Jules Tannery, Painlevé, Bouasse, Job, Ribot, Durkheim, et G. Monod, sur la méthode en mathématiques pures, en mécanique, en physique, en chimie, en psychologie, en sociologie et en histoire. La compétence et l'autorité de ces savants était *a priori* une garantie de la valeur de leurs aperçus. On peut ajouter que, par la clarté et la maîtrise de l'exposition, la rigueur de la critique des principes, et l'absence de toute considération de métaphysique aventureuse, ils constituent chacun une sorte d'*organon*, particulièrement précieux pour les philosophes qui en goûteraient comme il convient la positivité de bon aloi.

Programmes détaillés d'un Cours élémentaire de Philosophie. — *Introduction et Psychologie. — Logique et Philosophie scientifique. — Eléments de Métaphysique. — Morale et Notions d'Esthétique*, par Marcel Bernès, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand, Paris, 1908. — « Ce livre n'est pas un cours; il n'est pas non plus le résumé d'un cours... Ce sont bien des programmes, où l'auditeur novice doit trouver d'avance l'indication précise des points principaux de chaque sujet, de leur enchaînement, des difficultés qui s'y rapportent. » L'idée originale de M. Bernès a été de tirer de son enseignement philosophique un *exposé synthétique* où nulle part la liaison des idées, la sincérité du jugement, le sentiment de la complexité des problèmes et de l'incertitude des solutions ne soient subordonnés à la simplicité artificielle et à l'apparente clarté des formules. Aussi son œuvre s'adresse-t-elle non pas seulement à l'auditeur novice, mais encore à l'étudiant déjà mûri qui doit revenir sur les questions qu'il a eu l'occasion d'étudier à travers différents livres ou articles, afin de mettre en ordre ses propres conclusions, au grand public enfin qui veut

se donner une idée générale des questions actuellement débattues. Pour tous, il y aura grand profit à suivre la discipline sévère de l'argumentation de M. Bernès, à s'inspirer de sa méthode qui fait leur place à toutes les attitudes et à toutes les recherches, non pour les concilier dans une formule éclectique mais pour écarter tout dogmatisme prématuré, qui se propose avant tout de *délimiter* et de *graduer*, en distinguant différents plans dans l'action continue de la pensée et de la vie, et en réservant en quelque sorte les droits de l'évolution humaine.

L'adolescence, par G. Compayré. 1 vol. in-18 de 194 p., Paris, Alcan, 1908. — M. Compayré a pris occasion d'un récent ouvrage de M. Stanley Hall (*Adolescence, its psychology, and its relations to physiology*. New-York, 1904) pour nous présenter ses propres vues non pas tant sur l'adolescence elle-même que sur l'utilité, les conditions de l'état actuel de l'étude scientifique de cette intéressante période de la vie. Il nous montre, par l'insuffisance des résultats de l'enquête touffue et laborieuse de M. Stanley Hall, combien nous savons peu de chose de cet âge de formation intellectuelle et morale; il indique les problèmes à débattre, les procédés à employer, les sources où puiser. C'est moins un livre que le plan d'un livre, que l'on regrette que M. Compayré n'ait pas écrit. Les vues personnelles, d'ailleurs simplement indiquées, ne font pas défaut à ce travail en apparence tout critique et méthodologique. On y retrouve la connaissance des hommes et des livres, la modération et le bon sens qui font l'agrément des divers écrits de M. Compayré sur l'éducation et les éducateurs.

L'éducation du caractère, par le P. Gillet. 1 vol. in-18, de xii-296 p., Paris, Desclée, 1909. — Si le recteur de l'Université de Louvain, Mgr Hebbelynck, a cru devoir faire précéder les conférences faites par le Père Gillet à ses étudiants d'une préface élogieuse jusqu'à l'enthousiasme, c'est qu'il a fait céder sans doute les résistances de son jugement aux exigences de la charité chrétienne. Mais nous, qui ne nous reconnaissons pas les mêmes obligations, nous avouerons sans détour que nous avons rarement rencontré un livre plus vide, plus vaguement oratoire, plus dénué d'accent personnel. Il n'y a là que des titres de chapitres et des indications de questions. On nous dit que la volonté n'est pas impuissante à modifier le caractère, mais qu'elle n'est pas non plus toute-puissante; mais que peut-elle au juste et à quelles conditions, on n'en dit rien. Il faut avoir un idéal : ne demandez pas lequel. Il faut aussi s'appuyer sur les passions « qui sont le tremplin sur lequel on s'élance à la conquête de l'idéal » : mais ne demandez pas sur quelles passions ou quel usage il en faut faire. Et ainsi pour tout le reste.

Le cœur humain et les lois de la psychologie positive, par A. Baumann. 1 vol. in-12 de vii-350 p., Paris, Perrin, 1909. — L'auteur semble s'être proposé un double but : d'abord montrer comment tous les sentiments de l'âme s'expliquent par les combinaisons des dix penchants (7 égoïstes, 3 altruistes) distingués par A. Comte; puis, établir que tout ce qu'il y a de bon en nous ou de beau hors de nous vient de la prédominance des penchants altruistes : l'attachement, la vénération, la bonté. M. Baumann ne l'affirme pas seulement de l'équilibre normal, de la santé morale, ce qui serait assez juste en fait, quelque principe d'ailleurs que l'on assigne à la moralité. Mais l'auteur l'affirme aussi bien de l'équilibre intellectuel et il se fait fort d'établir, en quelques pages, que toutes les formes de la folie, tous les délires, toutes les manies, viennent de la prédominance de l'égoïsme. La beauté des œuvres d'art a également rapport à l'altruisme. Pourquoi la rime est-elle agréable? C'est que ces sons semblables qui se cherchent éveillent l'idée de l'attachement. Pourquoi les formes régulières et proportionnées sont-elles belles? Parce que, marquant la soumission aux lois mathématiques, elles satisfont en nous l'instinct de vénération. De même la direction et les aptitudes de l'intelligence saine s'expliquent par la prédominance de tel ou tel des penchants altruistes. L'attachement rend un homme capable d'observation, mais peu propre à la prévision, aux déductions à longue portée. La vénération rend apte à déduire les conséquences, etc.

Des rapports si singuliers ne pourraient être rendus vraisemblables que par une analyse de sentiments altruistes qui en mettrait au jour les virtualités. Mais M. Baumann se l'interdit au nom de la méthode positive. Il est inutile et impossible de savoir ce que sont *au fond* nos sentiments : il faut s'en tenir à en observer les rapports du dehors. Toute notre psychologie moderne, physiologique ou autre, fait fausse route en venant à l'explication des sentiments. Notre physique évidemment ne se trompe pas moins, qui au

lieu de se contenter des données de l'observation brute, a recours pour pénétrer le détail, pour déceler l'inobservable, pour analyser en un mot, à des instruments tels que le microscope, le galvanomètre, etc., engins diaboliques, je veux dire métaphysiques. — Seulement faute de telles analyses, M. Baumann raisonne sur des idées vagues et n'opère que des rapprochements verbaux. Mais, par contre, quelle confiance à la parole du Maître et quelle prédominance de cet instinct de vénération, qui, selon M. Baumann lui-même, s'il fait des raisonneurs à vastes déductions, empêche de voir les faits et ôte le sentiment du reel!

Psycho-physiologie de la Douleur, par I. Ioteyko et M. Stefanowska. 1 vol. in-8 de 251 p., Paris, Alcan, 1908. — Dans ce livre extrêmement confus, où il est difficile de retrouver aussi bien un plan dans la succession des chapitres qu'un ordre quelconque dans la juxtaposition des idées qui composent la plupart d'entre eux, le lecteur patient qui ne se laissera rebuter ni par l'amas d'inutilités qui l'encombrent ni par les répétitions, ni par le désordre dans lequel elles sont présentées, trouvera quelques idées fort intéressantes, des résultats précieux d'expériences nouvelles et très ingénieuses, des hypothèses dignes d'attention, et peut-être destinées à ouvrir à des recherches ultérieures une voie féconde, et enfin une excellente bibliographie qui termine le volume.

Les thèses qu'un examen attentif et patient permet de dégager de l'ouvrage sont les suivantes. En premier lieu ces sensations douloureuses proprement dites (que les auteurs distinguent autrement des états désagréables) nous sont fournies par un sens particulier bien distinct des autres sens cutanés (au nombre de quatre, contact, froid, chaud, douleur), et dont la différenciation est démontrée par l'existence d'organes périphériques spéciaux, de voies de conductions spéciales, de centres particuliers. La spécificité des organes périphériques a été prouvée par la méthode des excitateurs punctiformes, il est des points de la peau qui ne possèdent que des terminaisons nerveuses susceptibles de percevoir les impressions douloureuses. D'autres ne sont sensibles qu'au chaud, d'autres qu'au contact, d'autres qu'au froid. Mais ces terminaisons nerveuses destinées à percevoir la douleur présentent la particularité de pouvoir être excédées par tous les agents physiques lorsque leur intensité dépasse un certain degré, et de ne pouvoir être exécutées que par des excitants assez intenses. Le *seuil* de la douleur est plus élevé que celui de tous les autres sens cutanés. Les auteurs ont tiré un parti très intéressant de l'étude des anesthésies (le chap. vi : Dissociations-Analgésies est, avec le chapitre v : Organes périphériques de la douleur, un des mieux faits et un des plus intéressants de l'ouvrage), qui leur permet de démontrer l'existence de nerfs spéciaux pour la transmission des impressions douloureuses. C'est ainsi que le menthol est un excitant des nerfs du chaud et du froid et un déprimant pour les nerfs de la sensibilité tactile et dolorifique. De même l'anesthésie générale par le chloroforme montre l'existence de centres spéciaux pour la douleur, car l'intoxication n'atteint d'abord que les centres, et, de toutes les sensibilités, la sensibilité à la douleur est la première à disparaître. Enfin cette existence de centres de la douleur est encore confirmée par une très judicieuse remarque des auteurs, relative à l'asymétrie dolorifique (p. 61 et sqq., 101 et sqq.). Pour tous les ordres de sensations on trouve une asymétrie sensorielle de même sens pour un même sujet et représentée par le rapport 9 : 10. Pour les droitiers la sensibilité la plus grande est à droite. Pour l'asymétrie dolorifique le rapport est le même que pour les autres sens, mais le côté le plus sensible est *toujours* le côté gauche, que l'on expérimente sur des droitiers ou sur les gauchers. Les auteurs en concluent que la perception de la douleur se fait par des centres distincts que l'on a bien des raisons de supposer uni-latéraux, sinon anatomiquement du moins au point de vue fonctionnel.

Pour *expliquer* la douleur, un des auteurs, Mlle Ioteyko, a émis une hypothèse extrêmement intéressante (ch. vii : Classification et mécanisme intime des excitations douloureuses. Une théorie toxique de la douleur). La douleur serait d'origine chimique. « *La douleur est due à une intoxication des terminaisons nerveuses dolorifiques.* L'excitant de la douleur est constitué par des *substances alyogènes*, nées au moment de l'excitation forte. » (p. 191) Cette explication concorde parfaitement avec la conception que l'on tend à se faire actuellement du mécanisme de l'excitation en général (gustation, olfaction, rôle du pourpre rétinien dans la vision, etc.). Le temps de la réaction dolorifique, considérable par rapport à celui des autres sensations, s'expliquerait par la durée indispensable à la transformation chimique nécessaire (de même pour la vue, le temps de per-

ception est plus long que pour les sensations tactiles ou auditives). La même hypothèse expliquerait pourquoi de faibles excitations répétées deviennent douloureuses lorsque les toxiques ont acquis une certaine concentration. Les auteurs invoquent encore à l'appui de leur hypothèse différents caractères de la douleur, sa persistance et son irradiation, certaines douleurs manifestement toxiques, celles par exemple que causent les phlegmons, les injections sous-cutanées de sels de mercure, de sel marin concentré, les venins animaux, enfin les toxines produites par les brûlures. De même certaines anesthésies s'expliqueraient parfaitement, en particulier l'anesthésie par le froid, le froid s'opposant aux transformations chimiques.

En trouvant dans ce livre de semblables chapitres, on regrette plus vivement que tant de pages inutiles l'encombrent, comme de longues digressions sur les statues allégoriques représentant la douleur, ou un chapitre (ch. XIII) que l'on est tout surpris de rencontrer et qui ne contient qu'un résumé en six pages de l'enfer de Dante ! Il est permis de douter qu'il soit utile et que les auteurs nous apprennent quelque chose de bien nouveau en nous faisant remarquer dans des notes que les hérétiques plongés dans des tombes de feu souffrent d'une douleur thermique!

Largement élagué, diminué d'une bonne moitié, plus développé en certains points, mieux ordonné surtout et écrit avec plus de soin, le livre de Mlles Ioteyko et Stefanowska gagnerait beaucoup, car il contient les éléments d'un ouvrage excellent.

Psychologie, par J. Boucher. 1 vol. in-12 de 644 p. de la *Bibliothèque des Ecoles Normales*, Paris, Delagrave. — Destiné aux élèves des Ecoles Normales, le livre de M. Boucher est conçu dans un esprit avant tout pratique. Ce n'est pas que l'exposé théorique des problèmes psychologiques soit négligé ou incomplet. Les deux aspects des questions traitées sont, au contraire, tour à tour envisagés et nettement séparés. A la fin de chaque chapitre, après l'étude d'une fonction psychique, étude en général claire, précise, assez bien mise au courant des travaux des psychologues modernes, on trouve développées en quelques pages, d'excellentes applications pédagogiques et morales. L'auteur y montre tantôt les faits et les idées qui fondent en raison les principes que le maître propose à ses élèves « comme une *nécessité justifiable* » (p. 134), tantôt les moyens à mettre en œuvre pour agir utilement sur leur esprit. Le livre de M. Boucher, d'une lecture agréable et intéressante, bien adapté aux besoins du public auquel il s'adresse, atteint le but que s'est proposé l'auteur.

La notion de valeur : *Sa nature psychique, son importance en théologie*, par Georges Berguer. 1 vol. in-8 de 365 p., Genève, Georg et C°, 1908. — Cet ouvrage vaut la peine d'être signalé pour la rigueur de sa méthode inductive et bien moderne qui constitue une rare originalité parmi les théologiens dogmatiques. M. Berguer étudie, d'abord, la nature de la valeur et son critère, qu'il place dans l'obligation morale, conçue comme un fait essentiellement religieux, d'accord avec la théologie de C. Malan fils, G. Frommel et G. Fulliquet; il étudie ensuite la conversion, qu'il définit, à son point de vue spécial, « le rétablissement des valeurs humaines normales par une fécondation nouvelle du principe obligatoire »; il considère enfin le « cas Nietzsche », comme un essai d'évaluation qui ne tient pas compte du critère normal de la valeur. Il conclut qu'il faut admettre un parallélisme psycho-religieux, dont le principe peut s'énoncer ainsi : « Dans les phénomènes religieux, à tout état psychique correspond un processus de valeur; à tout processus de valeur correspond un état psychique. Ces deux groupes de phénomènes restent irréductibles l'un à l'autre. »

Malheureusement M. Berguer ne semble pas connaître, ou du moins n'a pas mis suffisamment à profit les travaux de l'École sociologique, ou des ouvrages comme l'*Ethique* de Wundt et la *Philosophie de la religion* de Höffding; et sa thèse, si intéressante soit-elle au point de vue théologique, reste assez faible au point de vue philosophique.

Foi et Système, par Bernard Allo, 1 vol. in-12 de 301 p., Paris, Bloud et Cie, 1908. — Ce petit volume réunit des articles de revue, judicieux et courtois, dont voici le thème : « La peur de la vérité » est indigne des catholiques; il faut « Penser pour vivre »; que convient-il d'entendre par « Extrinsécisme et Historicisme »? Puis, à la suite d'Ed. Leroy, B. Allo s'engage « A la recherche d'une définition du dogme »; il distingue trois conceptions philosophiqnes en cette matière et se rattache à la théorie de l'*analogisme*. Comparant ces deux images évangéliques « Germe et ferment », il montre que la vérité religieuse est plutôt un ferment qu'un germe; enfin il rappelle qu'il n'y a pas de « Catholicisme ésotérique », en dehors du mysticisme de la foi et de la charité.

Les vierges mères et les naissances

miraculeuses, par P. Saintyves : 1 vol. in-8 de 280 p., Paris, Nourry, 1908. — La naissance miraculeuse est, dans la mythologie et le folklore, un thème des plus fréquents. L'auteur en présente une description d'ensemble; il classe ces légendes, non point par pays, mais par la nature de l'agent procréateur, et passe en revue les pierres fécondantes et le culte des pierres — les théogamies aquatiques et le culte des eaux, le culte des plantes et les théogamies plytomorphiques, les théogamies thériomorphiques, solaires, anthropomorphiques — les fécondations météorologiques. Les différents thèmes miraculeux que renferme chaque grande légende sont soigneusement distingués.

Quant à l'origine de ces légendes, l'auteur est porté à les considérer comme la justification d'anciens rites de fécondation; il ne se dissimule point, du reste, que le mythe, s'il naît le plus souvent de l'exégèse rituelle ou monographique, peut être aussi générateur de mythes et d'images.

Il reconnaît le caractère provisoire de son étude : le tableau descriptif qu'il représente ne saurait représenter l'ordre historique objectif « non plus que la complexité et l'enchevêtrement réel des pratiques et des légendes » (269).

Ainsi la naissance miraculeuse de Jésus et la virginité de Marie rentrent dans un grand thème familier à l'imagination mythologique. La valeur de la personnalité et de l'œuvre de Jésus n'est point diminuée par là. Cette croyance s'est trouvée associée « à l'une des manifestations les plus hautes de l'effort humain vers la sainteté »; la sainteté est indépendante de l'acceptation d'un récit légendaire. Le christianisme de l'auteur est très affranchi de la mythologie chrétienne.

Saint Ambroise, par P. de Labriolle, professeur de littérature latine à l'Université de Fribourg (Suisse). 1 vol. in-16 de 328 p. Paris, Bloud et Cie, 1908. — La collection de *La Pensée Chrétienne*, qui compte déjà une vingtaine de volumes, a pour objet de fournir à tous les travailleurs qui s'intéressent à l'histoire des idées religieuses des recueils de textes et d'études sur les principaux représentants de la pensée catholique. Le *Saint Ambroise* de M. de Labriolle fera certainement honneur à la collection. Une introduction (p. 1-31) érudite et sobre donne les renseignements essentiels sur la biographie d'Ambroise ainsi que sur les principaux travaux, anciens et modernes concernant la question. Le reste du livre se compose d'une série de textes empruntés aux divers écrits d'Ambroise, textes que l'auteur a traduits lui-même avec le plus grand soin, et encadrés de copieux éclaircissements. Ces divers extraits sont rangés sous quatre chefs : *Le Politique* (p. 33-161); — *l'Exégète* (p. 163-208); — *le Moraliste* (p. 209-253); — *les Sermons et les Traités Dogmatiques* (p. 254-321). Deux index complètent heureusement l'excellent instrument de travail que nous offre ainsi M. de Labriolle. Il faut l'en remercier et souhaiter qu'il ne tarde pas à nous en procurer d'analogues.

Spinoza. Ethique, texte latin soigneusement revu, traduction nouvelle, notice et notes par Ch. Appuhn, professeur de philosophie au lycée d'Orléans. 1 vol. in-18 de 710 p. Paris, Garnier frères, 1909. — M. Appuhn a assumé la lourde tâche de nous donner enfin une traduction précise des œuvres de Spinoza. Le premier volume (1907), contenait les ouvrages antérieurs à l'*Ethique*. Le deuxième devait contenir le traité théologico-politique et le traité politique (préface du vol. I, p. 6). Intervertissant l'ordre, M. Appuhn publie d'abord séparément la traduction de l'*Ethique*. Et, par une innovation excellente, il joint à sa traduction le texte latin de Spinoza. Ce volume est exécuté avec le même soin et la même conscience que le volume précédent. M. Appuhn connaît avec précision à peu près tout ce qui a été publié d'important sur Spinoza. (Cependant, il ne paraît pas avoir utilisé la traduction française de l'*Ethique*, composée par Boulainvilliers, et les notes excellentes dont M. Colonna d'Istria a accompagné l'édition qu'il a donnée de cette traduction en 1907, chez A. Colin). M. Appuhn n'a rien négligé pour donner un texte correct et une traduction fidèle. Pour la première fois, un traducteur de Spinoza s'applique à user, comme Spinoza lui-même, d'un vocabulaire constant. Ce simple soin est de nature à éviter bien des malentendus dans l'interprétation.

L'auteur a fait subir au texte de van Vloten et Land un certain nombre de corrections, réunies dans le tableau de la page 707 à la page 710. Ces corrections sont pour la plupart naturelles et même nécessaires. Mais, il convient d'ajouter qu'elles sont souvent absolument arbitraires, puisque nous n'avons, à défaut d'un manuscrit de l'*Ethique*, d'autre source que les textes des versions hollandaise et flamande utilisés déjà par Léopold. Le texte de l'édition des *Opera Posthuma* de 1677 est certainement assez incorrect. Il renferme pas mal de fautes d'impression. Mais il semble que M. Appuhn abuse un peu de la liberté de corriger (Cf. par

exemple p. 136, part. 2, prop. 8). Il lui arrive aussi de changer la ponctuation, sans tenir assez compte des usages du XVIIe siècle (cf. p. 217; part. 2, prop. 43, scolie). Enfin, il faut regretter que les fautes d'impression soient si nombreuses, principalement dans le texte latin. Cependant le travail considérable de M. Appuhn est, dans l'ensemble, tout à fait remarquable, et il convient de saluer avec joie l'apparition de la première traduction française correcte de l'*Ethique*.

Leibniz, *avec de nombreux textes inédits*, par Jean Baruzi. 1 vol. in-16 de 386 p., Paris, Bloud et Cie, 1909. — L'auteur de cet ouvrage est déjà connu par un excellent travail sur les idées religieuses de Leibniz, un des plus profonds et des plus originaux qui aient été consacrés à ce philosophe redoutable. M. Baruzi a très bien mis en lumière tout ce par quoi Leibniz est autre chose que le premier représentant de l'*Aufklärung*. Il nous a clairement montré chez lui un fonds permanent d'enthousiasme et de mysticisme. Les doctrines de Leibniz apparaissent sous le même aspect dans ce nouvel ouvrage. L'introduction (135 p.) résume la vie de Leibniz. La deuxième partie contient un grand nombre d'extraits empruntés soit à des textes publiés déjà, soit à des manuscrits inédits. Les extraits sont judicieusement choisis et (autant qu'il a été possible de le vérifier) publiés correctement. L'interprétation de M. Baruzi se ramène aux idées suivantes. 1° Il y a chez Leibniz un certain mysticisme qui dérive de sa conception de la substance et de l'action. Car le type le plus parfait de l'action nous est fourni par la méditation silencieuse plus que par les manifestations extérieures. 2° Chaque individu est un microcosme et l'action de sa pensée reproduit, avec plus ou moins de perfection l'harmonie de la pensée divine. 3° Tout ce qui enrichit et perfectionne à quelque degré notre pensée est propre, en conséquence, à nous rapprocher de Dieu, à nous faire participer à la Gloire de Dieu, révélation de l'esprit infini aux esprits particuliers. 4° Par suite, tous nos efforts humains prennent une valeur religieuse. Sur ces idées se fonde une conception à la fois pratique et mystique de la vie. De ce point de vue seulement on peut, selon M. Baruzi, faire disparaître les contradictions apparentes que la doctrine de Leibniz offre à un examen superficiel.

Il est permis de penser que la thèse de M. Baruzi est un peu exagérée, au moins dans la forme qui est vraiment trop romantique. Un des caractères les plus singuliers de la doctrine de Leibniz et de celle de Spinoza, c'est qu'on peut l'exposer en suivant fidèlement les textes d'une foule de points de vue différents. Or, le point de vue religieux et même mystique existe certainement chez Leibniz. Mais il n'est pas démontré qu'il domine tous les autres. M. Baruzi éclaire très vivement un des aspects de cette philosophie multiforme. Mais il laisse dans l'ombre à peu près complètement d'autres aspects qui ne sont pas sans doute moins importants.

L'ouvrage de M. Baruzi contient une foule de renseignements précieux, et, par endroits, des interprétations ingenieuses et suggestives. Notamment, M. Baruzi, le premier peut-être, a montré clairement tout ce qui subsiste chez Leibniz de pessimisme protestant, et comment l'optimisme de la *Théodicée* doit être entendu en un sens tout métaphysique, bien éloigné de la satisfaction béate et un peu niaise des disciples de Leibniz devant la nature. La biographie du début est vivante, et fait bien ressortir la complexité extraordinaire de la vie du philosophe.

Essai sur le système psychologique d'Auguste Comte, par Aug. Georges. 1 broch. in-4° de 63 p., Lyon, Rey, 1908. — Exposé intelligent et complet, d'information très riche et sérieuse. L'auteur s'efforce de montrer que la plupart des historiens de la philosophie se sont mépris sur la portée de la condamnation en apparence radicale portée par Aug. Comte contre la psychologie, et qui visait surtout la psychologie éclectique. Comte n'a nullement méconnu, comme on le lui fait dire, que l'on ne peut se passer des données de la conscience; il a prétendu seulement que ces données sont complexes et confuses, et que par la physiologie ou la sociologie seulement on pourra les analyser et les étudier scientifiquement. — Puis, M. Georges s'efforce de montrer que l'œuvre de Comte contient la matière d'une sorte de doctrine psychologique, dont il indique les prinpaux points : rapport du cerveau et de la pensée, rapports de l'intelligence et de l'instinct, classification des fonctions psychologiques, importance de la pathologie mentale, question du langage, etc. Il se sert surtout de la 45e leçon du *Cours* et du 3e chapitre du *Système de Politique*.

Opuscule en somme fort utile.

Cournot et la Renaissance du probabilisme au XIXe siècle, par F. Mentré. 1 vol. in-8 de VIII-651 p., Paris, Marcel Rivière, 1908. — L'étude très développée que M. F. Mentré vient de consacrer à Cournot, trente et un ans après la mort

de ce penseur, est un témoignage consolant pour ceux qui croient qu'il ne faut point désespérer de la Justice immanente et que, tôt ou tard, les grands esprits prennent dans l'histoire des idées le rang auquel ils ont droit. La *Revue* n'est, d'ailleurs, pas étrangère au mouvement d'attention dont Cournot semble bénéficier aujourd'hui ; on peut même ajouter qu'elle en a pris l'initiative dans son numéro de mai 1905.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. F. Mentré est une contribution importante, et qui était souhaitable, à l'histoire de la philosophie française. Comme Aug. Comte, Cournot est un esprit essentiellement français, et, si sa fortune a grandement différé de celle du fondateur du positivisme, il a avec lui plus d'un trait commun, le même tour d'esprit encyclopédique et généralisateur, la même tendance à substituer une philosophie conçue comme une synthèse des sciences à la psychologie littéraire, à la dialectique oratoire, brillante et superficielle, qui régnaient alors dans l'enseignement d'État. Mais Cournot diffère de Comte en ce qu'il n'a prétendu instaurer aucune religion, ni même aucun dogmatisme; sa philosophie de l'histoire n'est point au goût du jour, elle ne se laisse point éblouir par les apparences, elle s'achève presque en une philosophie religieuse et en une apologétique chrétienne tempérée par un discret scepticisme. Pour M. F. Mentré, c'est surtout le probabilisme qui caractérise la philosophie de Cournot. Cournot est, en effet, un des rares penseurs qui, grâce à une culture mathématique solide alliée à une aptitude particulière aux idées générales, ont pu essayer d'élucider l'idée si obscure, et pourtant si fondamentale, du hasard. Mais c'est moins, croyons-nous, par son probabilisme que Cournot survivra, que par la rigueur, le sérieux, la pondération de ses déductions et de ses inductions, et surtout par l'incomparable richesse de ses vues personnelles et de ses suggestions dans toutes les branches de la spéculation philosophique.

Les leçons de saint Jean d'Acre, par Abd oul Béha. 1 vol. in-8 de 416 p. Paris, Leroux, 1908. — On sait que, dans l'état de désorganisation et d'affaiblissement où est tombé de nos jours le Chiisme persan, est apparu vers 1850 un réformateur, le Bâb, dont les idées offraient un mélange de coûfisme et de kabbale. Il fut fusillé à Tabriz. Sa mort n'arrêta point les progrès du bâbisme; un de ses chefs, Behâ Allah, prétendit être le mahdi; ses écrits jouissent auprès des Bâbi d'une haute considération : on appelle béhaïsme la doctrine qu'ils renferment.

Abd-oul Béha, l'auteur de ces leçons, est un disciple de Béha. Les leçons de saint Jean d'Acre sont en somme les conversations sténographiées d'Abd oul Béha avec une Anglaise, Laure Clifford Barney, venue auprès de lui pour s'instruire de sa doctrine. C'est un enseignement assez exotérique et qui ne présente que certains aspects de la doctrine. Il insiste surtout sur le rôle et la succession des prophètes dans le développement de l'Humanité, sur l'immortalité de l'Esprit, le caractère illimité des perfections de l'existence, la condition de l'homme et ses progrès après la mort, la non-existence du mal, sur les rapports du béhaïsme et du christianisme.

Logik, de Wilhelm Wundt, tome III : *Logique des sciences de l'esprit*. 3e édit. remaniée, 1 vol. in-8 rais. de 692 p. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1908. — Ce volume vient compléter la troisième édition de la Logique de Wundt, dont les deux premiers tomes ont paru en 1906 et en 1907. L'auteur signale dans sa nouvelle Préface que les principaux changements se rapportent aux domaines suivants : 1° méthodes de la psychologie ethnique, 2° sciences philologiques et principes de la méthode historique, 3° sociologie; et que ces changements ont pour causes, d'abord, les progrès accomplis par ces sciences durant les dernières années, ensuite, les discussions portant sur la logique de l'histoire et de la sociologie, enfin, ses travaux personnels de psychologie ethnique, qui l'ont mis directement en contact avec les disciplines philologiques et historiques. « Mes travaux, dit Wundt, principalement au cours des dix dernières années, m'ont confirmé dans la conviction que la psychologie est appelée, en face des sciences de l'esprit, à une mission incomparablement plus importante qu'on était jusqu'alors disposé, de part et d'autre, à l'admettre, et que ses principaux problèmes à l'avenir seront ceux qui touchent à l'histoire et à la sociologie » (p. v).

On trouvera les additions les plus notables aux pages suivantes : p. 170-4, règles générales pour l'emploi de l'expérimentation en psychologie; p. 232-40, principaux domaines et méthodes de la psychologie ethnique; p. 303-6, tâche générale de la philologie; 329-30, la science du langage; 332-6, 342-3, la mythologie; 344-50, la science de l'art: 355-6, l'histoire des mœurs; 369-70, tendances de l'investigation historique; 395, 414, 427-30, principes de la science historique; 463-82, la sociologie; 496, la statistique.

Il convient de relever les considérations de Wundt sur les tendances actuelles de la sociologie, particulièrement en France. Il distingue quatre groupes de théories sociologiques. Les deux premiers groupes ont une orientation collectiviste, et comprennent les théories de l'organisation sociale sur le type biologique, et les théories de la civilisation. C'est dans ce dernier groupe que se trouve classé M. Durkheim, et il est jugé d'après son livre sur « La division du travail social » (p. 472). Les deux autres groupes ont une orientation individualiste, et comprennent les théories de la lutte des classes ou des races, et la théorie de l'imitation, dont le représentant éminent est Gabriel Tarde, et à laquelle Wundt reconnait de grands mérites. Si la théorie de l'imitation n'a pas trouvé une base psychologique suffisante pour la sociologie, elle a du moins montré la nécessité urgente d'un fondement de cette nature. « Une sociologie scientifique a besoin avant tout d'une investigation psychologique des *motifs* d'où résulte la société même, ainsi que des motifs qui la soutiennent aux différents degrés de la civilisation. Que l'on attribue une semblable investigation à la sociologie même, ou à une psychologie ethnique, qui en serait tout d'abord distincte : il importe peu. Mais que l'on ne puisse faire un seul pas dans la sociologie empirique, sans s'être assuré auparavant des fondements psychologiques indispensables, c'est le mérite indéniable de cette nouvelle tendance de la sociologie française de l'avoir reconnu » (p. 475). Et il faut ajouter que c'est aussi le grand mérite de Wundt, à l'heure actuelle, de travailler mieux que tout autre à poser ces fondements reconnus nécessaires.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. von D. Ernest Cassirer. Zweiter Band 1 vol. gr. in-8 de 732 p., Berlin, Bruno Cassiret, 1907. — Le second volume de l'ouvrage de M. Cassirer est divisé en quatre livres : *Fortbildung und Vollendung des Rationalismus. — Das Erkenntnisproblem im System des Empirismus* (avec un appendice : *Hauptströmungen der englischen Philosophie ausserhalb des Empirismus*). — *Von Newton zu Kant. — Die Kritische Philosophie.*

L'ordre des livres et des chapitres, la répartition, dans les livres et les chapitres, des auteurs et des doctrines, sont assurément ce qui appelle les plus fortes réserves. Notons en particulier que Hobbes arrive ainsi après Leibniz, que les doctrines combattues par Locke, dans le livre de l'Essai consacré à l'innéité, sont exposées cent pages après la doctrine de Locke, que Norris, Collier se trouvent être très arbitrairement séparés de Berkèley. La place de Boyle étonne un peu M. Cassirer, qui manifeste à plusieurs reprises dans ce volume une très heureuse indépendance d'esprit, n'aurait peut-être pas dû accepter aussi passivement les cadres traditionnels. — D'une façon générale, le travail de M. Cassirer s'offre sous un aspect un peu équivoque. S'agit-il vraiment d'une histoire du problème de la connaissance? Ou s'agit-il d'une histoire des systèmes philosophiques? Si vraiment M. Cassirer se proposait de déterminer les origines, le développement, les transformations des diverses notions et des divers principes philosophiques concernant la connaissance, n'aurait-il pas été préférable qu'il renonçât décidément aux monographies et qu'il adoptât, dans tout le volume, la méthode qu'il applique en particulier à l'étude de la philosophie et de la science du XVIIIe siècle, c'est-à-dire qu'il exposât, qu'il expliquât des questions, des problèmes, plutôt que des systèmes? N'ayant pas procédé de la sorte, il n'a pas évité un certain défaut de proportions, et comme un manque d'équilibre. Considérera-t-on le chapitre sur Spinosa comme un exposé de spinosisme? il paraitra bien insuffisant. Y verra-t-on un exposé du problème de la connaissance tel que le traitait Spinosa? on pourra alors estimer que les problèmes examinés reçoivent une signification et une portée différente de celles qu'ils avaient chez Spinosa. Peut-être ne pouvait-on pas écrire une histoire du problème de la connaissance sans rechercher plus profondément, à propos de chaque auteur, si sa philosophie pouvait admettre une position spéciale de ce problème et en quel sens elle pouvait l'admettre.

Si nous entrons dans le détail de l'exécution, nous avons aussi quelques réserves à formuler.

M. Cassirer, dans son désir de condenser les doctrines en des formules nettes et vigoureuses, simplifie parfois à l'excès ces doctrines, et supprime toute nuance. Par exemple, en ce qui regarde la place de Dieu dans la métaphysique de Descartes, et le rôle de l'idée de Dieu dans l'établissement de cette métaphysique. — Signalons quelques omissions. L'auteur n'aurait-il pas dû examiner, par exemple, si Spinosa, en même temps qu'il critique très vivement et très profondément la conception d'une finalité externe, n'a pas introduit plus ou moins expressément et sous une forme compatible avec ses principes, une notion très féconde de la finalité, ou

tout au moins un équivalent très important de la finalité interne? — Pourquoi, d'autre part, n'a-t-il pas cru devoir se placer, pour Leibnitz, au point de vue historique, comme il l'avait fait pour Spinosa, comme il le fait aussi, quoique moins nettement, pour Berkeley? — Certaines questions sont étudiées un peu superficiellement. M. Cassirer, dans son ouvrage sur Leibniz et dans le chapitre consacré à Leibniz dans ce volume, a mis en vive lumière les rapports que soutient la métaphysique de Leibniz avec ses spéculations mathématiques sur l'infini. On aurait souhaité qu'il se préoccupât davantage de savoir si c'est la conception euclidienne ou la conception cartésienne de la géométrie qui a inspiré Spinosa. — Relevons l'emploi abusif du terme « synthétique », à propos de la théorie spinosiste de la définition. Il ne suffit pas qu'une notion soit construite, qu'elle ait une genèse pour qu'on puisse la dire synthétique. Spinoza ne pose en aucune façon le problème de la synthèse dans son opposition à l'analyse. Prétendre qu'il oppose une conception « concrète » de la définition à la conception « abstraite » professée par les scolastiques, c'est interpréter plus fidèlement sa pensée; mais c'est encore prêter à l'équivoque. — Il semble que M. Cassirer exagère l'importance des méditations *de cognitione, veritate et Ideis*. Il simplifie à l'excès la pensée de Leibniz. — Il marque d'une façon très insuffisante les rapports entre Spinosa et Leibniz. — Le chapitre consacré à Hume est l'un des moins solides du livre. Ce qui est dit de la critique de la causalité par Hume est fort insuffisant. M. Cassirer s'en excuse en prétendant que cette théorie est connue de tous. Soit. Mais lui-même ne la résume-t-il pas inexactement en négligeant à peu près les considérations sur la probabilité, et surtout en ne mettant pas assez en relief l'importance de la fonction psychologique de l'habitude, par suite, en prêtant à la philosophie de Hume un caractère intellectualiste qu'elle n'a pas? L'originalité de Hume s'efface. Sa méthode subtile disparaît. Son « humanisme » aussi. M. Cassirer a trop vu Hume dans les Essais et à travers Kant.

Ces réserves faites, disons que le livre de M. Cassirer est un beau livre.

La pensée, neuve dans plusieurs endroits, est toujours nette, ferme, vigoureuse. — M. Cassirer excelle dans les résumés lumineux de doctrines. Voir à la fin du chapitre sur Leibniz : *die Harmonie als ideele Einheit*, p. 99-100. — Il dégage avec force les tendances maîtresses d'un système. Par exemple, au début du chapitre sur Bacon, il montre très heureusement le caractère pratique de la philosophie baconienne: il la caractérise comme une doctrine de la lutte contre la nature rebelle et de l'infirmité, de la passivité de l'esprit, l'opposant comme telle aux philosophies de la Renaissance. — Le plus souvent, l'enchaînement de diverses parties d'un système est marqué avec clarté et fermeté. — C'est ainsi que M. Cassirer présente sous une forme tout à fait convaincante tous les arguments par lesquels on a cherché à montrer que le calcul infinitésimal avait ses racines dans les parties les plus profondes, les plus originales de la pensée leibnizienne. D'une façon générale, les oppositions de points de vue et de doctrine, apparaissant très distinctement : signalons les pages où M. Cassirer expose comment Berkeley et Leibniz, d'accord l'un avec l'autre pour combattre la conception newtonienne de l'espace absolu, sont cependant, sur cette question, aux antipodes l'un de l'autre (p. 344); et aussi les pages où, contre Schopenhauer, il soutient que Kant ne s'est pas contenté de reprendre la théorie de Maupertuis sur l'idéalité de l'espace et du temps (p. 376-377). — M. Cassirer critique toujours avec le plus grand soin les jugements courants, et, quoiqu'il n'ait aucun goût pour le paradoxe, il n'hésite pas à reviser les opinions qui lui semblent erronées : voir le jugement sur Bacon — et, p. 142, à propos de Gassendi, un passage où M. Cassirer fait remarquer comment, tandis que le rationaliste Descartes entreprend une analyse directe (exempte de présupposition) du contenu de la conscience, l'empiriste Gassendi en est encore à développer la théorie métaphysique des εἴδωλα. — Il est difficile de ne pas approuver (quelles que soient les réserves faites par ailleurs sur l'exposé de Hume) les pages où M. Cassirer établit que Hume, dans sa critique de la causalité, s'attaque à des fantômes, puisque longtemps avant lui Newton et ses disciples professaient une théorie « critique » de la causalité et de la force, théorie bien différente de la théorie populaire que combat Hume (p. 333-334).

Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens, par Melchior Palagyi. 1 vol. in-8 raisin de 312 p., Charlottenburg, Otto Günther, 1908. — Ces conférences, d'une lecture facile, ne manquent pas d'un certain intérêt; mais elles visent trop à produire de l'effet. M. Palagyi combat la conception moderne de la psychologie, en l'affublant

[illegible] « psychologistique » ; et il veut restituer ses droits à un nouveau *vitalisme*. L'idée d'élément psychique lui paraît un concept bâtard. Il y a, d'une part, des propriétés *vitales* : la sensation, le sentiment, l'image, dont le cours est ininterrompu; et, d'autre part, des actes spirituels, qui ont pour caractéristiques d'être non intuitifs, intermittents, mesurables. « La mesure des pulsations spirituelles est la tâche véritable de la psychologie scientifique » (p. 272). Mais comme M. Palagyi avoue que nous ne pouvons prendre connaissance de ces propriétés *vitales* que par la conscience immédiate, peu importe qu'on les appelle ainsi ou *psycho-physiologiques*, comme il est plus usuel. D'autre part, il admet comme une vérité indiscutable la théorie d'Apathy, suivant laquelle les neuro-fibrilles formeraient un système fermé, et il y attache une grande importance pour ses propres vues. On peut s'étonner qu'il ne discute pas les recherches plus récentes faites à l'aide de la nouvelle méthode de Ramon y Cajal, et qui vérifient une fois de plus la théorie des neurones. Bref il nous semble que M. Palagyi revêt ses observations, partiellement vraies et bonnes à dire, d'une forme qui est d'autant plus contestable qu'elle veut être plus originale.

Der Wissensbegriff, par Julius Baumann. 1 vol. in-8 carré de 231 p., Heidelberg, Carl Winter, 1908. — Ce petit livre est la première publication d'une nouvelle Collection intitulée « Synthesis » et qui doit comprendre des monographies historiques de concepts philosophiques. La présente monographie est à la fois historique et critique. Elle fait défiler sous nos yeux, rapidement, les principales conceptions du savoir, chez les Grecs, les Orientaux, les Arabes, les Scolastiques, les modernes et les contemporains; de telle sorte que le lecteur, pris de vertige, s'il n'est pas déjà initié, ne croira pouvoir trouver un ferme point d'appui que dans les ouvrages de l'auteur, qui lui sont indiqués pp. v et 226.

Die biologische Theorie der Lust und Unlust, par D. Demetrius C. Nadejde, professor der Philosophie in Bukarest. Heft I; 1 fascicule in-8 de vi-98 p. Leipzig, Engelmann, 1908. — Ce travail est le remaniement d'une thèse de doctorat soutenue devant la Faculté de Munich; l'auteur ne nous en donne aujourd'hui que la première partie. L'ouvrage est dédié au professeur Th. Lipps, dont le nom est cité presque à chaque page et dont les vues inspirent à tout moment le Dr Nadedje. Il est juste cependant de signaler que l'auteur ne se borne pas à suivre un seul maître, qu'en particulier il semble très bien connaître les psychologues français, Ribot, Beaunis, Richet, G. Dumas.

Les premiers chapitres exposent, trop longuement, la théorie qui rattache le plaisir à l'utile, la douleur au nuisible. Une critique assez serrée fait bientôt apparaître le caractère vague des concepts d'utilité et de nocivité. Bien des psychologues, remarque l'auteur, sont tentés d'appeler utile tout ce qui procure du plaisir et de tourner ainsi dans un cercle. Il faut donc trouver un critérium non subjectif pour distinguer l'utile et le nuisible et, sans doute, on le trouverait assez aisément en le demandant à la biologie et à la médecine; mais l'auteur ne s'attarde pas à le rechercher. Il préfère énumérer méthodiquement les faits assez nombreux qui font douter de la correspondance même établie entre le plaisir et l'utile (chap. v). A l'objection des poisons agréables, on a depuis longtemps répondu en distinguant l'intérêt de l'organisme tout entier et l'intérêt spécial de l'organe du goût agréablement impressionné. Mais voilà la théorie singulièrement réduite dans sa portée : le plaisir ne va plus être qu'un guide dangereux pour l'organisme, puisqu'il ne renseigne que sur l'intérêt très particulier d'un organe.

Assez brusquement, l'auteur abandonne la théorie qu'il critiquait, aborde l'étude des sentiments qu'il oppose fortement aux sensations. Il semble renoncer à rendre compte des plaisirs et des douleurs dites morales par la théorie biologique courante et croire au contraire que l'explication valable pour les sentiments vaudra aussi pour les sensations. Le point de vue est complètement déplacé. Bientôt l'auteur aboutit à des formules comme celles-ci : « Le plaisir est l'expression d'une satisfaction immédiate des tendances et des besoins de l'âme, la douleur exprime le retard et l'incertitude de cette satisfaction » (p. 63). « Le plaisir est le signe que le mouvement intérieur naturel de la vie psychologique n'est pas entravé par le mouvement de la réalité extérieure. » Nous ne pouvons guère voir dans ces formules qu'un effort pour concilier les idées de Herbart et celles des modernes évolutionnistes, mais la conciliation reste peut-être un peu verbale.

Die Zentroepigenese und die nervöse Natur der Lebenserscheinung, *die drei Dilemmata über die Entwicklung der Organismen*, par Eugenio Rignano, Extrait de la *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, une brochure in-4 de 22 p. Stuttgart, 1908. — Cet article

article est un bon résumé d'un ouvrage plus étendu du même auteur sur *La Transmissibilité des caractères acquis*, ouvrage dont nous avons rendu compte dans le n° de juillet 1906. La méthode d'exposition est un peu différente. L'auteur veut nous obliger à accepter son hypothèse biologique fondamentale, celle d'une zone spéciale de formation dans l'organisme, en accumulant des objections d'ailleurs bien choisies contre les autres théories embryologiques. Disons tout de suite que sa critique nous semble excellente et sa construction personnelle très fragile.

Il étudie d'abord trois dilemmes, nous pourrions dire trois antinomies. Il établit que dans chaque antinomie la thèse et l'antithèse sont insoutenables, et il tire profit de la double réfutation pour proposer sa solution personnelle. 1° Le développement d'un organisme vérifie-t-il la théorie de la préformation ou celle de l'épigénèse? 2° le plasma germinatif consiste-t-il en germes spéciaux différenciés ou en une matière homogène? 3° Les cellules se divisent-elles en noyaux qualitativement semblables, ou bien faut-il reconnaître une somatisation nucléaire?

Contre la préformation M. Rignano invoque les divers faits connus de régénération (régénérations ordinaires, post-régénérations, régénérations par processus différent du processus de formation primitive, régénération avec remodelage, régénérations accélérées). On sait quel parti Driesch a su tirer de ces expériences pour réfuter Weismann. Contre l'épigénèse, M. Rignano cite les expériences de W. Roux et de Born sur divers amphibies, lesquelles montrent que des parties d'un organisme se développent normalement sans souffrir ni de l'ablation ni d'un développement arriéré des autres parties. Ces faits et beaucoup d'autres conduisent l'auteur à renoncer aux deux hypothèses examinées : en somme on ne peut dire ni que dans un organisme un organe ignore complètement les autres (puisque souvent il les répare, il les *régénère*), ni qu'un organe a toujours besoin des autres pour se développer, ce qui est l'idée essentielle de la doctrine de l'épigénèse, au dire de M. Rignano. D'où la nécessité d'une hypothèse intermédiaire, celle d'une zone centrale d'où partiraient des *stimuli formateurs*. La substance germinale ne serait pas constituée par des éléments hétérogènes aussi spécialisés que les *déterminants* de Weismann, mais elle serait cependant hétérogène et faite de « constituants qui au lieu d'entrer tous en action dès le premier moment du développement, s'activeraient, au contraire, un à un, successivement pendant le cours entier du développement ». L'auteur les compare à des accumulateurs qui tour à tour déchargeraient de l'énergie non pas électrique, mais nerveuse... Ces accumulateurs expliqueraient à la fois le développement ontogénique et la mémoire.

Geschichte der Griechischen Ethik von Max Wundt, privat dozent der Philosophie; Erster Band : Die Entstehung der Griechischen Ethik. 1 vol. gr. in-8 de xi-535 p., Leipzig, W. Engelmann, 1908. — M. Max Wundt, après avoir publié une sorte de résumé de ses idées sur la morale des Grecs, entreprend cette fois une exposition d'ensemble de toutes les conceptions morales grecques. Ce premier volume nous conduit jusqu'à la mort de Platon. Dans une série de chapitres détaillés l'auteur étudie successivement la morale homérique, puis la morale du monde ionien (et celle de la Grèce d'Europe jusqu'à la guerre médique), la morale du siècle de Périclès, l'époque de la guerre du Péloponnèse et le développement de l'influence attique, enfin Socrate et Platon. Bref, il divise son vaste sujet suivant les divisions de l'histoire politique, et il est constamment préoccupé d'étudier la répercussion des événements politiques sur les mœurs et les doctrines. Son exposé est remarquablement clair, agréable à lire, et les discussions érudites sont réduites au strict nécessaire, même dans les notes toujours très courtes. La partie la mieux étudiée paraît être celle qui est relative aux tragiques. M. M. Wundt disposait ici de toutes les ressources que fournissent les livres si pénétrants de Wilamowitz. Ce qu'il dit de Socrate et surtout de Platon est beaucoup moins satisfaisant. Le livre consacré à Platon est divisé en trois chapitres dans lesquels M. Wundt étudie successivement le disciple de Socrate, le mystique, le réformateur politique. Le deuxième chapitre est de beaucoup le plus complet et le plus développé. Pour M. Wundt, la doctrine des Idées est par essence une doctrine religieuse (Cf. notamment p. 460), et le système de Platon a surtout un caractère mystique. Mais du moraliste admirable auquel nous devons les discussions du début de la *République* et du *Philèbe*, il est à peine question. Le caractère nettement pratique d'une partie de la doctrine platonicienne ne ressort nullement des exposés de M. Wundt. En tout cas, il est difficile d'oublier que Platon, s'il écrit parfois comme un « visionnaire », a souvent à propos des questions morales, parlé le langage de la plus ferme et de la plus simple raison.

Mais, le livre de M. Wundt a un grand mérite. L'auteur s'est efforcé, la chose est visible, de mettre en relief l'extrême complexité des influences diverses qui ont présidé à la formation de la morale des Grecs. Le soin qu'il a mis à utiliser les sources « littéraires », sans se contenter de résumer seulement les doctrines des philosophes, l'attention qu'il a mise à rappeler toujours les événements politiques ou sociaux, rendent son ouvrage très instructif.

The problem of Logic, by W. R. Boyce Gibson, M. A. (Oxon), Lecturer in philosophy at the university of London, with the cooperation of Miss A. Klein, 1 vol. in-12 de 500 p., London, Adam and Charles Black, 1908. — Dans l'intention de l'auteur, — ou des auteurs — ce livre est destiné à introduire le point de vue pragmatiste dans l'étude de la Logique formelle. La recherche de la nature et des conditions de la vérité ne doit pas être faite, en effet, de façon absolument abstraite. Elle dépend de l'*intérêt* que nous y prenons, de la nature des faits qui sont *relevant* à notre intention subjective.

Au lieu d'essayer, comme H. W. B. Joseph, de dégager la forme immuable de la pensée de la matière où elle est engagée, l'auteur l'explique par le but poursuivi dans chacune des théories fondamentales de la logique formelle, et montre, par exemple, comment le fait de considérer la « définition » comme relative à notre *interpreting interest* résout, — de façon originale et intéressante — les difficultés classiques de la théorie aristotélicienne.

Moins neuve est la partie relative à la Logique inductive, qui oppose à l'interprétation de Mill la théorie déjà vulgarisée par Cl. Bernard de l'idée directrice, reprise du point de vue pragmatiste.

Une distinction importante domine tout l'ouvrage et en résume l'essentiel. La Logique est dite « purement formelle » lorsqu'elle se propose d'étudier les lois de la consistance des jugements; son intérêt est la Validité. Lorsque au contraire elle vise les conditions de la vérité objective de la pensée, dans son rapport à la Réalité, elle est encore formelle, si elle se restreint par convention à ne considérer qu'une partie isolée de l'univers pensable; elle est réelle, si elle s'étend à tout le domaine de la Science totale; son intérêt est dans ce cas la Vérité. Le premier point de vue est celui de la théorie de l'opposition et du syllogisme; le second est celui de la Division et de la Définition logique. La Logique se doit de les distinguer nettement.

Ce livre, très suggestif, appelle, semble-t-il, une réserve. En étudiant les problèmes logiques du point de vue de l'intérêt subjectif que nous y portons, l'auteur introduit, en fait, une interprétation psychologique de la Logique; et B. Russell a montré la confusion qui peut résulter d'une telle attitude. Il convient d'ajouter que cette difficulté tient au système philosophique adopté par l'auteur sous l'influence d'Eucken, un idéalisme activiste dont il déduira bientôt la solution des problèmes proprement philosophiques de la Logique.

Un index verbal et analytique, scrupuleusement rédigé par Miss A. Klein, termine le livre.

Récréations mathématiques et problèmes des temps anciens et modernes, par W. Rouse Ball. Deuxième édition française traduite d'après la quatrième édition anglaise par J. Fitz-Patrick. 1 vol. de x-363 p., Paris, A. Hermann, 1908. — Cet ouvrage, qui s'adresse plus spécialement aux mathématiciens, peut aussi intéresser les philosophes parce qu'il touche à des points d'histoire et de pédagogie mathématiques.

On ne sait généralement pas que les éléments d'Euclide étaient complétés à l'origine par une série d'exercices comprenant des théorèmes faux et des sophismes; l'étudiant devait relever les erreurs des démonstrations. Le recueil d'exercices d'Euclide a été perdu, mais l'auteur en propose un certain nombre conçus dans le même esprit. Citons à titre d'exemples les propositions suivantes : un angle droit est égal à un angle obtus; un segment de droite est égal à la droite entière (suivent les démonstrations). Cette méthode, qui apprend aux élèves à se méfier des démonstrations apprises par cœur, pourrait peut-être être restaurée, dans une certaine mesure, dans l'enseignement.

L'ouvrage contient ensuite l'exposé élémentaire de la théorie des *carrés magiques* (Étant donné un carré primitif divisé en petits carrés égaux, si on dispose des nombres entiers dans les petits carrés de telle sorte que la somme des nombres compris dans chaque ligne horizontale, dans chaque colonne verticale et dans chaque diagonale soit constante, le carré primitif est un carré magique). Puis différents problèmes de *tracés continus* sont examinés (problème des ponts de Kœnigsberg, des labyrinthes, etc.).

La dernière partie des *Récréations mathématiques* contient un exposé historique des trois fameux problèmes qui ont préoccupé l'antiquité (Duplication du cube, trisection de l'angle, quadrature du cer-

cle). L'éditeur français a ajouté une notice historique d'après Cossali sur la découverte de la formule de l'équation du 3e degré (extrait du *Bulletin de Terquem*, t. II, 1856). Les singulières méthodes de travail des mathématiciens du XVIe siècle sont exposées dans cette notice. Rappelons seulement que Cardan par une série de manœuvres indélicates contraignit Tartaglia à lui livrer le secret de sa formule qu'il fit paraître plus tard, comme en étant l'auteur, dans son *Ars magna*. La formule de Cardan doit donc s'appeler formule de Tartaglia.

La Philosophie de Leibniz, par Bertrand Russell, M. A.-F. S., traduit de l'anglais par J. Ray et Renée J. Ray. 1 vol. in-8 de XVI-233 p., Paris, F. Alcan, 1908. — Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà l'édition anglaise de ce livre. La traduction de M. et Mme Ray est exacte et élégante. L'exposé de M. Russell est un des meilleurs qui aient été consacrés à Leibniz. Il est vivant, ingénieux et M. Russell a fait preuve souvent d'une grande finesse dans l'analyse de la doctrine la plus complexe et la plus difficile à comprendre qui soit. Il excelle à nous faire réfléchir, et il a, le premier peut-être, signalé quelques-unes des difficultés les plus graves que le système soulève. Mais on aurait tort de se fier à lui sans réserve et de le prendre pour guide dans l'étude de la doctrine de Leibniz. M. Russel, obéissant à ses préoccupations habituelles, a vu en Leibniz surtout un logicien. Il a, par suite, simplifié son sujet d'une manière excessive et arbitraire. Il n'utilise pour sa reconstruction qu'un très petit nombre de textes et laisse dans l'ombre beaucoup d'éléments importants du système de Leibniz. La pensée de Leibniz est si nuancée qu'on s'expose, par ce procédé, à n'en retenir que des formes contingentes et fugitives. Il était bien difficile également de ramener toute la doctrine de Leibniz à quelques propositions simples et d'en déduire tout le reste, *more geometrico*. Leibniz lui-même a plusieurs fois essayé de procéder ainsi, et il n'est jamais arrivé à se satisfaire. Il est téméraire, sans doute, de prétendre se substituer à lui et de le corriger. Car M. Russell corrige sans cesse Leibniz. Son exposé est en même temps une réfutation impitoyable. Or, il est permis de supposer qu'une grande partie des objections dirigées par M. Russell contre Leibniz tiennent à une connaissance imparfaite ou plutôt incomplète des textes. S'il y a des incohérences dans le système, c'est qu'elles sont fatales dès qu'on entreprend de raisonner sur les principes des choses. Mais, de tous les philosophes, Leibniz est sans doute celui qui a le mieux aperçu les conséquences lointaines de ses affirmations, et le mieux prévu les objections possibles. Il est bon d'y regarder à deux fois avant de le discuter. En sorte que l'exposé de M. Russell est intéressant par ce qu'il nous fait connaître des vues de M. Russell, plutôt que par les indications positives qu'il contient sur le système de Leibniz. Mais il n'est jamais indifférent de considérer les interprétations toujours suggestives que des parties de la doctrine de Leibniz inspirent à M. Russell. Pour n'être pas rigoureusement objectives, elles n'en sont pas moins de temps à autre très intéressantes. Nous avons, dans l'ouvrage de M. Russell, une image un peu incomplète, un peu déformée de la philosophie de Leibniz, mais cette image est plus vive et plus frappante que celles que peuvent nous offrir beaucoup de livres plus volumineux et plus savants.

Thought and Things. *a Study of the development and meaning of Thought or Genetic Logic*, by James Mark Baldwin. vol. II. *Experimental logic, or genetic theory of thought*. 1 vol. in-8 de 436 p. Londres, 1908. — Nous avons rendu compte du premier volume de cet ouvrage dans le no de mars 1907. Ce second volume doit être encore suivi d'un troisième : il n'est donc pas encore possible de juger l'œuvre dans son ensemble. Mais dès maintenant le lecteur ne peut manquer d'être frappé par de graves défauts d'exposition qui mettent sa sagacité et sa patience à l'épreuve. Plus d'une revue philosophique anglaise a déjà signalé l'obscurité déconcertante de ce second volume, l'abus des distinctions et des subdivisions, l'emploi de néologismes mal définis. Nulle part la pensée de l'auteur ne se dégage, les conclusions des chapitres sont sibyllines. On se demande comment le même écrivain a pu écrire des ouvrages aussi clairs, aussi utilisables que *Développement et Évolution*, et un traité de logique aussi inintelligible. Le programme que se traçait l'auteur était cependant plein de promesses : la logique expérimentale, à laquelle ce second volume est consacrée, est, dit-il, une enquête instituée pour découvrir l'origine, l'évolution et les résultats de la croyance (le *why*, le *how* et le *what*). Il s'agirait d'étudier les facteurs biologiques et sociologiques qui contribuent à former la croyance, de montrer comment une affirmation emprunte sa valeur et son sens à un contexte sous-entendu (« présuppositions ») qui l'enveloppe dans notre esprit... L'intention est très intéressante, mais vainement le lecteur cherche des réponses aux

...

questions posées. Ainsi tout un chapitre consacré à la nature de la vérité et à la discussion des vues de James et de Dewey ne nous laisse aucune idée nette sur la position de Baldwin à l'égard du pragmatisme. La terminologie de Baldwin exigerait un lexique spécial à la fin du troisième volume. Schiller, analysant ce second volume dans le *Mind*, réclame ironiquement ce lexique; nous le réclamons sans ironie, s'il doit permettre d'utiliser un ouvrage considérable qui laisse entrevoir une pensée très subtile et parfois originale.

Papers on Moral Education, Communications pour le premier Congrès international d'Éducation morale (Université de Londres, 25-29 septembre 1908), édités par Gustav Spiller, secrétaire général du Congrès, 1 vol. in-8 de xxx-404 p. — **Record of the Proceedings** (Compte rendu de ce congrès), 1 vol. in-8 de 80 p. Londres, David Nutt, 1908. — Si le succès d'un Congrès se mesure au nombre de ceux qui y participent activement, à leur zèle, pour apporter les résultats de leur expérience individuelle ou nationale, pour définir leurs espérances et leurs plans, peu de congrès auront eu le succès du premier congrès qui fut consacré cet automne dernier aux questions de l'éducation morale. Grâce à la parfaite méthode des organisateurs, près de cent cinquante résumés de communications purent être réunis avant l'ouverture du Congrès : elles forment la première des publications que nous signalons. Quelques semaines seulement après la clôture des séances, la seconde nous parvenait, contenant un bref sommaire des discours qui y avaient été tenus. Une seule communication fut imprimée en entier par une décision bien significative du Comité d'exécution, la communication du Dr F. Arthur Sibly sur la nécessité pour l'éducateur d'aborder avec les enfants les questions sexuelles, de les interroger en particulier et en toute confiance, de prévenir par ses paroles et par ses réflexions le double danger de l'ignorance et de la curiosité (*The Teaching of Purity*, p. 74-76). Essaierons-nous pour notre compte de dégager de cette vaste enquête des conclusions d'ensemble? En matière pédagogique le détail est seul intéressant, la formule n'a de prix que par l'application. Peut-être serait-il oiseux de répéter comment une fois de plus la question s'est posée entre l'éducation morale indirecte et l'éducation morale directe (voir en particulier la communication du Dr F. H. Heyvard, p. 128). Disons seulement qu'on a montré d'une façon ingénieuse par quelle diversité de moyens on pouvait assurer l'efficacité de la méthode indirecte en en multipliant les points d'appui dans le concret; qu'on a, d'un autre côté, souvent insisté sur la nécessité d'assurer à l'enseignement moral son autonomie en le rendant indépendant de tout postulat métaphysique ou religieux.

Ce qui est sans doute plus intéressant à remarquer, c'est que, dans ce congrès international, les habitudes et les attitudes nationales se sont trouvées en présence et ont pris par leur confrontation une plus nette conscience d'elles-mêmes. A cet égard, nous avons été frappés par le passage de la communication d'un député russe à la troisième Douma, Engrave de Kovalesky (vice-président de la Commission parlementaire de l'Instruction publique, Saint-Pétersbourg) : « Deux nations, écrit-il, ont surtout attiré notre attention, car elles possèdent ce qui nous manque : l'Allemagne, notre voisine, nous a intéressés par la discipline de fer qu'elle a su introduire partout, dans son armée, dans son corps bureaucratique, dans le peuple même, introduire uniquement par l'influence de son excellente école, où les enfants *sont élevés*. L'autre pays, c'est l'Angleterre, où l'éducation a su développer le caractère et la volonté » (p. 57). En présence de ces réflexions, et de la lacune qu'elles impliquent, on se reportera naturellement à ce que les professeurs français avaient dit des principes de notre éducation, on y trouvera définie avec une remarquable netteté et une remarquable unanimité la caractéristique de l'attitude française : « Les idées communément admises par les honnêtes gens, la raison humaine, sous sa forme actuelle et vivante : on ne voit pas sur quel autre fondement pourrait être établie l'éducation morale à l'école » (p. 20). Telle est la thèse exprimée par M. Boutroux dans son rapport sur les *Principes de l'éducation morale*. M. Séailles rappelle de son côté que l'éducation intellectuelle, bien comprise, est au cœur de l'éducation morale : « Faire appel à l'attention, solliciter le jugement, ne présenter la vérité qu'avec ses preuves, c'est développer, avec la volonté qui lui est propre, le courage » (p. 296). Comment ces principes se sont traduits dans les faits par le développement de l'école laïque fondée sur le respect de *toute* conscience religieuse, par l'éducation morale dans les lycées de jeunes filles et par l'enseignement dans différentes classes de l'enseignement secondaire, c'est ce qu'ont cherché à montrer en particulier MM. Ferdinand Buisson (p. 189), Frédéric Rauh (p. 330),

Maurice Roger (p. 253). Il y a là une œuvre systématique qui porte bien la marque de notre idéal national; elle est loin sans doute d'être achevée, loin de porter encore tous ses fruits; nous pouvons penser du moins qu'elle a été bien entreprise dans le sens de la culture scientifique et de la civilisation véritablement humaine.

Espèces et Variétés, *leur naissance par mutation*, par Hugo de Vries, traduit de l'anglais par L. Blaringhem. 1 vol. in-8 de vii-548 p., Paris, Alcan, 1909. — Le grand ouvrage de H. de Vries, publié en 1901-1903, *Die Mutationstheorie*, n'a jamais été traduit en français. Dans une certaine mesure le présent ouvrage supplée à cette traduction : il reproduit les conférences faites par De Vries, en 1904, à l'Université de Berkeley (Californie). On sait que la Californie est peut-être le pays du monde où les essais horticoles et arboricoles les plus remarquables ont été tentés, notamment par le célèbre éleveur Luther Burbank. De Vries trouvait donc à Berkeley un auditoire capable de le comprendre, et c'est pourquoi il a pu faire cette série de vingt-huit conférences compactes, exposition détaillée de ses idées sur le transformisme dans le règne végétal.

La grande découverte de De Vries est connue : il a pu expérimentalement obtenir une variation *brusque* de l'*Œnothera Lamarckiana*, c'est-à-dire réaliser, sans transition, un ensemble de caractères nouveaux et un *ensemble stable*. Depuis 1886, il cultive la descendance de cette espèce nouvelle créée par lui.

La distinction des variations brusques et des variations progressives, ou, comme dit De Vries, des *mutations* et des *fluctuations*, avait été entrevue par Darwin. C'est Wallace qui l'a rejetée. Si bien que les néo-darwiniens d'aujourd'hui, qui attribuent l'origine des espèces à des fluctuations dans tous les sens criblées par la sélection naturelle, suivent Wallace et non Darwin. L'un des grands problèmes biologiques actuels est celui de savoir quelle est l'importance des mutations et quelle est celle des fluctuations dans l'histoire des espèces. De Vries est naturellement porté à ne laisser subsister qu'un mode de variation efficace. « Des espèces et des variétés, dit-il, sont nées par mutation et, à l'heure actuelle, on n'en connaît pas qui soient nées d'une autre façon » (p. 6).

La partie négative de sa démonstration est fort ingénieuse. L'objet de ses dernières conférences est de montrer que les fluctuations sont de simples oscillations autour d'un type moyen, de sorte qu'elles sont incapables de produire un changement durable dans l'évolution. On peut les définir des modifications *quantitatives* de tel ou tel caractère, modifications passagères, impossibles à fixer longtemps dans l'espèce. Au contraire la mutation est une modification *qualitative durable*. Cette distinction de la mutation et de la fluctuation permet de limiter le rôle de la sélection naturelle. Elle s'exerce surtout entre espèces créées par la mutation, mais fort peu entre individus d'une même espèce, puisqu'on sait que les particularités quantitatives d'un individu ne sont pas stables, ne confèrent pas longtemps un avantage à sa descendance.

Ajoutons que la permanence des modifications qualitatives confirme De Vries dans l'idée que ces mutations sont inscrites dans des éléments germinatifs spéciaux (pangènes), et l'amène à construire une théorie weismanienne du mécanisme de l'hérédité.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Archiv für Geschichte der Philosophie, XX Band. — Heft 1, 18 octobre 1906. — Ce numéro contient deux articles de polémique, deux réponses à des compte rendus publiés dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* par M. H. Gomperz. La première de ces réponses est de M. Karl Joël : *die Auffassung des Kynischen Sokratik* (p. 1-24) (La fin de l'article est dans *Heft* 2, p. 145-172). Cet article n'apprendra que peu de choses à ceux qui connaissent le Socrate de M. Joël. Rappelons en passant que M. Joël forme sa notion du cynisme d'après ce que nous pouvons connaître d'Antisthène, et qu'il voit avant tout dans les véritables cyniques des ancêtres très directs des stoïciens (il insiste, dans cet article, sur la doctrine du πόνος. Voir le passage remarquable p. 13-21 : *die Prodikosfabel*). Les pages que M. Joël consacre aux Nuées d'Aristophane ne manquent pas d'intérêt. Nous retiendrons aussi le passage où il revendique pour l'historien des idées le droit de reconstruire les doctrines à partir des textes, le droit de mettre, suivant son expression, de l'ordre dans le chaos des textes. Il est trop facile de signaler les dangers de cette méthode; mais n'est-ce pas avec son application que commence l'histoire véritable? Dans le second article de polémique : *Zur Syllogistik des Aristoteles*, pages 46-56, M. H. Maier défend contre

les attaques de M. H. Gomperz les principales thèses de son ouvrage sur la syllogistique d'Aristote. Il résume ici très brièvement ces thèses, présentant avec netteté l'idée directrice de son travail : toute la logique d'Aristote a sa source dans la syllogistique ; Aristote, en s'appuyant sur l'idée qu'il s'était formée du jugement d'après Platon, et à l'encontre des doctrines mégariques et cyniques, aurait pu développer en un sens assez différent sa conception du jugement et de la logique en général. Cette thèse de M. Maier est peut-être, en une certaine mesure, bien fondée. Il n'ignore pas cependant que si Aristote met le syllogisme au centre et à la source de la philosophie logique, c'est pour les raisons les plus profondes, c'est parce qu'il y est conduit par la façon même dont il conçoit l'entendement humain, la causalité, l'opposition du genre et de la différence.

I. En dehors de ces articles de polémique, le premier numéro comprend quatre articles. *Der δαίμων des Parmenides.* Otto Gilbert. Il s'agit à la fois pour M. Otto Gilbert d'établir l'identité entre le δαίμων dont il est parlé au début du du poème et le δαίμων de fr. 12, 3 dont il est dit : πάντα κυβερνᾷ, et de montrer que, suivant Parménide, le δαίμων gouverne tout, possède un pouvoir sur la vie et sur la mort, et occupe, en tant que puissance créatrice originelle, une place au centre du monde, dans la terre. M. O. Gilbert discute les textes avec beaucoup de clarté et de finesse. Il faut signaler le passage (*in fin*) où il examine un texte d'Aetius : Περὶ ὁ πάλιν πυρώδης. C'est aussi avec beaucoup de bonheur qu'il établit certains rapprochements entre certains endroits de Parménide et certains vers d'Homère ou d'Hésiode. — II. *Zenos Beweise gegen die Bewegung.* Dr Branislas Petronievics (p. 56-81). M. Petronievics s'efforce de réfuter les arguments de Zénon contre le mouvement du point de vue de ce qu'il appelle *le nouveau finitisme* ou le finitisme bilatéral. Voici en gros ce qu'est ce nouveau finitisme. L'espace est composé d'un nombre fini de parties : les unes sont pleines, les autres sont vides. Les premières ont un contenu réel (Seinsinhalt); les secondes n'ont aucun contenu réel. Il en est de même pour le temps. Ajoutons que le mouvement est conçu par M. Petronievics comme un acte indivisible. Une telle nature de l'espace, du temps, et du mouvement rend le mouvement possible. Par exemple, pour répondre à l'Achille, on admettra que le point matériel qui se déplace s'arrête plus ou moins longtemps dans chaque point réel de l'espace. Dire qu'Achille va deux fois plus vite que la tortue, c'est dire qu'il s'arrête deux instants dans un point réel tandis que la tortue s'arrête seulement un instant dans ce point réel. Dans un appendice, M. Petronievics critique un article de M. Evellin publié dans la *Revue de Métaphysique* (t. I, p. 382-395). M. Evellin, selon M. Petronievics, ne répond pas victorieusement à Zénon parce que son finitisme est unilatéral, en particulier parce qu'il n'a pas une notion exacte du repos. M. Branislas Petronievics estime que sa propre théorie et que son argumentation contre Zénon sont fort limpides. C'est vrai. Sont-elles cependant satisfaisantes? On ne peut pas reprocher à la thèse de M. Petronievics de manquer de cohérence logique. Mais, si on accepte son point de vue, ne s'expose-t-on pas à des difficultés fort graves? Nous n'insisterons pas sur ce qu'une telle position a d'artificiel. Nous remarquerons seulement que le finitisme dogmatique n'est pas beaucoup plus que l'infinitisme à l'abri de la critique. En vérité, il semble de plus en plus difficile d'admettre qu'une philosophie dogmatique, quelle qu'elle soit, puisse rendre compte de la nature du temps, de l'espace, du mouvement, et donner une solution aux difficultés soulevées par Zénon et par bien d'autres. Si l'on désire qu'il subsiste aussi peu d'obscurité que possible dans ces problèmes, ne doit-on pas croire que l'idéalisme est le vrai? Une conception idéaliste, comme est celle d'O. Hamelin, en montrant que l'espace, le temps sont des abstraits, des indéterminés, et en ce sens des infinis, mais en ce sens seulement, permet de comprendre que les arguments de Zénon ne portent pas contre les formes plus complexes et plus concrètes de la réalité. Nous ajoutons que M. Petronievics ne s'est peut-être pas assez préoccupé de saisir le sens et la portée exacte des critiques d'Aristote. M. Petronievics appelle Aristote le premier infinitiste (p. 57). Aristote est-il infiniste? Il serait difficile de le soutenir. En tout cas, Aristote distingue nettement entre l'infini *en puissance* et l'infini *en acte*. L'espace n'est infini qu'*en puissance*. Et, en un sens, la puissance, c'est l'abstrait, puisque c'est l'indéterminé. Dans de telles considérations, dans la notion aristotélicienne de l'espace, dans celle du temps, et du mouvement, ne peut-on pas trouver la source d'une réponse à Zénon plus satisfaisante que ne le pense M. Petronievics? — III. *Die Einkleidung des platonischen Parmenides,*

Dr. phil. Eberz (p. 81-96). Cet article a pour but de montrer que le Parménide a été écrit par Platon dans les derniers mois de l'année 366, après son retour de Syracuse, pour défendre sa conception des idées à la fois contre Speusippe qui soutenait la transcendance des Idées, et contre Aristote qui niait les Idées. Moment historique, dit M. Eberz, dans l'histoire de l'Académie, que celui où Platon, dans une sorte de *concile*, combat les deux *schismatiques*. Pour prouver sa thèse, M. Eberz s'ingénie à montrer, entre autres choses, que Socrate le Jeune du Parménide représente Speusippe. M. Eberz présente ses idées sous une forme claire et fort ingénieuse. Mais on se trouve plutôt en présence d'une interprétation systématique du Parménide que d'un faisceau imposant de preuves objectives. — IV. *Die Erkenntnistheorie d'Alembert*. Ludwig Kunz (p. 96-129). Si M. L. Kunz étudie la théorie de la connaissance de d'Alembert, c'est en raison des rapports que soutient la doctrine de d'Alembert d'une part avec l'empirisme anglais, d'autre part avec la philosophie d'Auguste Comte. M. Kunz cite un grand nombre de textes fort intéressants. Ce qu'il dit de d'Alembert n'est pas sans netteté, mais manque un peu de relief et de profondeur. Il ne semble pas, par exemple qu'il interprète bien exactement le texte de la note 40 (l'interprétation est à la p. 103), lorsqu'il fait dire uniquement à d'Alembert que des effets réels (ici les sensations) présupposent des causes réelles, et qu'un tel raisonnement sur les rapports entre la cause et l'effet est suffisant pour conduire à l'idée d'un monde extérieur existant en soi. D'Alembert raisonne plus subtilement. Il essaie de montrer que la veille se distingue du sommeil, la réalité du rêve, parce que les perceptions du rêve ne se *lient* pas à tout l'ensemble cohérent des perceptions passées et présentes. Dans l'article de M. Kunz, on ne saisit pas très bien en quoi d'Alembert prépare A. Comte. Il semble par contre qu'il ait tout à fait raison lorsqu'il prétend que la critique faite par d'Alembert du concept métaphysique de Force n'est pas inspirée par les idées de Hume sur la causalité. Le Traité de la Nature Humaine n'était pas très connu au moment où d'Alembert entreprenait cette critique. D'Alembert ne se place pas au même point de vue que Hume. Ajoutons que Newton et les Newtoniens avaient déjà présenté une conception positive et critique de la force et de la causalité.

Heft 2. 21 janvier 1907. — *Zur Syllogistik des Aristoteles* (171-173). H. Gomperz. — C'est une réplique de M. Gomperz à l'article publié par M. Maire dans le numéro précédent. M. H. Gomperz s'y défend en particulier contre le reproche d'avoir confondu le syllogisme et l'induction. Il a, dit-il, tout simplement raisonné à la manière de Stuart Mill.

Zur antiken Theodice. Wilhelm Capelle (p. 173-196). Il n'y a pas, suivant M. Capelle, de théodicée en Grèce avant Platon. Des doctrines de Platon, il faut retenir que Dieu est identifié avec l'idée du Bien. Aristote est surtout intéressant par sa théorie de l'opposition entre la Forme et la Matière. Dieu, étant forme pure, n'est pas à l'origine du mal, puisque le mal vient de la matière. A vrai dire, chez Aristote, le problème du mal ne se pose pas. Il se pose chez les stoïciens, et c'est, pour M. Capelle, la raison qui rend si importantes leurs doctrines sur la divinité, qui fait d'eux, en somme, les véritables fondateurs de la théodicée dans l'antiquité. M. Capelle expose les solutions données par les stoïciens au problème du mal.

1° Le mal a une signification morale. Il est un châtiment et un avertissement (Chrysippe); il est aussi une épreuve et un moyen de perfectionnement moral. L'existence du mal n'est donc pas un argument contre l'existence d'une providence, bien au contraire. 2° Le mal est une suite des causes mécaniques qui agissent dans le monde où elles ont été établies par la providence. La providence n'opère pas par les voies particulières, et il en est mieux ainsi. M. Capelle prétend que la première conception appartient surtout aux premiers stoïciens. L'idée d'une finalité générale, finalité liée à un mécanisme, serait propre aux postérieurs, comme Panétius, Posidonios. Les critiques des Epicuriens et des sceptiques les auraient contraints à adopter cette façon de concevoir le rôle de la Providence.

M. Capelle remarque aussi que, dans les premiers temps du stoïcisme, il était habituel aux stoïciens de nier le mal physique. Il n'existait, suivant eux, qu'un mal moral : l'absence de sagesse. M. Capelle indique au passage et discute l'argument de Chrysippe suivant lequel le mal est nécessaire comme contraire du Bien, et après avoir signalé les réponses stoïciennes aux arguments fondés sur les imperfections de l'organisme humain, il termine en jugeant l'œuvre des stoïciens en Théodicée ainsi que les critiques des Épicuriens et des sceptiques, ce qu'il appelle leur antithéologie, et en montrant quels rapports soutiennent les doctrines stoïciennes avec le Néoplatonisme, le

[illegible] et certaines philosophies [illegible], entre autres la doctrine leibnizienne du mal et de la Providence. Cet article ne manque pas d'intérêt. On pourrait lui reprocher d'être un peu superficiel et trop dogmatique. M. Capelle donne trop promptement une solution aux difficultés historiques qu'il rencontre (par exemple, en ce qui regarde les idées des anciens stoïciens sur le mal). Son jugement sur les arguments des Épicuriens et des sceptiques est vraiment trop peu motivé. Et aussi ce qu'il dit d'Aristote et de Platon est trop bref; pour Platon (identité de Dieu et de l'idée du Bien) sans doute inexact.

La synthèse doctrinale de Roger Bacon. Dr P. Hadelin Hofmann, cap. (p. 196-224). Le fond de cette étude est l'exposé de la place qu'occupe la philosophie dans l'œuvre de Roger Bacon et des rapports qu'elle soutient avec la théologie. Or, sur cette question capitale, la pensée de M. Hoffmann est un peu flottante, un peu imprécise. De tout l'article (de toutes les citations en particulier), il paraît ressortir lumineusement que Roger Bacon soumet la philosophie à la théologie. « Esprit éminemment pratique, Bacon n'admet point la spéculation pour elle-même ». « La vérité est une et ne peut se contredire. Or, la foi est certaine, divinement. La raison ne saurait donc ébranler cette certitude. Il faut qu'elle reconnaisse la suprématie du dogme ». « Elle (la philosophie) s'identifie avec ce qu'on appelle aujourd'hui l'apologétique ». « Voulez-vous vous instruire dans la philosophie, c'est dans l'Ecriture qu'il faut l'étudier; c'est le seul moyen de devenir vrai philosophe ». « En somme le dogme est pour notre docteur le dernier mot de la philosophie, je dirais volontiers la cause finale », etc. Comment dès lors est-il possible de dire qu' « il fournit avant tout le *Développement parallèle* de la philosophie et de la théologie »? Un développement parallèle ne serait possible que si la philosophie avait une certaine indépendance. M. Hoffmann, en voulant ici préciser sa pensée, la contredit : « ou mieux, l'intégration de toute vérité et de toute science dans la sagesse totale », p. 218. La pensée n'est pas rendue plus nette par ces lignes (p. 218 in fin) : « La théologie n'est que le *complément en quelque sorte naturel* de la philosophie. — Philosophie et théologie ont même point de départ et même but; et ainsi toute science, toute vérité, viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité. » Finalement, on ne voit pas très exactement en quoi, pour Roger Bacon, la philosophie se distingue de la théologie et en quoi elle se rapproche d'elle. Le § 4 (p. 220 et 299), où M. Hoffmann, considérant l'œuvre de Roger Bacon comme la quintessence de l'esprit augustinien, essaie de montrer que Bacon conçoit de la même façon que saint Augustin les rapports de la philosophie et de la religion, obscurcit la question bien loin de l'éclaircir. (V. surtout p. 120).

Heft 3. 15 avril 1907. — *Schopenhauers Religionsphilosophie.* Karl Weidel (p. 279-321). — M. Weidel remarque fort justement au commencement de cet article qu'il ne faudrait pas s'appuyer sur ce fait que Schopenhauer n'a consacré aucun ouvrage spécial aux questions religieuses pour penser que ses idées sur la religion sont pour ainsi dire à la surface de son système. Il a raison aussi de prétendre que le « homo animal metaphysicien » sert pour Schopenhauer d'explication à la naissance et au succès constant des religions. On regrette d'autant plus par suite que M. Karl Weidel n'ait pas cru devoir, dès le début de son article, exposer d'une façon brève et substantielle les principales thèses de la métaphysique de Schopenhauer. Les idées de Schopenhauer sur la religion et sur les religions sont résumées fort clairement. Peut-être le passage consacré au bouddhisme est-il trop court et insuffisant. M. K. Weidel fait suivre son exposé d'un examen critique. Il s'en prend tout particulièrement au pessimisme de Schopenhauer, et il refuse à croire que les religions aient pour but unique de donner satisfaction à l'animal métaphysicien. Sous la forme qu'il leur donne ici, ses idées personnelles sur la religion, sur les rapports entre l'homme et Dieu, apparaissent comme bien indéterminées.

— *Zu Spinozas Attributenlehre.* Anna Tumarkin. — Montrer que, chez Spinosa, la pensée est soumise strictement à l'objet, qu'on ne peut absolument pas parler de parallélisme là où il n'existe pas d'esprit personnel individuel, que l'expression de Spinoza « tout est animé » signifie en réalité « tout est mort » : tel est le but que se propose l'auteur de cet article. Les deux textes le plus utilisés sont : « idea eodem modo se habet objective, ac ipsius idealum se habet realiter », « ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum ». M. A. Tumarkin interprète inexactement l'un et l'autre en pensant que Spinosa y affirme la dépendance passive de l'esprit vis-à-vis de la réalité. D'une façon générale, on peut reprocher à M. A. Tumarkin de n'avoir pas analysé d'assez près les premiers

théorèmes de l'Ethique et les théorèmes de la deuxième partie. L'expression de parallélisme est à coup sûr une expression inexacte, et sur ce point il faut donner raison à M. A. Tumarkin. Mais, d'une part, la doctrine professée par Spinosa dans l'Ethique sur les rapports de la Pensée et de l'Étendue se relie à sa conception de Dieu, et à la façon même dont il démontre Dieu plus encore qu'à ses idées sur le vrai, sur la clarté et la distinction; d'autre part, beaucoup d'interprètes du spinosisme ont cru, et à bon droit, que l' « ordo et connexio..... » recouvrait un triple sens : méthodologique, métaphysique, psychologique. Il est difficile de souscrire à la conclusion : « Tout est mort. » La pensée de M. A. Tumarkin est trop rigide et manque trop de nuances.

Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre von Parallelismus der Attribute. Otto Baensch (p. 332-344). La fin est dans le n° 4 (p. 456-496). — C'est avec le plus grand sérieux que sont étudiés ici les principaux textes de Spinosa qui ont rapport à la question. En particulier, M. O. Baensch explique très nettement les idées exposées dans le Court Traité sur l'âme, le corps et leurs rapports. Cette étude consciencieuse conduit l'auteur à des remarques pénétrantes sur ce qu'il appelle, d'un mot impropre, le Parallélisme des attributs. M. O. Baensch montre que la pensée s'étend beaucoup plus loin que l'étendue. On découvre chez Spinosa, dit-il, deux parallélismes très différents : un parallélisme métaphysique et un parallélisme idéal. Dans l'attribut pensée, il existe quelque chose de plus que dans tout autre attribut. La pensée est à la fois *être* et *connaissance*. M. O. Baensch cite un passage d'une lettre de Tchirnaus à Spinosa (lettre 70) où la question est nettement posée. Cet aspect du Spinosisme avait plusieurs fois déjà été mis en lumière. L'article de M. Baensch a le grand mérite de montrer comment le problème général s'éclaire lorsqu'on le relie à la question particulière des rapports de l'âme et du corps.

Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössigen Anschauungen. Ernst Appel (p. 287-403). La fin est dans le n° 4 (p. 456-496). Grâce à une étude analytique très précise des textes, M. Ernst Appel détermine, dans le détail, les influence subies par Leone. Platon surtout a agi sur sa pensée; et, parmi les modernes, Ficin. Voici la conclusion de l'article : « Parfois les « Dialoghi di Amore » de notre philosophe surpassent en profondeur des œuvres de Ficin et de Pic de la Mirandole, mais, cependant, on peut constater l'influence de Ficin sur Leone à propos de toutes les questions philosophiques importantes. »

Antike Lichttheorien. Arthur Erich Haas (p. 345-387). — Il est regrettable que M. A. E. Haas, après avoir indiqué quelles seraient les principales sources pour une histoire de l'optique physique et physiologique dans l'antiquité, se soit borné à étudier les théories philosophiques des anciens sur les rapports existant entre l'objet extérieur et le sujet sentant. Cet article contient d'ailleurs des endroits fort intéressants. Voir surtout p. 353 sqq. « die Theorie der Sehstrahlen ». Voir aussi p. 372 un exposé très net des critiques adressées dans l'antiquité aux théories démocritéenne et épicurienne de la vision.

Heft 4. 15 juillet 1907. — *Die Philosophie des Heaklit von Ephesus im Zusammenhang mik der Kultur Ionien.* Max Wundt (p. 431-456. — M. Max Wundt croit que la pensée de Hegel, suivant laquelle la philosophie a uniquement pour contenu le contenu de son temps, et pour rôle d'amener ce contenu à la claire conscience de ce qu'il est, n'a jamais mieux trouvé sa justification que dans la doctrine d'Héraclite d'Ephèse. Et il fait effort pour nous montrer qu'il existe une sorte de parallélisme vigoureux entre les thèses, la conception générale d'Héraclite, et l'état de l'Ionie, d'Ephèse en particulier, à l'époque où il vivait. La lutte se trouvait partout dans la réalité, comme elle se trouve au principe même de la philosophie héraclitéenne. Sous toutes les formes, on pouvait voir les contraires se succéder : l'esclavage succéder à la liberté ou la liberté à l'esclavage, la prospérité au malheur ou le malheur à la prospérité. M. Max Wundt remarque à ce propos que les Eléates sont d'accord avec Héraclite pour affirmer l'instabilité du monde sensible. Il fait appel également au témoignage d'Homère, d'Archiloque... Qu'Héraclite ait, surtout comme moraliste, tiré le plus grand parti de l'observation de la réalité contemporaine, c'est ce qui ne paraît guère douteux. On peut même admettre que les idées du moraliste aient contribué à orienter les idées du physiologue. Et, d'une façon générale, il faut reconnaître que les études comme celle qu'a entreprise M. Max Wundt offrent le plus grand intérêt; il est tout particulièrement intéressant de ne pas séparer les œuvres philosophiques des penseurs grecs de l'ensemble des œuvres littéraires et scientifiques contemporaines. Mais il n'est

pas moins nécessaire de saisir les doctrines en elles-mêmes et dans leur enchaînement logique. M. Max Wundt, qui place cet article sous le patronage de Hegel, reconnaîtrait sans aucun doute cette nécessité. Le passage final sur le λόγος dans Héraclite peut en faire foi.

Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik. Albert Goldecke-Meyer (p. 521-543).

Ueber die geschichtliche Bedingtheit Kant. R. Willen (p. 543-549).

Iahresbericht. — *Heft 1. Bericht über die deutsche Litteratur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18 Iahrhunderts*, von Th. Elsenhans (la suite est dans le n° 2).

Heft 2. Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der arabischen Philosophie. H. Horten.

Heft 3. id.

Heft 4. Berichte über die Kant-Literatur von 1903-1907. I. — von Max Brahn.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. Pierre Tisserand, agrégé de philosophie.

I. Un essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de Maine de Biran, publié par Cousin sous le titre de l'Aperception immédiate.

C'est à l'obligeance de M. Ernest Naville, professeur à l'Université de Genève, que M. Tisserand doit d'avoir pu exécuter son travail, en conférant le texte de Cousin avec les *soixante-sept pages* d'une minute originale de l'écrit et les manuscrits du Mémoire de Berlin et de tous les fragments de l'Anthropologie.

M. *Boutroux.* Votre édition est faite soit d'après le manuscrit, soit d'après le texte de Cousin; on voudrait mieux savoir où s'arrête le manuscrit.

Vous intitulez l'opuscule « l'Idée d'existence »; ne pourrait-on l'intituler à aussi juste titre « les Questions premières »?

Vous considérez le texte que nous avons entre les mains comme fragmentaire, non destiné à l'impression. Je n'en suis pas sûr; les etc. ne prouvent pas l'inachevé; cette manière un peu lâche de composer n'est pas surprenante, ni rare chez Maine de Biran.

Votre travail, d'ailleurs, permet de restituer fort bien la pensée du philosophe dans son ensemble et jusque dans ses détails.

Vous avez proposé d'excellentes corrections (exemple : « enthymème » au lieu de « dilemme », p. 38); quelques autres sont moins décisives, et on est tenté parfois de garder le texte de Cousin. En effet, puisque le manuscrit lui-même est corrigé en plusieurs endroits, qui nous empêche de croire que la copie a subi anssi quelques retouches de Maine de Biran, dont le texte de Cousin porterait légitimement la trace?

Pour toute la partie de l'opuscule où vous n'avez que l'édition Cousin, sans texte original, vous auriez dû indiquer une méthode de restitution plus nette.

Certaines de vos variantes ne s'imposent pas. Par exemple p. 38, note 2, la phrase que vous modifiez est très intelligible, si l'on se souvient que Maine de Biran part de Descartes pour l'approfondir.

M. *Lévy-Brühl* rend hommage au mérite du travail de M. Tisserand. Il se demande comment V. Cousin a pu donner de Maine de Biran une édition si médiocre, alors qu'il faisait un si vif éloge de ce penseur.

Grâce à l'obligeance de M. Chambon, j'ai pu savoir qu'au moment où Cousin préparait l'édition vers 1840-41, il était passablement absorbé par les soucis de sa vie publique ou intime; d'une part, ayant été ministre pendant huit mois, il était occupé à se défendre à propos de la question d'Egypte; d'autre part, il venait de perdre une petite fille — et éprouvait alors une passion ardente pour une femme célèbre.

J'ajoute que cette façon un peu négligente d'éditer était habituelle à Cousin; il n'y a qu'à se reporter à la publication des lettres de son ami Santaroza, conspirateur italien. La même méthode se retrouve, comme on sait, dans l'édition de Malebranche par Jules Simon. — Vous auriez pu distinguer dans votre édition, par une disposition typographique différente, la partie du texte reproduite d'après la minute de celle qui suit l'édition Cousin.

Du reste il eût mieux valu donner partout le texte de Cousin, et ajouter seulement en note vos leçons nouvelles avec vos commentaires.

Je vous félicite de la plupart des corrections que vous introduisez; vous gagneriez encore à les faire méthodiquement; ainsi vous substituez avec raison « prédicats » à « produits », p. 69, note 7, et vous laissez « produits » p. 46, 73, 81, 83.

De plus l'embarras de certains textes ne justifie pas toutes les corrections, vous l'avez dit vous-même; il n'y a pas lieu, p. 78 de changer le texte : « Ainsi Descartes.... »

Enfin je vous propose une correction :

p. 80, il me semble qu'il faut écrire « en acceptant » et non « en exceptant ».

M. *Delbos*. Vous avez peut-être aggravé la responsabilité de V. Cousin. Que vouliez-vous qu'il fît avec la copie qu'il avait? La tâche devait être ardue. Les erreurs relevées sont surtout des fautes de copiste.

Êtes-vous sûr que Maine de Biran n'a pas revisé la copie dont s'est servi Cousin? Si médiocre qu'elle soit, cela lui donnerait une espèce d'authenticité. Or vous-même insérez p. 65 un texte qui figure dans la copie, non dans le manuscrit (voir note 6). — Je vous reproche, par ailleurs, de vouloir mettre trop de suite, de continuité linéaire dans la pensée de votre philosophe : vous savez bien que ses spéculations s'ordonnent un peu à l'aventure, qu'il rumine plus qu'il ne compose.

II. Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran.

M. Tisserand expose l'objet, la méthode et les résultats de son travail.

Quelques mois avant de mourir, le 23 octobre 1823, Maine de Biran conçut le dessein de refondre tous ses écrits antérieurs dans une rédaction nouvelle et définitive qui constituerait en quelque sorte son testament philosophique.

C'est à la restitution de cette pensée que je me suis appliqué. On pouvait ajouter, semble-t-il, aux interprétations de Janet, de Caro, même à la si précieuse introduction de M. Naville, trop sobre sur l'anthropologie.

Les sources principales étaient tout indiquées : le volume III des œuvres de Maine de Biran, éd. Cousin; le volume III de l'édition Naville; le Journal intime depuis 1815 et surtout depuis 1818.

Voici les conclusions que j'ai cru pouvoir dégager.

Au point de vue métaphysique, la philosophie biranienne est un dynamisme conscient et conséquent.

Au point de vue de la connaissance, c'est un empirisme radical.

Maine de Biran tient surtout à opposer sa philosophie de la force toute spirituelle aux philosophies de la substance qui gardent je ne sais quoi de matériel. Il reproche même à Leibnitz de ne pas pousser son dynamisme jusqu'au bout et de verser dans le mécanisme par la théorie de l'harmonie préétablie.

Comment pouvons-nous d'après lui arriver à la vérité? Par le sentiment ou, si l'on aime mieux, par certains *sens*. Le moi se saisit dans le sens musculaire; la vérité est saisie par la conscience qui est comme un sens. La vérité donc se *sent*, elle ne se déduit pas : elle ne se connaît pas non plus par l'imagination comme si le moi était une suite d'états.

La connaissance, quand elle porte sur des actes conscients, c'est ce qu'on appelle la psychologie, mais la psychologie n'est pas tout; il y a des états de vie soit inférieure, organique, soit supérieure, spirituelle, et qui sont inconscients. A chacune de ces données vitales correspondent des sens; il y a donc trois *sens*, non pas trois plans de conscience, le psychologique seul étant conscient.

L'entendement est inséparable de la volonté; le conscient et le volontaire coïncident dans leur apparition. Au-dessus de la vie humaine il y a la vie de l'esprit, le sens religieux.

Les trois vies ne peuvent se déduire l'une de l'autre, mais il y a entre elles passage et même pénétration.

— On peut reprocher à cette doctrine de trop juxtaposer les trois vies, de s'accommoder d'un empirisme peu justifié, de concevoir l'entendement comme un *sens*.

M. *Boutroux*. Je remercie M. Tisserand de l'exposé si clair et si vigoureux de sa thèse.

J'aime à y reconnaître l'œuvre la plus décisive produite jusqu'ici sur Maine de Biran.

J'insiste sur les raisons psychologiques (préoccupations religieuses) qui ont fait passer Maine de Biran de sa première à sa seconde philosophie.

M. Boutroux termine en lisant une page de la thèse qu'il signale comme un parfait modèle du style philosophique.

M. *Séailles*. Votre livre est une excellente préface aux œuvres de Maine de Biran. C'est un travail d'une admirable probité, qui porte la marque de vos qualités morales autant qu'intellectuelles. Je ne vous reprocherai que d'avoir péché par excès de modestie.

Vous auriez pu quelquefois retraduire votre auteur après l'avoir exposé, chercher des formules personnelles pour faire éclater plus impérieusement sa pensée. Ce reproche s'applique, par exemple, à la page 117 où vous parlez à la suite de Maine de Biran de la perception extérieure. — Je voudrais vous demander quelques éclaircissements sur la manière dont le moi s'oppose au non-moi, et, par l'intermédiaire du corps propre du sujet, perçoit un monde extérieur.

M. *Tisserand*. La perception de l'étendue organique est nécessaire à la perception de l'étendue extérieure.

L'idée de l'extériorité vient de l'espace

tactile et visuel et s'ajoute à l'idée de cause.

M. *Séailles*. A propos du rapport des trois vies, vous êtes-vous rendu compte pourquoi la méthode de Maine de Biran devient synthétique dans les Essais d'Anthropologie.

M. *Tisserand*. Pour bien saisir les rapports de la vie inconsciente et de la vie consciente, de la vie animale et de la vie de l'esprit, il faut se reporter au texte du Journal intime, 10 octobre 1824.

M. *Séailles*. Il y a bien des difficultés dans le passage d'une vie aux autres. Je ne trouve pas de continuité intelligible de l'affectif au sensitif et au perceptif. En particulier comment s'accomplit le passage de l'affectif inconscient au sensitif conscient? Pourquoi l'état de veille implique-t-il l'effort?

M. *Tisserand*. C'est que pour Maine de Biran, il n'y a conscience que là où il y a effort, effort voulu.

M. *Séailles*. Il me semble que les rapports de la volonté et de l'entendement ne sont pas bien tirés au clair chez Maine de Biran.

Pour vouloir quelque chose, en effet, il faut avoir perçu et pour percevoir ce qui est un acte conscient, il faut vouloir. Le mouvement spontané est inconscient, il ne peut devenir volonté qu'au moment où il est connu.

A propos du « système inflexif » il eût été intéressant de comparer la tentative de Maine de Biran à celle de Descartes pour éliminer l'imagination. Vous vous rappelez ce qu'a écrit M. Pierre Boutroux sur cette tentative cartésienne.

Vous auriez pu insister sur la part de volonté qu'il y a pour Maine de Biran dans l'appréhension de la vérité. — Il se préoccupe de réintégrer de l'activité jusque dans l'œuvre de la mémoire par l'institution active du langage.

Enfin, je vous demanderai comment l'expérience du divin vous semble se concilier avec l'ordre de la connaissance.

M. *Tisserand*. Maine de Biran passe d'une forme de vie à l'autre, parce qu'il note des influences étrangères, mais aussi par des raisons internes.

Le moi est activité.

Il faut qu'un élément s'ajoute à l'effort pour expliquer la permanence.

Du point de vue de la vie de l'esprit, Dieu n'agit pas sur le moi, il agit sur le fond obscur, sur l'âme posée par la croyance.

M. *Séailles*. Mais alors il n'y a pas besoin de croyance, s'il y a une expérience.

Vous dites quelque part que Maine de Biran n'est pas mystique. Mais pourquoi lui refuser ce nom, si l'on admet avec Delacroix que l'oraison de quiétude est signe de mysticisme et qu'il y a des mystiques dualistes?

M. *Tisserand*. Maine de Biran est mystique au sens où tous les croyants sincères le sont. Mais il n'a jamais connu l'extase, il n'a pas perdu le souci de *soi*.

La part de mysticisme qu'on se plait à signaler chez lui vient surtout des auteurs qu'il lit et des croyants qu'il fréquente.

Il reconnait l'influence des circonstances extérieures, des dispositions et attitudes du corps, de l'activité volontaire pour le libre développement du sens religieux.

Il reconnait encore l'influence des institutions sociales, des pratiques, des traditions religieuses qui produisent dans l'âme un effet de sécurité et de repos.

Ce serait plutôt un disciple de saint Ignace que de saint Bernard.

En vieillissant il inclinait au catholicisme, désirait les joies du mystique-mais demeurait un peu impuissant, au milieu de ses exercices d'entrainement spirituel.

M. *Rauh*. Je m'associe à l'hommage que vous ont rendu mes collègues.

Vous avez singulièrement contribué à déterminer la pensée de Maine de Biran au moment des Essais d'Anthropologie.

Je regrette que sa psychologie soit alors entachée d'un mysticisme qui croit avec sa neurasthenie.

Je crois qu'aux environs de 1813 vous auriez pu étudier chez lui l'esquisse d'une psychologie de la raison expérimentale dont on n'a pas assez remarqué l'originalité. Maine de Biran se préoccupe des phénomènes de l'image, de la sensation et de l'action. C'est le contraire du kantisme où il est toujours question de notions logiques. — Cette psychologie de l'entendement s'est élargie en philosophie, en intuition intellectuelle. Les jugements intuitifs sont applicables à l'univers entier: le raisonnement devient la continuation de la pensée une, au milieu des intuitions variables.

Le fait psychologique semble valoir comme *fait* en général plutôt que comme fait *interne*, à ce stade de la pensée biranienne.

Je relève un certain intellectualisme voisin du cartésianisme, en particulier une théorie intellectualisée de l'étendue.

M. *Tisserand*. Toujours est-il que Maine

de Biran transporte à l'extérieur, dans l'étendue, l'idée de force psychologique interne.

M. *Rauh*. Le caractère psychologique de la *force* s'efface bien souvent; Maine de Biran semble ne plus se préoccuper que de simplicité intellectuelle, au sens cartésien. Il ne veut pas du mécanisme sans doute, mais d'un certain mathématisme.

M. *Tisserand*. En vérité, il n'y a pas de science du sensible, chez Maine de Biran, mais seulement une science du moi — et d'un élément abstrait.

M. *Rauh*. Je rapprocherais volontiers la psychologie de l'entendement de Maine de Biran de l'effort tenté par Descartes dans les *Regulæ*.

J'ajoute un mot sur la théorie biranienne de la croyance : c'est un positivisme agnostique très fort. L'être est le prolongement dans l'inconscient de ce qui apparaît par moments à la conscience. C'est très différent du noumène kantien.

M. *Tisserand*. Le moi est une manifestation du noumène; le cadre du noumène subsistant est rempli par l'expérience religieuse.

M. *Rodier*. Ce que nous allons faire plairait à Socrate : celui qui ne sait pas va interroger celui qui sait.

Maine de Biran ne rétablit-il pas l'hypothèse substantialiste? Le moi et le non-moi sont sentis dans un rapport? Comment une force se saisit-elle comme moi?

M. *Tisserand*. L'action présente bien deux termes, mais dans l'action le moi se saisit comme cause agissante par une aperception immédiate où se découvrent son unité et son identité.

M. *Rodier*. Précisément cette identité que Maine de Biran reproche aux autres de ne pas expliquer, il ne l'explique pas. Comment pouvons-nous expliquer l'identité dans une force? S'il n'y avait qu'identité, il n'y aurait pas de mémoire.

M. *Tisserand*. Nous constatons dans le moi une fixité, due à ce que l'effort musculaire est une sensation, différente des autres, qui s'apparaît toujours identique à elle-même.

M. *Rodier*. Je voudrais obtenir de vous quelques éclaircissements sur le sens biranien du mot « intuition » (voir en particulier pp. 93, 121, 158) qui me paraît assez flottant.

M. *Tisserand*. Je crois qu'on peut distinguer trois sens différents : une *intuition sensible* passive qui se trouve dans l'intelligence animale; une *intuition intellectuelle* à laquelle correspond le sentiment de l'activité; et, dans la vie de l'esprit, le sentiment proprement dit.

M. Tisserand est reçu docteur ès lettres avec la mention très honorable.

Thèses de M. Palhoriès.

I. La théorie idéologique de Galuppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.

M. *Palhoriès*, amené par les circonstances à habiter l'Italie, a entrepris d'étudier la philosophie italienne du XIXe siècle. Il a commencé par le commencement et aujourd'hui il présente celui qui fut le promoteur de cette philosophie. Prise en elle-même, la philosophie de Galuppi n'offre peut-être pas un très grand intérêt, et, à coup sûr, ce système plein de contradictions et qui nous paraît simpliste, parfois même enfantin, n'est pas l'œuvre d'un penseur bien original. Mais, au point de vue historique, cette première ébauche des philosophies de Rosmini, de Mamiani, ou de Gioberti est, au contraire, très intéressante à étudier.

Galuppi fonde toute sa philosophie sur ces deux principes : 1° *l'expérience*, qui est le fait primitif, c'est-à-dire saisi par une intuition immédiate de l'esprit; — 2° *l'action synthétique de la pensée*. Il faut d'ailleurs ajouter qu'il a toujours prétendu ne fonder sa philosophie que sur un seul principe, le premier. Quoi qu'il en soit, la source de toutes ses contradictions est dans ce fondement.

Ce qui nous est donné par l'expérience, c'est le *moi* et le *non-moi*. La perception du non-moi est en effet primitive et immédiate : toutes les fois que nous sentons notre moi, nous sentons en même temps sa limite. Par là Galuppi entend se séparer de Kant et du subjectivisme auquel aboutit sa critique.

On peut distinguer deux moments dans l'activité de l'esprit : l'esprit commence *par analyser les données de l'expérience*, et ce travail d'analyse se manifeste sous la forme de l'attention — puis *il lie les phénomènes*, il organise l'expérience. (Galuppi emprunte ici aux sensualistes et aux idéalistes, sans pouvoir d'ailleurs concilier les deux théories.) L'esprit peut lier les phénomènes de deux façons, soit en copiant la nature, et c'est *la synthèse réelle* dans laquelle je rapproche des termes que je trouve déjà unis dans l'expérience : l'arbre est vert; soit au contraire à l'aide d'un élément subjectif, c'est-à-dire *a priori*, et c'est *la synthèse idéale*. Dans tous les cas l'expérience garde son rôle, il faut qu'elle soit donnée. Par cette théorie Galuppi croit échapper au relativisme de Kant.

Ce système, mélange de théories sensualistes et de théories idéalistes, manque surtout de cohérence.

M. *Boutroux* remercie le candidat d'avoir entrepris ces études sur la philosophie italienne trop peu connue en France; il l'engage à les continuer et à les perfectionner.

Vous êtes peut-être trop modeste pour votre œuvre : l'étude de Galuppi présente le plus grand intérêt pour l'historien de la pensée italienne au XIXe siècle. Vous avez montré, et trop facilement, que Galuppi n'était pas un penseur, mais votre jugement eût peut-être été moins sévère si vous aviez considéré son œuvre d'un point de vue historique : Galuppi a été un promoteur, il a instauré une philosophie qui a vécu. Il eût fallu nous montrer à la rencontre de quels courants sa philosophie est née et aussi par quelle évolution elle a pu devenir celle de Rosmini ou de Gioberti. Peut-être aussi eussiez-vous été moins sévère pour ses contradictions si vous vous étiez rappelé qu'il y a deux sortes de contradictions : il y a la contradiction destructive qui ruine les systèmes, mais il y a aussi les contradictions fécondes qui déterminent le progrès. Eh bien! c'était une contradiction féconde que celle que vous reprochez à Galuppi, la contradiction entre l'empirisme et l'idéalisme.

Avant de donner la parole à M Delbos, M. Boutroux fait remarquer que le mot *logique* ne peut s'appliquer à un homme, il faut dire *conséquent avec soi-même* : il sait bien qu'un certain usage tend à s'établir là contre, mais, s'il faut suivre l'usage, encore faut-il que ce soit l'usage de ceux qui parlent bien.

M. *Delbos* s'associe aux éloges de M. Boutroux.

Vous vous êtes placé au commencement d'un mouvement; Galuppi est le premier en date des philosophes éclectiques italiens : n'a-t-il pas eu cependant des précurseurs? Il en a eu certainement, mais ce qui fait son originalité, c'est son souci de tenir compte du Kantisme. D'ailleurs ce que je vous reprocherai surtout, c'est de ne pas avoir replacé votre auteur dans son milieu intellectuel.

Votre travail très consciencieux est trop une explication littérale, il fallait montrer moins de docilité à la lettre de l'auteur. Vous n'êtes pas toujours assez pénétrant lorsque vous parlez en votre propre nom et trop souvent vous entrez dans les façons vagues et superficielles que vous reprochez à Galuppi. Voyez en quels termes (p. 79) vous opposez le rationalisme et l'empirisme. Croyez-vous que pour Platon, par exemple, l'idée soit quelque cose d'abstrait? Je crois au contraire que c'est quelque chose de tout à fait concret.

M. *Palhoriès*. Je crois que l'on peut entendre le mot abstrait de deux façons : — ce mot peut désigner une qualité dans son sujet — et aussi un concept formé par l'activité de l'esprit travaillant dans les données de l'expérience. C'est dans ce dernier sens que je l'ai entendu.

M. *Delbos*. L'essentiel de votre sujet était les rapports de la philosophie de Galuppi avec le Kantisme. Or c'est un fait que le véritable esprit du Kantisme a toujours échappé à Galuppi. Pourquoi? Vous auriez dû vous le demander. N'est-ce pas qu'incliné par ses lectures et par son éducation Galuppi a pris la *Critique de la Raison pure* pour une œuvre d'idéologie et qu'il n'a pas compris que c'était une doctrine de la science et d'une certaine science. Il a cru que c'était un ouvrage sur l'origine de nos idées et de nos connaissances au même titre que l'essai de Condillac. D'ailleurs vous savez qu'il fait de Condillac un précurseur de Kant.

M. *Palhoriès*. Je n'ai pas méconnu la question. Plusieurs fois j'ai répété que si Galuppi n'avait pas compris Kant, c'est qu'il était imbu des doctrines sensualistes. Voyez par exemple ce que je dis (p. 85), à propos de ses rapports avec Locke, qu'il était au fond et qu'il fut toujours un sensualiste.

M. *Delbos*. Il fallait le dire d'une façon plus complète et surtout plus systématique.

Je termine par deux remarques : Vous dites que Galuppi n'a pas connu M. de Biran, et c'est assez probable, mais vous donnez comme raison que Cousin n'a édité les œuvres de ce philosophe qu'en 1841. Vous oubliez qu'en 1803 avait paru la brochure sur *L'Influence de l'habitude* et en 1817 l'examen des leçons de Laromiguière; p. 86, voudriez-vous insinuer que Leibniz fut pour Galuppi un professeur d'incohérence?

M. *Palhoriès*. Je regrette que ma rédaction ait pu vous le laisser supposer. J'ai voulu dire qu'il l'avait peut-être lu en même temps que Locke et qu'il leur avait pris à tous deux des théories contradictoires.

M. *Delbos*. Il ne semble pas qu'il ait jamais eu de la philosophie de Leibniz une idée, je ne dirai pas nette, mais même approchante de celle qu'il a pu se faire de Kant.

M. *Bouglé* s'associe aux éloges de ses collègues.

Je crois que vous avez exagéré l'incohérence de votre philosophe et tout au moins que vous lui avez prêté une contradic-

tion. Galuppi a écrit quelque part qu'il faut distinguer deux moments dans la connaissance : l'esprit analyse d'abord et fait ensuite une synthèse. Où voyez-vous là une contradiction?

M. *Palhoriès*. La contradiction consiste en ceci que d'une part tout l'effort de Galuppi se porte à affirmer contre Kant qu'il y a une expérience première dans laquelle l'esprit procède par analyse et sans faire intervenir aucun élément subjectif, et qu'il reconnaît d'autre part que l'esprit organise cette expérience. Il affirme d'abord que nous ne faisons que copier la nature, puis que l'esprit a besoin de lier, d'arranger, de combiner pour connaître.

M. *Bouglé*. Il y a donc contradiction dans la rédaction plutôt que dans la pensée. Galuppi, dites-vous, distingue deux expériences, l'expérience primitive et l'expérience comparée. Qu'entend-il par là?

M. *Palhoriès*. Je l'ai expliqué dans la première partie de ma thèse. L'expérience première est celle dans laquelle l'esprit ne fait que copier la nature : l'arbre est vert. L'expérience seconde ou comparée est celle dans laquelle l'esprit introduit un élément *a priori*, la notion d'identité. Dans l'une il y a expérience puis analyse et synthèse réelle, dans l'autre il y a expérience puis analyse et synthèse idéale.

M. *Bouglé*. J'ai bien peur que vous n'ayez pas été assez précis, p. 136-140, dans la façon dont vous avez réfuté l'erreur de Galuppi qui fait de Kant un sceptique. Vous auriez dû insister d'autant plus que c'est là une erreur traditionnelle et sur laquelle on n'a pas assez insisté, à mon sens. Comment Kant lui-même concevait-il son idéalisme? Voilà ce que je vous demanderai de nous expliquer.

M. *Palhoriès*. Kant ne fut jamais un idéaliste absolu et nous trouvons plusieurs textes qui nous permettent de l'affirmer. Je citerai d'abord la déclaration des Prolégomènes que j'ai transcrite page 140. Dans la première édition de la *Raison pure* il déclare qu'il y a une expérience réelle, objective : seulement la question serait ici de savoir pourquoi le passage a été supprimé dans la seconde édition. Dans la critique de la *Raison pratique* il attaque l'idéalisme, mais l'idéalisme matériel, celui de Berkeley, et non l'idéalisme transcendantal. Enfin il faudrait encore citer d'autres passages des Prolégomènes où il se compare à Locke.

M. *Bouglé*. C'est en développant ces indications que vous auriez pu remontrer à Galuppi que la philosophie de l'expérience c'est le Kantisme. Kant lui-même a dit que son idéalisme était un idéalisme critique — et il l'opposait à l'idéalisme dogmatique de Berkeley et à l'idéalisme problématique de Descartes.

M. *Hauvette* se gardera bien de chercher dans quelle mesure Galuppi a compris Kant. C'est comme professeur d'italien qu'il a été appelé, et il décline toute compétence sur le fond de la question.

Ce que je vous demanderai c'est dans quelle mesure Galuppi était un « Italien ». A propos de ses travaux vous avez cité des Français, des Allemands, des Anglais et des Écossais, vous n'avez pas nommé un seul Italien. Est-ce donc qu'on ne peut le rattacher à son pays?

M. *Palhoriès*. Italien, il ne l'est en effet que très peu. Rome se traînait alors dans l'ornière, dira plus tard Rosmini. A cette époque la philosophie italienne était partout submergée par le sensualisme de Condillac, et ce n'est qu'après Rosmini qu'elle reprendra un caractère national.

M. *Hauvette*. Mais n'a-t-il pas au moins participé à la forme de la pensée italienne? Il était Napolitain, n'est-ce pas? et vous n'ignorez pas qu'il y a une forme de la pensée italienne méridionale comme il y a une tradition philosophique du midi de l'Italie.

M. *Palhoriès*. Peut-être par la forme de sa pensée se montre-t-il Italien. Il est diffus, il aime les longs développements oiseux, il revient souvent sur les mêmes questions, enfin il lui faut vingt volumes là où un Français aurait eu assez de trois.

M. *Hauvette*. Si pour vous ce sont là des caractéristiques de la pensée italienne, nous ne serons probablement pas d'accord. Je crois que ce qui caractérise l'Italien, j'entends l'Italien du sud, c'est qu'il est très réaliste et que l'abstraction lui répugne.

Après avoir déclaré que le candidat avait sans doute une connaissance très suffisante de la langue italienne, M. Hauvette montre à M. Palhoriès comment il a quelquefois manqué à des règles essentielles de la méthode historique (précision de la bibliographie — indication exacte de toutes les sources — mention des recherches infructueuses, etc.), règles aussi nécessaires pour l'histoire de la philosophie que pour l'histoire politique.

II. La philosophie de Rosmini.

M. *Palhoriès*. Rosmini a écrit sur la politique, sur l'économie, sur le droit, sur la littérature, sur la religion, sur la morale et sur la philosophie : c'est dire que son œuvre est immense et très complexe. Il construit tout son système sur un principe psychologique : si, dit-il, j'analyse toutes nos connaissances, j'arrive à cette conclusion qu'il y a sous

tous nos jugements une *affirmation de l'Etre*. Originellement, et par une longue tradition, cette idée de l'Etre se rattache au dogme de la Trinité. Dieu, dans l'éternelle contemplation de son essence, forme le concept de l'Être absolu, infini, éternel et nécessaire; cette pensée de lui-même est subsistante, c'est le Fils, qui exprime son père essentiellement. En ce fils le père distingue une forme et une matière.

Cette *Idée de l'Etre*, c'est Dieu qui nous la communique, ou plutôt Dieu en nous communiquant cette *forme de notre entendement* constitue notre intelligence. Cette idée est une forme vide de tout contenu réel, mais elle fonde la connaissance *a priori* en ce sens qu'il suffit de l'analyser pour en voir sortir les notions pures et les principes absolus.

A cette forme de l'entendement il faut une matière : elle nous est fournie par les perceptions sensibles. Nous ne pouvons penser la matière que lorsque nous lui avons appliqué l'idée de l'Être : le sentiment ainsi joint à l'idée de l'Être est une connaissance.

Sur ces principes essentiels se greffent une foule de théories intéressantes. Celle de l'erreur : l'esprit humain atteint la vérité en elle-même directement, il ne peut donc y avoir d'erreur, ni dans l'intuition de l'Être idéal, ni dans la connaissance *a priori*, ni dans la perception sensible; l'erreur n'est possible que lorsque le sujet pensant cesse d'être passif et associe deux termes, prédicat et sujet, qui ne s'appellent pas nécessairement. — La théorie de l'âme : l'âme est un sentiment substantiel, elle est spirituelle; âme et moi ne sont pas des termes équivalents et le moi représente l'âme engagée dans un grand nombre de relations par toute une série d'opérations mentales que l'on doit faire avant de se désigner soi-même par ce mot. — La théorie de l'animation universelle et celle de la multiplication des âmes : si la matière est divisible, l'âme est indivisible, mais elle peut se multiplier : lorsque l'on coupe un ver ou lorsque à sa naissance un enfant se sépare de sa mère, le nouvel être se trouve immédiatement doué d'une âme individuelle : chez l'homme à cette âme Dieu ajoute le principe intellectuel. — Enfin la théorie métaphysique de l'Etre. Quelles sont les conditions transcendantes de l'existence phénoménale? La sensation nous fait violence, elle nous est imposée, donc elle requiert un sujet qui la cause; il y a donc une force inconnue que nous sommes forcés d'admettre par le raisonnement, c'est le principe corporel.

La morale repose également sur le principe de l'Être : les créations sont parfaites dans la mesure où elles possèdent l'Être d'une manière plus entière; il y a toute une hiérarchie des créations. Connaissant l'ordre des Êtres nous devons le vouloir. Quelle est la valeur du système que je viens d'exposer dans ses plus grandes lignes? C'est sans doute une œuvre complexe, mal coordonnée, mais qui offre dans le détail des vues heureuses et des analyses intéressantes. Dans l'histoire de la pensée italienne, Rosmini nous apparait comme un homme de premier ordre. Pour finir, rappelons que la question Rosminienne n'est pas encore éteinte en Italie.

M. *Boutroux*. Vous avez étudié en Rosmini un philosophe infiniment plus intéressant que Galuppi : ce fut plus peut-être un grand homme et un grand caractère plus qu'un grand philosophe et cependant il a mérité que Cantoni l'appelât l'Herbert Spencer de l'Italie; et en effet il est le seul philosophe italien qui ait construit un système complet et son système est un monument très riche pour lequel il a fait appel à un très grand nombre de disciplines.

M. Boutroux fait l'éloge de la thèse de M. Palhoriès; il loue l'impartialité de l'auteur qui désire surtout connaître et comprendre exactement.

Après quelques remarques sur l'orthographe — non sur l'orthographe française, question trop dangereuse à l'heure actuelle, mais sur l'orthographe italienne, — M. Boutroux reproche au candidat d'avoir presque toujours traduit Rosmini sans donner le texte et d'avoir parfois transcrit sans la vérifier la traduction Segond. L'usage de la traduction est toujours légitime, mais il faut se reporter au texte toutes les fois que l'on s'appuie sur une traduction pour prouver quelque chose.

Je me suis demandé, ce que vous auriez dû faire, si Rosmini avait déjà une idée directrice lorsqu'il a entrepris son œuvre, et j'ai découvert dans un opuscule qu'il fit à vingt-trois ans une réponse à ma question. Rosmini y déclare qu'il a quatre raisons de philosopher : il veut combattre les erreurs, réduire la vérité en système, donner à la philosophie une base solide, la science, enfin faire de la philosophie le plus ferme soutien de la théologie. Cette attitude dogmatique ne permet pas de préjuger de l'œuvre de notre philosophe et ce serait d'une mauvaise critique de prétendre que cette philosophie est en principe condamnée parce que l'auteur a posé d'abord les conclusions auxquelles il voulait arriver. C'est là un procédé habituel de l'esprit, Platon l'avait déjà reconnu. Dans l'ordre scientifique un savant ne procède-t-il pas par hypothèses? Seulement le savant ou le philosophe

doivent toujours être prêts à abandonner leur hypothèse. Dans quelle mesure Rosmini a-t-il été inféodé à son programme, dans quelle mesure a-t-il été un apologiste, voilà des questions qu'il serait intéressant de poser et d'essayer de résoudre.

M. Boutroux examine ensuite plusieurs points particuliers. Pourquoi avez-vous à peine effleuré cette théorie morale de Rosmini qui ramène le péché au mensonge? (p. 291 sqq.).

M. *Palhoriès*. Cette théorie intellectualiste se rattache à celle de la *reconnaissance*. Je sais l'ordre des êtres, c'est une *connaissance*; si j'y adhère, si je le veux, c'est la *reconnaissance*. Si j'agis de telle sorte que je méconnaisse cette connaissance je commets un péché et ce péché est un mensonge, car je mens à ce qui est, à ce que voit ma raison.

M. *Boutroux*. Page 357, vous dites que Malebranche et Rosmini appartiennent à la même famille philosophique;... l'un et l'autre, continuez-vous, se jettent d'abord dans la métaphysique et commencent par la théorie de l'Intelligible. Mais la théorie de l'Intelligible chez Malebranche est aux antipodes de celle que nous trouvons chez Rosmini. Malebranche est un Cartésien et les Cartésiens sont des réalistes. Descartes, comme Spinoza, prend comme point de départ l'Être infini qui contient en lui toutes les possibilités. Rosmini, lui, est un philosophie scolastique.

M. *Palhoriès*. J'ai dit qu'il y avait entre ces deux philosophes beaucoup de ressemblances accessoires et quelques différences essentielles. Le point de départ de Rosmini est opposé à celui de Malebranche, à qui il reproche justement de voir dans l'idée de l'Être une réalité; son Être indéterminé à lui est une simple possibilité.

M. *Boutroux*. Comment Rosmini a-t-il pu prétendre que Kant n'a pas distingué les catégories et les objets? N'est-ce pas là une inintelligence invraisemblable? Le point de départ de Kant c'est au contraire leur distinction (p. 374-375).

M. *Palhoriès*. C'est peut-être que selon Rosmini les catégories de Kant ne sont que des formes secondaires et relatives : il leur a substitué une forme unique, l'idée de l'Être, car, dit-il, *il y a quelque chose d'absurde à supposer dans l'intelligence l'idée de plusieurs formes*. Par intelligence on entend quelque chose de nettement déterminé, or ce qui est déterminé ne peut avoir qu'une forme. Kant, dit-il encore, ne saisit pas l'intelligence elle-même, mais son acte et ses diverses déterminations.

M. *Boutroux*. C'est que Rosmini part d'une définition scolastique de la forme, tandis que Kant fait de la forme l'action unifiante de l'entendement qui a besoin de lier les phénomènes.

C'est encore par ce caractère scolastique de la philosophie Rosminienne que nous pourrons nous rendre compte de la différence essentielle entre son point de départ et celui du Hegelianisme. Pour Rosmini comme pour Hegel, il y a à l'origine des choses une idée logique, mais tandis que pour Rosmini cette idée n'est qu'une idée scolastique, chez Hegel cette idée est vivante, elle est active et agissante, elle se pose, puis se nie et, ne pouvant supporter cette contradiction, elle fait un effort pour en sortir.

M. *Palhoriès*. Mais Rosmini a rattaché à la pensée divine cette idée de l'Être, et par là il lui restitue la vie.

M. *Boutroux*. Mais comment de cette idée peut-il s'élever à Dieu? C'est un passage qui s'explique mal. Vous l'expliquez vous-même p. 24. Pourquoi n'avez-vous pas étudié l'histoire de la formation du système de Rosmini et la relation qu'il y a entre l'homme et sa doctrine : il me semble qu'il eût été bien curieux de voir comment ce catholique attaché à la foi traditionnelle fut en philosophie un rationaliste sincère. Il eût été curieux de voir comment cet homme entièrement vivant a pu laisser une philosophie aussi froide et aussi décolorée que la sienne. Tout cela pourrait peut-être s'expliquer par ce fait qu'il s'est formé lui-même par l'étude de philosophes scolastiques, puis par la lecture de philosophes allemands. Il faudrait encore remarquer que s'il a manqué de maîtres il n'a jamais été professeur lui-même et enfin que, comme vous le disiez tout à l'heure, il a commencé à philosopher avec cette idée d'arriver à concilier la foi et la raison.

M. *Picavet* dit à M. Palhoriès tout le bien qu'il pense de sa thèse. Il fait remarquer en passant que c'est en *1797* qu'est né Rosmini et non en *1727* (p. 1).

Vous auriez dû marquer la place de Rosmini dans le développement de la pensée philosophique italienne au XIXe siècle et nous montrer quelles sont les origines historiques du mouvement philosophique au commencement duquel il se trouve. Je vous reprocherai de n'avoir pas étudié quelle fut sa formation intellectuelle : vous nous avez affirmé tout à l'heure qu'il s'était formé lui-même; et cependant je trouve qu'il eut des maîtres habiles, qu'il a été au lycée de Trente, qu'il a suivi les cours de l'Université de Padoue. Em. Charles nous dit encore qu'il montra dans sa jeunesse une grande activité d'esprit

et une inclination vers le mysticisme : pourquoi n'avoir rien dit de tout cela ?

Il eût aussi fallu rechercher quelles avaient été ses lectures et essayer de vous rendre compte de la façon dont il se les assimila. Vous prétendez qu'il avait étudié à fond les 620 auteurs que renfermait la bibliothèque, et cependant je vois que lorsqu'il a voulu interpréter saint Thomas ou Kant il s'est trompé : alors ?

Em. Charles ajoute que Rosmini fut d'abord un fougueux adversaire de la science et de la liberté de penser, puis qu'il se dévoua au triomphe du catholicisme libéral et voulut faire de la science le plus ferme soutien de sa philosophie. Croyez-vous qu'il y ait eu une telle évolution dans ses idées ?

M. *Palhoriès*. Non. Tout à l'heure M. le président vous disait qu'à vingt-trois ans il écrivait qu'il voulait philosopher pour donner à la philosophie une base solide : la science. Je crois que toute sa vie il eut cette volonté de concilier la foi et la raison. Ce qui a évolué chez lui c'est sa pensée philosophique : il est allé du Thomisme au Kantisme ou plus généralement de la scolastique à la philosophie allemande contemporaine.

M. *Picavet*. Toute sa vie, dites-vous, il a cherché à concilier la foi et la raison : effort immense qui n'a abouti qu'à le faire condamner par Rome et renier par les partisans de philosophies nouvelles. Et voilà la conclusion que j'aurais voulu vous voir tirer de votre travail : le succès de Rosmini a été arrêté, il *devait* se trouver arrêté parce que sa philosophie ne pouvait être suivie ni par les catholiques ni par ceux qui se sentaient portés vers la philosophie allemande. Ceux-ci s'adresseront plutôt à Kant et à Hegel, tandis que ceux-là ne pourront décidément adopter une philosophie qui, malgré une certaine fidélité au thomisme, contient des doctrines en opposition avec les doctrines essentielles de l'Eglise. Il n'a pas réussi parce qu'il a enfermé des doctrines souvent hétérodoxes dans une enveloppe scolastique.

M. *Palhoriès*. Cette contradiction était peut-être plus apparente que réelle et aujourd'hui encore toute son école proteste contre l'imputation de panthéisme qui l'a fait condamner par la cour de Rome.

M. *Picavet*. Avant de laisser la parole à M. Rodier je voudrais encore vous poser une question. Vous avez dit que Rosmini *le premier* appliqua la physiologie à la psychologie : et Cabanis ?

M. *Palhoriès*. J'ai voulu dire : *le premier en Italie*.

M. *Picavet*. Quelles études particulières fit-il, au point de vue scientifique ?

M. *Palhoriès*. Il étudia le rôle des nerfs, le somnambulisme ; il rechercha le centre des mouvements volontaires.

M. *Picavet*. Ce sont là des recherches courantes à cette époque et je ne pense pas que vous me contredirez si je conclus que Rosmini à cet égard n'a rien d'original et que toutes ses connaissances scientifiques sont des connaissances de seconde main.

M. *Rodier* félicite le candidat de son travail : ce travail, ajoute-t-il, a au moins ce mérite de nous faire voir, et très clairement, toute la complexité et aussi toutes les contradictions au système de Rosmini ; j'ai en effet lu votre livre, je l'ai lu avec le plus grand soin et c'est à peine si je puis me faire une idée d'ensemble de ce système.

Après quelques observations sur la forme matérielle et sur l'orthographe des citations grecques, M. Rodier reproche au candidat un certain embarras dans l'exposition et une certaine lourdeur du style, défauts qui tiennent à une grave erreur de méthode. Au lieu de vous embarrasser dans les « *Rosmini dit que* », « *le philosophe de Rovereto pense que* » il fallait vous mettre au cœur du sujet et parler comme si vous exposiez vos propres idées : c'est ainsi qu'ont toujours fait les grands historiens de la pensée.

Lorsque j'ai lu les premières pages de votre thèse j'ai conçu un grand espoir : Enfin, me suis-je dit, voilà donc un philosophe qui a le courage de s'enfermer dans la philosophie éléatique et qui trouve autre chose que lui-même. Je lisais en effet que Rosmini part de l'existence de l'Être, éternel, immuable, simple, homogène, identique à lui-même et *objectif*. Hélas ! j'ai été déçu, car j'ai bientôt vu que cette idee de l'Être n'est qu'un abstrait, un résidu... L'Être de Rosmini est un Être indéterminé, il n'exprime qu'une *simple possibilité* d'Être.

M. *Palhoriès*. Rosmini a essayé d'obvier à ce défaut en rattachant cette idée de l'Être à la pensée divine : l'Être indéterminé trouve dans l'intelligence divine le *lieu* de son éternelle possibilité.

Puis, sur une question de M. *Rodier*, M. *Palhoriès* s'attache à montrer qu'il y a entre le Plotinisme et le système de Rosmini une différence essentielle : pour Rosmini le Verbe est la pensée subsistante de Dieu ; or, Dieu pensant de toute éternité, le Verbe est contemporain en Dieu. Il lui est encore semblable. Au contraire l'Un de Plotin engendre l'Intelligence : elle lui est donc postérieure. Elle est aussi moins parfaite.

M. *Rodier*. Je lis à la page 330 : que Rosmini pensait qu'un Etat civilisé doit jouir de la liberté de la presse et de la parole *et en général de la liberté de penser*. Page 334 je trouve que Rosmini condamnait la séparation de l'Église et de l'État, *système qui méconnait le droit qu'a l'Église de décider ce qui est juste et honnête*. — Comment concilieriez-vous ces deux opinions contraires ?

M. *Palhoriès*. Je ne les concilierais pas et une fois de plus je constaterais qu'il y a en Rosmini deux hommes : le prêtre attaché à la tradition de son Église et le philosophe rationaliste.

M. *Palhoriès* est déclaré digne du grade de docteur ès lettres, avec mention honorable.

Thèses de M. Francis Maugé, ancien élève de la Sorbonne.

I. L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale.

M. *Maugé*. L'idée maîtresse des deux thèses sort du *Discours de la Méthode*; je me rattache à la méthodologie cartésienne qui cherche un signe distinctif de vérité, un critère, mais j'en élimine l'évidence qui se retrouve aussi dans le kantisme. Mon critère est subjectif; c'est un besoin, un idéal, dont on suppose la réalisation possible, et cette réalisation est l'*hypothèse rationaliste*. Le rationalisme est une méthode en lui-même; il implique un choix dans les données expérimentales qui n'ont pas toutes la même *valeur*; il faut devenir conscient de l'idéal scientifique et de ses implications qui sont les conditions mêmes de sa réalisation, il faut faire la *technologie de la science*.

L'idéal scientifique est un idéal d'*exactitude* et d'organisation, d'*unité*, sans quoi la science n'est qu'une nomenclature. La *systématisation*, c'est, dans l'ordre pratique, la réduction de tous les *moyens* à un seul, à un moyen-fétiche ou talisman; dans l'ordre spéculatif, la réduction à une cause unique. La science est un système de corrélations; l'idéal scientifique, un besoin affectif, provisoire (la science varie en fonction de ce besoin), *encyclopédique*, s'appliquant à tout ordre de recherches scientifiques. L'essai de M. Maugé est un essai de *méthodologie générale*.

La méthode expérimentale a pour but d'isoler les diverses séries causales dont l'enchevêtrement fait le hasard, cet isolement (*abstraction*) ne doit pas être *mental*, car alors il n'élimine pas toutes les circonstances accessoires, il doit être *matériel*. Sans l'*abstraction matérielle* qu'on pratique en chimie, toute expérience est contingente. La méthode expérimentale est la mise en relation de termes *individuels abstraits*.

M. *Boutroux* loue ce résumé; il trouve le sujet d'une méthodologie encyclopédique très ambitieux. Le style est souvent incorrect et impur; il y a des erreurs de faits historiques et scientifiques (ainsi cette phrase : « Avant Bacon l'expérience était totalement inconnue »), des citations de seconde main ou d'après des traductions. M. Maugé interprète mal Descartes, lequel veut qu'on aille d'intuition à intuition et réserve la méthode syllogistique pour l'exposition; cela est d'autant plus grave que la méthode vantée par M. Maugé n'est qu'une transposition de celle de Descartes.

Puis la position du problème est abstraite, scolastique. M. Maugé veut nous donner une méthode d'*invention*, et il pose *a priori* l'idéal scientifique; une définition ne saurait être un point de départ, ni être définitive. La théorie de M. Maugé est faite avant la recherche commencée; or la méthode se fait au laboratoire : le savant la pratique avant de la dégager.

M. *Maugé* se défend d'avoir voulu définir, comme le géomètre, des propriétés positives, il n'a défini qu'un système de *valeurs* logiques et scientifiques.

M. *Boutroux*. Vous confondez la constance des lois naturelles avec l'*identité logique*. Il y a dans la science un élément empirique irréductible à de purs concepts.

M. *Maugé*. Je ne pars pas du principe d'identité; à l'origine est le besoin de trouver des moyens en vue de fins qu'on ne peut directement atteindre. Le principe de constance des lois naturelles est la transposition de ma définition primitive de l'idéal scientifique.

M. *Boutroux*. Vous faites du mot « abstrait » un usage indistinct. Puis vous ne posez pas le vrai problème. Vous voulez éliminer le concept général comme intermédiaire entre les faits et la loi. Vous vous faites de la loi une idée scolastique, comme d'une entité distincte et immuable : si elle est cela, comme le fait ne donne jamais cela, il faut un intermédiaire, le concept. Le vrai problème est celui du passage du fait à la loi par l'intermédiaire du concept dans l'induction : vous l'avez esquivé. Pour vous les lois sont immuables, comme des « axiomes éternels » : vous dites qu'en vertu d'une loi les êtres ne doivent pas pouvoir vivre dans l'acide carbonique. — En quoi votre « abstraction matérielle » se distingue-t-elle de l'analyse expérimentale habituelle au savant? —

Enfin, vous savez qu'il y a des relations immuables entre éléments simples : la constance dans le simple nous échappe absolument; pour le savant d'aujourd'hui l'atome est tout un système; ce sont les ensembles complexes qui offrent des lois. Par là c'est votre thèse fondamentale, votre postulat, qui est infirmé.

M. Séailles, qui a connu M. Maugé comme étudiant, loue sa sincérité, son originalité, son audace spéculative. Mais il reprend les reproches faits par M. Boutroux : ambition excessive du sujet, définition *a priori* de l'idéal scientifique. M. Maugé veut que la logique, loin de naître des méthodes scientifiques, les domine et les précède, mais il la fait sortir d'états subjectifs émotionnels, et c'est en partant de ce point de vue subjectif qu'il veut résoudre le problème de la *Critique de la Raison pure!*

Pour M. Maugé, le point de départ est le besoin de substituer à une sensation pénible une sensation agréable. Mais comme il n'est pas dans un état de candeur paradisiaque, il réintroduit le principe d'identité, détermine par une foule d'implications ce besoin primitivement vide. Pour lui le désir contient les principes de causalité, de finalité; l'animal satisfait ses besoins sans faire la science, en limitant le monde à ses besoins, « un système de corrélations est la première expression *subjective* de l'idéal scientifique ». Tout cela vient de la fausse ignorance du philosophe; le postulat du désir contient tout ce que M. Maugé sait de la nature; la déduction est tout artificielle; le besoin n'implique tout cela que pour le philosophe *qui sait* déjà.

M. *Maugé*. Peu importe la façon dont ce besoin a été préparé par l'expérience séculaire.

M. *Séailles*. Vous ramenez tout à un sentiment purement subjectif d'assurance : mais l'accord des hommes suppose l'objectivité. Puis, partant d'un besoin subjectif, comment pouvez-vous parler de *rationalisme*, stigmatiser la « science sans idéal » et « vouloir construire les cadres d'une nature intelligible »? C'est passer d'une conception utilitaire ou pragmatiste à la conception la plus haute et la plus désintéressée, où la science apparaît comme un luxe, le résultat d'un « loisir » (Aristote).

M. *Maugé*. La science se fait en vue d'une utilité; mais la cause finit par être le moyen dégagé de l'intérêt personnel. La vérité doit être satisfaite dans l'expérience : ainsi se justifie le mot de *rationalisme*, de même que par l'idée d'organisation systématique.

M. *Séailles*. Tout rationalisme est formel sans une vérité qui aurait un prix en soi. Votre idée d'une « intuition abstraite » est bizarre, psychologiquement insoutenable : toute intuition est immédiate, inanalysable, une « intuition abstraite » n'est possible que par une idée générale qui la détermine : votre expression contient une contradiction *in adjecto*. Les savants, en général, ne partent pas d'une intuition abstraite, mais suivent la méthode justement contraire. S'il y a quelques exemples favorables à M. Maugé, pourquoi cette généralisation démesurée?

M. *Maugé* se défend d'avoir voulu exposer la méthode objectivement suivie par les savants. La science n'a pas pratiqué sa méthode...

M. *Séailles*. Parce qu'elle n'est pas praticable! Vous dites que la science s'efforce d'isoler une substance matérielle pour déterminer une échelle de contingences vérifiables : ceci suppose toute une métaphysique atomiste.

M. *Dumas* critique l'information de M. Maugé : il s'est servi de manuels qui présentent les erreurs comme définitives. Tous vos exemples sont discutables : ainsi vos exemples d'abstractions matérielles (sécrétion *in vitro* : la sécrétion réelle dépend d'images mentales).

M. *Maugé*. L'exemple est éclairant par son imperfection même; la biologie ne comporte pas la perfection de la méthode assignée par moi; l'idéal scientifique n'est pas toujours bien réalisé.

M. *Dumas*. Vous ne savez ce que c'est qu'un fait; on ne devrait pas pouvoir faire de méthodologie sans passer au laboratoire. Vous adoptez tranquillement des théories désuètes, celle de l'anastomose, celle des circonvolutions de Broca; vous ne savez ce que c'est qu'une expérience psychophysique. Vous citez de seconde main, sans recourir aux sources, vous ignorez les éléments. Ce sont là des objections de faits, donc irréfutables.

II. La systématisation dans les sciences: ses conditions et ses principes.

M. *Maugé*. Le rationalisme est une hypothèse méthodologique; la logique n'est pas immuable, elle est fonction de l'idéal scientifique, elle détermine les cadres dans lesquels doit s'insérer la nature pour être objet de science. La méthode expérimentale est une méthode d'*abstraction matérielle* qui écarte les causes perturbatrices. Le principe de déduction n'est pas un concept, mais une *relation* entre éléments individuels abstraits. L'*intuition* cartésienne est intellectuelle; celle de M. Maugé est l'impression faite sur la

conscience par le choc du réel, en supposant réduite au minimum la réaction du sujet. La *déduction* est une construction qui va de l'élémentaire au complexe : l'élément est une donnée immédiate : déduire, c'est identifier ce qu'on ne connaît pas à ce qu'on connaît : ce n'est ni une tautologie, ni une chasse aux analogies, la déduction combine les éléments d'après les suggestions de l'expérience réelle. La *synthèse* à laquelle on aboutit est l'intégrale des propriétés élémentaires, comme les propriétés du triangle sont celles de trois droites qui se coupent. Par la combinaison, des éléments s'annulent, comme en mécanique deux résultantes égales et opposées.

La pensée progresse par la multiplication; le *raisonnement du plus au moins* permet la prévision. — La *déduction généralisante* laisse indéterminée la loi de la construction; la déduction qui aboutit à une *synthèse historique* est telle que chaque anneau est la conclusion du précédent, la condition du suivant : cette déduction est l'histoire même de l'évolution.

D'après ma théorie des *symbolismes sensoriels*, les éléments de la déduction doivent être élementaires et identiques; chaque ordre de sensations représente l'action du réel, *chaque système symbolise un ordre*; il y a un *système moteur* (mécanique, mathématique, biologique), et un *système affectif* (psychologique).

La méthode consiste en l'analyse d'un certain nombre d'expériences privilégiées choisies par élimination. L'expérience ne porte pas sur les éléments, mais sur des systèmes complexes, ce qui ne l'empêche pas de révéler des propriétés élémentaires. Toutes les résultantes complexes doivent être éliminées : chaque fois que la division matérielle ne modifie pas le système, il n'y a pas complexus de forces : alors l'expérience est incertaine (méthode du rabatteur).

L'apriorisme règne dans la science, qui suppose tout un système d'idées préconçues. Il ne s'agit pas de déduire, comme Hegel, d'une forme vide tout le contenu de la réalité, mais de trouver un système de *critères* pour determiner des *valeurs* scientifiques.

M. *Boutroux* loue la cohésion et l'harmonie de ces vues.

M. *Lalande* loue, outre les qualités de sincérité et de passion des idées, la conception générale, la confiance qu'a M. Maugé dans les services que peut rendre la philosophie aux savants. Il est certain qu'avant de se mettre au travail, il faut savoir ce que l'on veut faire, ce qui détermine déjà la tâche. Il trouve utiles et intéressantes la généralisaion qu'a faite M. Mangé du point de vue mathématique selon lequel on va de l'individuel au spécial, du spécial au général, des composantes à la résultante (et non l'inverse); sa réhabilitation de la *psychologie constructive* avec la tendance comme élément unique et observable; sa détermination de couples psycho-physiologiques parallèles. M. Lalande loue les qualités littéraires de M. Maugé dont il lit une belle page; seulement le style a souvent des inexactitudes et des obscurités qui nuiront à la communicabilité de l'ouvrage à l'égard des savants.

D'autre part M. Maugé fait des constructions fragiles et arbitraires, s'appuie sur des hypothèses (cristallisation ramenée à la gravitation) qui ne sont que telles. La méthode même est contestable : Je *pose ceci, parce que la méthode l'exige.*

M. *Maugé*. C'est le problème de la *connaissance* que je veux résoudre. *Je dis ce que doit être la nature pour être intelligible.*

M. *Lalande*. Vous multipliez les hypothèses que vous insérez entre votre théorie et les faits, ce qui vous permet de les faire toujours « coller » ensemble. Vous seriez plus fort si vous aviez montré votre méthode pratiquée dans l'histoire de la science avec plus de succès que toute autre (ce qui n'est pas).

M. *Maugé* élimine par sa méthode des tâtonnements qui, sans être stériles, allongent inutilement la tâche du savant. Cette méthode, pour n'avoir pas été appliquée, peut être plus rapide, donc supérieure, On peut atteindre un but avec l'arc : on l'atteint mieux avec le fusil Lebel.

M. *Lalande*. Pour vous, on arrive à la science par la répétition de l'*identique individuel*, lequel est le même dans tous les éléments composants, et que l'on trouve dans l'intuition. Ainsi vous supposez l'électron qui ne peut être isolé que par la pensée, non dans l'expérience : c'est l'abstraction intellectuelle de Mill, non l'*abstraction matérielle* que vous préconisez. D'autre part, à quoi reconnaissez-vous les influences perturbatrices que vous voulez éliminer ?

M. *Maugé*. Les influences perturbatrices font des interférences.

M. *Lalande*. Vous ne les reconnaissez qu'après avoir posé d'une manière arbitraire une *loi* : vous éliminerez difficilement l'idée préalable de *loi naturelle* que ceci suppose.

M. *Maugé*. Ma théorie des *systèmes sensoriels* répond à cette difficulté. Le critérium des interférences est le fait du complexus.

M. *Egger* reproche à M. Maugé de faire

de la psychologie systématique, simpliste, avec un seul fait premier irréductible. Je ne reconnais pas chez vous la matière de la psychologie. Votre « tendance » n'est qu'une manière honteuse de réintroduire les « facultés ».

M. *Durkheim* rend hommage à la sincérité, à la passion philosophique de l'auteur, mais la méthode qui consiste à poser la science idéale est mauvaise : il faut savoir ce qu'est *en fait* la science, c'est-à-dire ce que sont les sciences. S'il y a désaccord entre la science construite abstraitement et les sciences réelles, de quoi parlez-vous? Des sciences telles qu'elles sont, ou de la méthode que les sciences devraient employer, ou de la systématisation philosophique des sciences?

M. *Maugé*. Il s'agit de la science philosophique, ou de la philosohie scientifique; *des conditions de la science, si elle veut et doit systématiser*. Il y a la science qui recueille les matériaux, et celle qui les coordonne, la *science systématique*. Ce que je donne, c'est une *méthode de découverte*, non pas des faits, non pas même des lois, mais des *principes*.

M. *Durkheim*. La science systématise spontanément.

Après une courte discussion sur le fait social élémentaire, la soutenance de la thèse ayant duré de une heure à six heures, le jury se relire pour délibérer et décerne à M. Maugé le titre de docteur avec la mention *honorable*.

ERRATUM

Dans le Supplément de notre numéro de janvier, p. 3, colonne 2, ligne 43, au lieu de : *La morale intellectuelle*, lire : *La morale naturelle*.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu la lettre suivante, dont nous désirons faire part à nos lecteurs :

Genève, le 15 février 1909.

Monsieur,

La Faculté des lettres et des sciences sociales de l'Université de Genève a l'intention d'offrir à M. J.-J. Gourd, pour fêter le trentième anniversaire de sa nomination comme professeur, son portrait modelé en bronze par une artiste genevoise. Nous pensons que les élèves et les amis de M. Gourd seront heureux d'acquérir une reproduction de ce médaillon. La réduction en bronze (diamètre : 7 centimètres) coûtera 10 francs. La reproduction en plâtre (grandeur de l'original, 21 cent. de diamètre) coûtera 5 francs. Nous vous prions de bien vouloir nous dire si vous désirez acquérir l'une ou l'autre de ces reproductions, et, si oui, laquelle vous choisissez. Une liste des personnes qui auront souscrit pour l'une ou pour l'autre des reproductions susdites sera remise à M. Gourd en même temps que le médaillon offert par la Faculté. Vous penserez, sans doute, comme nous qu'il sera très sensible à ce témoignage de sympathie et de vénération de ses anciens élèves.

Les adhésions doivent être envoyées, *avant le 1er mars*, à M. Charles Werner, 4, route de Florissant, Genève.

L'envoi des reproductions demandées se fera pendant le courant de mars. Les sommes d'argent correspondantes (auxquelles viendront s'adjoindre, pour l'étranger, les frais de l'expédition) seront perçues par remboursement postal.

Recevez, monsieur, nos salutations distinguées.

A.-N. Bertrand, pasteur à Castres,

Pierre Bovet, professeur à l'Académie de Neuchâtel,

Charles Werner, chargé de cours à l'Université de Genève.

P.-S. — On peut aussi se procurer la reproduction en bronze, grandeur de l'original. Prix : 35 ou 40 francs, selon le nombre des exemplaires demandés.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

UNE PHASE DU DÉVELOPPEMENT
DE LA PENSÉE MATHÉMATIQUE

Nous imaginons qu'un armateur établisse une ligne de navigation : il a fait construire des navires, il entretient des stations dans les ports. Si le rendement de l'exploitation est insuffisant, il sera obligé de liquider. Mais il arrivera peut-être qu'une société se constituera pour racheter, à des conditions très avantageuses, son matériel et son installation; faisant ainsi l'économie d'une portion importante du capital, elle sera en état de réaliser des bénéfices, là où la première entreprise avait échoué. Du bilan de la compagnie nouvelle il ressortira que l'affaire est financièrement satisfaisante. Mais il est clair que ce bilan financier ne correspond nullement à la réalité intégrale des faits; si on se contentait de le consulter, on se ferait l'idée la plus fausse du véritable caractère de l'entreprise. Pour avoir l'intelligence de ce qui s'est effectivement passé, il est nécessaire de compléter le bilan financier de la seconde compagnie par l'histoire de la première entreprise, de porter en compte les sommes dont la perte a été supportée par les fondateurs de la ligne, dont l'économie a permis de substituer les bénéfices aux déficits; il faut en définitive rétablir l'estimation de toutes les forces qui ont été mises en jeu, et qui n'ont, à aucun moment, cessé d'exercer leur influence.

Nous avons recours à cet exemple pour définir brièvement la situation de la critique philosophique vis-à-vis de la science telle qu'elle est exposée dans les traités systématiques de mathématique ou de physique. Ces exposés sont dominés par le principe auquel Mach a donné le nom d'économie de la pensée. Le principe a un sens vague; il s'applique à la fonction *économisante* de la pensée, on montre que la possession d'une formule synthétique et générale dispense de refaire les calculs particuliers. Mais il a aussi un sens précis, que nous avons à retenir ici, et alors il s'applique à la

pensée *économisée*. Par exemple, au début de la physique, l'énergie sera définie, le principe de la conservation de l'énergie sera énoncé; mais il sera inutile de chercher à se représenter ce que peut être l'énergie, ou à deviner la réalité à laquelle elle correspond, inutile aussi de demander à une expérience particulière de décider pour ou contre la loi de conservation. Les notions ne sont que des symboles; les principes sont des équations; la systématisation des conséquences que l'on tire de la combinaison de ces symboles suivant les lois de la déduction mathématique est la seule matière qui mérite de retenir l'attention.

En d'autres termes, la science moderne tend à passer par profits et pertes tout l'effort de pensée qui a été nécessaire pour entrer en possession d'une expression claire et simple des principes fondamentaux. Les frais de première installation, qui ont été supportés par les générations passées, sont épargnés aux générations nouvelles. Le capital qui demeure engagé dans l'affaire est strictement réduit au minimum. Dans l'enseignement la numération est présentée comme un système régulier d'une application illimitée; la géométrie est enfermée dans le cadre de la logique euclidienne; l'analyse est un enchaînement abstrait de propositions rattachées à un petit groupe de définitions initiales.

Quel que puisse être son avantage pour les progrès de la technique, il est facile de voir à quel danger cette tradition pédagogique expose les recherches critiques qui ont pour objet, selon l'expression de Paul Dubois-Reymond, une intelligence plus profonde du mécanisme de la pensée. Comment saisir le secret de la constitution de la science dans la considération d'une forme qui a été reconstruite avec l'intention d'en exclure les éléments proprement constituants : l'effort personnel de l'invention, le développement continu et collectif dont procède cet effort et auquel il aboutit? La première précaution à prendre pour l'intelligence d'une science, ce sera de restituer les conditions psychologiques et sociologiques au milieu desquelles cette science a grandi et a conquis sa valeur de vérité, ce sera d'en établir ce que nous appellerons le bilan intégral. La critique positive de la connaissance a pour tâche essentielle d'interpréter l'état d'une science aujourd'hui formée, comme la mathématique l'est incontestablement, à la lumière du passé qui en explique la formation; l'histoire est le guide naturel de ses recherches.

Malheureusement, pour ce qui concerne la mathématique, l'ensei-

gnement fourni par l'histoire est inégalement clair et précis. Ce n'est pas en tant que technique que l'arithmétique nous est présentée, c'est en tant que philosophie. Antérieurement au pythagorisme qui est déjà une interprétation métaphysique de la science, seul le papyrus Rhind permettrait de saisir l'effort de pensée d'où procèdent effectivement la numération et le calcul, si l'ethnographie ne nous donnait le moyen de tourner dans une certaine mesure la difficulté.

De même, dans le plus ancien traité de géométrie auquel nous puissions nous référer, l'étude des grandeurs spatiales a perdu presque complètement la physionomie d'une science naturelle, constituée par le maniement des données de l'expérience; elle a subi un travail d'épuration qui l'a transformée en discipline du raisonnement. Euclide est moins un géomètre qu'un professeur de logique.

Si l'étude des périodes où sont apparues l'arithmétique élémentaire et la géométrie euclidienne est condamnée à demeurer indirecte et discontinue, il n'en est pas ainsi pour la période où l'analyse s'est développée jusqu'à devenir avec Newton et avec Leibniz une discipline autonome. Sans doute le calcul infinitésimal a ses origines dans les spéculations des anciens; à mesure que nous connaissons mieux les travaux d'Archimède, nous voyons plus directement comme la science grecque s'orientait vers les méthodes que les savants du XVIIe siècle devaient réinventer. Il n'en reste pas moins que c'est dans la soixantaine d'années qui sépare la *Nova stereometria doliorum vinariorum* de Kepler (1615) et l'échange de lettres entre Newton et Leibniz (1676), que les acquisitions essentielles ont été faites. Or ici nous possédons les écrits où les méthodes originales ont été indiquées et appliquées pour la première fois. Nous pouvons profiter d'études multiples qui ont élucidé les moments obcurs de l'histoire, qui ont aplani aussi pour les lecteurs qui ne sont pas mathématiciens de profession les difficultés techniques, et qui fournissent de solides points d'appui à l'analyse épistémologique.

A un autre égard encore, l'étude des méthodes qui ont préludé à l'établissement du calcul infinitésimal est privilégiée. Parallèlement au développement continu de l'effort proprement intellectuel, elle manifeste la résistance tenace d'un certain dogmatisme philosophique; de sorte qu'à chacun des progrès que la technique accomplit de Kepler ou de Cavalieri à Newton, répondra d'Anderson ou de Guldin à Berkeley la critique du réalisme qui prétend limiter au nom

du bon sens la fécondité de l'activité intellectuelle en la subordonnant à l'exigence de la représentation intuitive. Nulle part n'apparaît avec plus de clarté que dans cette préparation du calcul infinitésimal la double capacité de l'esprit humain, d'une part à poursuivre l'univers dans son cours le plus subtil et en apparence le plus déconcertant, à prendre possession de phénomènes si menus et si nombreux qu'ils semblaient insaisissables, et d'un autre côté à s'inquiéter de la légitimité de ses succès ou tout au moins de leur conformité au droit antique, à faire de la victoire même qu'il vient de remporter la source d'inextricables embarras.

Quand nous enregistrons la diversité des voies par lesquelles la pensée s'acheminait vers le nouveau calcul, nous y voyons simplement aujourd'hui la preuve que le problème était bien posé par la nature des choses; quand nous constatons la concordance des résultats obtenus en suivant ces voies diverses, la vérification perpétuelle par la connexité de disciplines en apparence distinctes est pour nous la plus éclatante des justifications. Mais l'histoire montre aussi combien cette interprétation de la pensée scientifique était loin de pouvoir être explicitée par ceux-là mêmes que le sentiment de l'unité intime de la science appuyée sur l'unité radicale de la nature[1], que la possibilité de toujours contrôler les unes par les autres les formules de l'analyse, les constructions de la géométrie, les expériences de la mécanique avaient le plus directement guidés dans leurs travaux. Au delà des problèmes techniques, dont ils ont su fournir les solutions, nous les verrons soulever, ou laisser soulever autour d'eux, des problèmes d'un autre ordre, et qui par leur énonciation même sont insolubles. Les notions fondamentales pour les combinaisons de la pensée scientifique ne devraient pas seulement être comprises dans des jugements de relation; elles devraient être isolées et devenir objets de jugements d'existence; elles devraient par suite être représentées dans une intuition d'ordre sensible ou supra-sensible. On essaiera ainsi de faire rentrer dans le cadre des données imaginatives les processus de différenciation et d'intégration dont la nature est analytique et intellectuelle, et de se figurer une réalité qui soit l'infiniment petit. Au XVIIIe siècle même, et alors que les méthodes de Newton et de Leibniz sont consacrées par le succès

1. « Nunquam satis mirata connexio, qua ea etiam quæ remotissima videntur in unum addicat unitatis amatrix natura ». Pascal, *Potestatum numericarum summa*, *Œuvres*, t. III, 1908, p. 366.

de leurs applications, la « métaphysique » du calcul infinitésimal demeure un objet de recherches, dont l'obscurité et la stérilité furent un scandale pour plusieurs générations de mathématiciens. La réflexion y courut le risque, auquel la philosophie scientifique n'échappe pas complètement de nos jours, de se perdre dans l'examen des théories que les savants émettent extérieurement en quelque sorte à leur science, dans la recherche d'une *superstructure* qui attire de loin les regards, mais qui est inutile et fragile, alors qu'en fait c'est la constitution interne, l'*infrastructure* de la science qui est le domaine le plus solide et le plus fécond de son investigation. La considération des méthodes qui ont été effectivement et utilement pratiquées est la seule matière qui puisse servir à une analyse positive et technique de l'esprit.

De Zénon d'Elée a Archimède

Dès l'antiquité grecque le contraste éclate entre le réalisme métaphysique et l'esprit proprement scientifique. Il est remarquable que, pour retrouver la plus ancienne trace de la pensée infinitésimale, nous devions nous adresser, dans l'état actuel de notre information, non aux mathématiciens chez qui elle parait avoir été présente, soit Démocrite qui a le premier énoncé le théorème de relation entre le volume du cône et celui du cylindre[1], soit les Pythagoriciens qui ont découvert et manié les grandeurs irrationnelles, mais au penseur qui semble bien avoir été l'adversaire de ces mathématiciens, à Zénon d'Elée. Lorsque Zénon formule l'argument de la dichotomie, lorsqu'il fait ressortir la nécessité pour le mobile de parcourir avant la ligne tout entière la moitié de cette ligne, puis la moitié de cette moitié, et ainsi de suite à l'infini[2], il conçoit, suivant l'observation de Zeuthen[3], la série

$$1 = \frac{1}{2} + \left(\frac{1}{2}\right)^2 + \left(\frac{1}{2}\right)^3 + \ldots$$

1. Cf. Un traité de géométrie inédit d'Archimède, trad. Th. Reinach, préambule, *Rev. Gén. des Sciences*, 30 novembre 1907, p. 614.

2. Πρῶτος [λόγος] ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἡμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος. (Arist., *Phys.*, VI, 9, 239b, 11.)

3. *Histoire des mathématiques dans l'antiquité et le moyen âge*, trad. Jean Mascart, 1902, p. 54.

il applique à une longueur quelconque prise comme unité l'opération mentale qui est constitutive de cette série.

Que d'ailleurs une pareille opération soit toute naturelle, qu'elle manifeste la loi de l'activité rationnelle, c'est ce qui ne fait plus de doute depuis le XVIIe siècle. A Bayle qui aiguise l'ironie de son bon sens au spectacle des paradoxes de la géométrie des indivisibles, tels que la découverte de figures d'une longueur infinie égales à des espaces finis, Leibniz répond : « Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que dans les Séries infinies, où l'on fait voir que

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}, \text{ etc.}$$

est égal à l'unité[1]. »

Aussi rien n'atteste mieux la différence de structure entre la pensée antique et la pensée moderne que l'usage fait par Zénon d'Elée de cette même série qui était destinée à devenir le modèle de la clarté intellectuelle. Entre ses mains, elle est une arme dialectique et destructive, elle met en déroute les premières spéculations des mathématiciens sur les relations de l'espace et du temps en interdisant à l'esprit humain d'obtenir l'intelligence d'une quantité totale par la mesure de ses parties. C'est qu'en effet pour le réalisme d'un Eléate c'est la représentation de la totalité des termes, et non la régularité de la loi de formation, qui peut assurer l'existence de la série. Il faudrait donc expliciter et saisir dans l'intuition spatiale tous les membres de la progression géométrique dont la somme équivaut à la ligne tout entière. Or les ressources de l'imagination s'épuisent à la poursuite de cette représentation ultime qui serait nécessaire pour parfaire la ligne à décomposer. Un mobile qui aurait à parcourir toutes les divisions d'une ligne n'arrivera jamais à la parcourir tout entière.

De cette proposition peuvent se tirer deux conséquences contradictoires, qui ont été toutes deux attribuées à Zénon d'Elée, l'une que le mouvement n'existe pas, l'autre que l'existence du mouvement réfute l'hypothèse d'une pluralité discontinue d'éléments. Mais nous pouvons laisser de côté, comme inutile à notre objet, le problème délicat de choisir, en l'absence de témoignages péremptoires, entre ces deux interprétations. Nous n'en retiendrons que l'élément commun, le principe en qui se résume l'argument de la dichotomie, c'est-à-

1. *Philos. Schr.*, Gerhardt, t. IV, p. 570.

dire la séparation radicale de deux formes d'intuition qui paraissaient inséparablement unies dans la notion de l'espace : d'une part la représentation de la ligne totale, d'autre part la représentation des parties élémentaires. L'expérience spatiale apprend à passer des parties qui sont données au tout qui est à reconstituer, en juxtaposant un nombre fini de lignes finies; elle nous enseigne ainsi les lois de la mesure. Mais la réciproque de cette opération, qui semble la plus aisée et la plus naturelle du monde, se trouve n'être pas vraie dans les conditions où les anciens posaient le problème; il est impossible, en partant de la connaissance d'une ligne donnée et à l'aide d'un procédé aussi simple que la dichotomie, de terminer la résolution en parties élémentaires.

La dissymétrie surprenante qui éclate ainsi au cœur de l'intuition spatiale marque les bornes de la logique des anciens qui appuie toujours le raisonnement sur la nature de l'objet représenté. Aussi le prétendu sophisme de Zénon ne sera-t-il jamais réfuté. Aristote ne comblera pas le fossé creusé par la dialectique de l'éléatisme; il se contentera d'en parcourir les deux bords. D'un côté, puisqu'il n'est pas possible à l'esprit de parcourir une infinité de termes [1], il professera que la constitution de la science est liée à la position d'une limite. D'un autre côté, à la science en acte de l'univers en acte il opposera la virtualité d'un devenir qui apparaît indéterminé et illimité. De ce dernier point de vue s'expliquent les « locutions toutes modernes » que Moritz Cantor relève chez Aristote : « L'infini n'est pas un état stable, mais la croissance elle-même, et le continu c'est la qualité des parties consécutives de posséder l'une et l'autre le même aboutissant par lequel elles se touchent [2] ». Moritz Cantor ajoute : « Ne croirait-on pas se trouver en face de l'introduction d'un traité de calcul infinitésimal? » Seulement il faut bien voir que ces formules ne sont d'aucun usage pour les mathématiques, ni même pour une science positive; elles appartiennent à un traité de physique qui porte au plus haut point le caractère d'une métaphysique. La divination d'Aristote, qui aurait permis de poser le problème scientifique, ne sert en fait qu'à montrer l'impossibilité de le résoudre. S'il y a lieu de faire intervenir la pensée d'Aristote dans le domaine de l'infinitésimal, c'est que l'autorité de son génie encyclopédique

1. Τὰ δ'ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα. (*Analyt. post.*, I, 22, 83b, 6.)
2. *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, t. III, 1902, p. 6. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, t. I, 3e édition, 1907, p. 204.

et classificateur consacre pour des siècles le traité de partage qui abandonne le discret et le fini aux combinaisons de la science, qui réserve aux spéculations de la métaphysique la virtualité du continu et de l'infini.

D'autant que la géométrie grecque demeurera dans la théorie assujettie à la loi de cet équilibre, il est plus instructif de suivre dans la pratique le mouvement de l'intelligence pour tourner cet obstacle factice. Déjà ce mouvement était dessiné dans les premières tentatives pour résoudre le problème de la quadrature du cercle. Assurément Bryson d'Héraclée avait tort de croire qu'il suffisait de constater que la surface du cercle est intermédiaire entre le polygone inscrit et le polygone circonscrit, pour conclure que la surface du cercle est la moyenne arithmétique de ces deux surfaces [1]. Mais que l'on prenne pour ce qu'elles valent les considérations dont procède cette conclusion, et le passage va s'ouvrir d'une argumentation arguée de sophistique à la mathématique proprement dite. On ne traitera plus comme équivalentes toutes les grandeurs intermédiaires entre deux figures données, on mesurera l'écart de ces figures, on le fera diminuer progressivement. Si on double sans cesse le nombre des côtés des polygones réguliers qui sont ou inscrits ou circonscrits au cercle, leur surface se rapproche sans cesse de la surface du cercle, et la différence devient plus petite que n'importe quelle quantité donnée.

Ainsi se constituera une science nouvelle, qui à l'aide d'inégalités décroissantes fournit de l'égalité une approximation aussi étroite que l'on voudra. Ainsi se constituera une logique de l'inégalité, dont les géomètres du ve siècle ont dégagé les principes avec une irréprochable netteté. Leur méthode, que nous appelons aujourd'hui méthode d'exhaustion, est exprimée dans le premier théorème du xe livre des *Éléments* : « Étant données deux grandeurs inégales, si on retranche plus de la moitié de la plus grande, puis plus de la moitié de la quantité restante, et toujours ainsi, le reste de la plus grande des quantités données sera plus petit que la plus petite de ces quantités [2]. » La démonstration du théorème repose sur une très remarquable proposition, introduite à titre de définition dans le ve livre des *Éléments*, et qui joue, comme Hilbert l'a fait

1. Voir les textes recueillis par Brandis, *Scholia in Aristotelem* (1836), 211^b, 19 sqq. et 306^a, 5. Cf. Cantor, *op. cit.*, p. 203.
2. Cf. Heiberg, *Euclidis Elementa*, t. III, 1886, p. 4.

voir[1], un rôle fondamental dans la structure de la géométrie : « Deux grandeurs sont dites comporter une relation lorsque, étant multipliées, elles peuvent se dépasser l'une l'autre. Λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλασιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερέχειν[2].

La subtilité logique des Grecs semble ainsi avoir triomphé des obstacles que leur rigueur logique avait suscités. Grâce à une ruse tactique le sens et la portée de l'argument ont été comme retournés. Pour recomposer un mouvement total, il fallait posséder un élément initial, et la dichotomie montrait l'impossibilité de fixer cet élément initial. Au contraire, que l'on ait devant soi une différence entre deux grandeurs données, que l'on enlève à cette différence sa majeure partie, puis au reste sa majeure partie, suivant un rythme visiblement imité du procédé de la dichotomie, la répétition illimitée de l'opération permettra d'approcher autant que l'on voudra d'une solution exacte du problème. La même démarche de pulvérisation intellectuelle, qui avait créé un abîme entre l'intuition du mouvement total et l'intuition des parties de l'étendue, apporte une justification logique à la série des théorèmes qui concernent les surfaces circulaires ou les corps ronds.

Mais il faut comprendre de quel prix la victoire devait être achetée. Le détour par lequel les créateurs de la méthode d'exhaustion, Antiphon et Eudoxe, avaient réussi à adapter la dialectique discursive de Zénon à l'exposition des découvertes qui étaient nées du développement direct de la science mathématique, détourne l'attention du progrès intérieur de l'esprit pour la porter sur la forme externe de l'exposition. L'inconvénient n'était pas seulement de superposer au problème résolu par l'intelligence un second problème qui ne concernait que le discours; il était encore, sinon pour les maîtres eux-mêmes, du moins pour les disciples qui s'initiaient à la recherche par l'étude de leurs œuvres, de subordonner nettement l'intelligence au discours.

De là les deux aspects sous lesquels il convient d'envisager la pensée d'Archimède. Nul, certes, ne porte plus haut la puissance de l'abstraction intellectuelle. Archimède ramène les problèmes de quadrature ou de cubature à la détermination d'une aire ou d'un volume compris entre deux sommations de surfaces ou de volumes

1. *Groupe V d'axiomes : axiome de la continuité (axiome d'Archimède). — Les principes fondamentaux de la géométrie*, trad. Laugel, 1900, p. 24.
2. Déf. IV, *ibid.*, t. II, 1884, p. 2.

élémentaires. Ces sommations elles-mêmes, il les fait reposer sur des relations qui, prises en soi, sont d'ordre analytique. C'est ainsi par exemple que dans le *traité des Conoïdes et des Sphéroïdes* il fait intervenir l'inégalité suivante, tirée des propriétés depuis longtemps connues des progressions arithmétiques,

$$\frac{n^2}{2} h < h + 2h + 3h + \ldots + nh < \frac{(n+1)^2}{2} h.$$ [1].

Une telle formule ouvre la voie à ce que Zeuthen appelle une *intégration véritable* [2]. Si on fait tourner une parabole autour de son axe, on engendre le corps qu'Archimède appelle conoïde parabolique. Je trace des plans perpendiculaires à l'axe et équidistants, je détermine une série de volumes élémentaires auxquels je peux inscrire ou circonscrire une série de cylindres de même hauteur. Le volume du conoïde parabolique sera compris entre deux sommes de cylindres, les uns circonscrits, les autres inscrits; la différence de ces deux sommes peut être représentée par le plus grand cylindre circonscrit, et la hauteur de ce cylindre étant d'ailleurs indéterminée, il peut devenir plus petit qu'une quantité donnée [3].

Ce n'est là qu'un premier pas : dans le traité de la *Quadrature de la Parabole*, Archimède substitue à cet élément qui demeure homogène à la figure totale un élément qui a une dimension de moins que le tout; l'étude des surfaces se ramène alors à la considération des lignes que l'on peut tracer dans cette surface. Ayant ainsi franchi les bornes de l'intuition géométrique, Archimède dépasse le domaine de la géométrie elle-même. Pour résoudre un problème de quadrature, il fait appel à des considérations de statique, « d'une statique tout intellectuelle », suivant l'expression curieuse qu'emploie ici Montucla [4]. Il a, par exemple, à comparer un segment parabolique et un triangle; il conçoit un levier idéal dont le point fixe est choisi de telle manière que chacune des droites tracées dans le triangle suivant une certaine direction fasse équilibre à chacune des mêmes parallèles prises dans le segment et supposées transportées à une distance

1. *Archimedis Opera*, Ed. Heiberg, t. I, 1880, p. 290. Voir l'étude de Heiberg sur les progressions arithmétiques chez Archimède dans les *Quæstiones Archimedeæ*, 1879, p. 54-57.
2. *Op. cit.*, p. 149.
3. Voir dans Montucla, *Histoire des Mathématiques*, Part. I, liv. IV, la note E. Ed. de 1799, t. I, p. 282.
4. *Ibid.*, p. 225.

déterminée du point fixe. La somme de ces droites équivaudra de part et d'autre aux figures qu'il s'agit de comparer, la distance respective de leurs centres de gravité au point fixe du levier permettra de mesurer le rapport des surfaces[1]. Il serait difficile de pousser plus loin le génie inventif, et Archimède a pleine conscience que sa méthode n'est pas un expédient de fortune, qu'elle est un procédé général de découverte. Après la publication du *traité de la Quadrature de la Parabole*, qui en avait fourni pourtant un exemple probant, il écrit un nouveau traité — celui qui vient d'être retrouvé par Schöne et Heiberg — afin de mieux faire comprendre la fécondité de la méthode, afin de la recommander aux savants « actuels ou futurs[2] ».

Mais le tableau a sa contre-partie : dans la *Préface* du *Traité de la Méthode*, Archimède refuse à la méthode qu'il a préconisée pour l'invention la vertu démonstrative. Il promet de reprendre, à l'aide de la méthode géométrique et montrant en détail qu'à chaque théorème les procédés de l'exhaustion peuvent s'appliquer, les propositions dont la méthode mécanique lui avait pourtant fait apercevoir la vérité avec certitude. Et le contraste est plus accentué encore dans la partie de l'œuvre qui était connue au moyen âge et dont l'influence s'est exercée directement pour la renaissance de la mathématique moderne, en particulier dans le *Traité de la Quadrature de la Parabole*; la méthode d'invention y est nettement subordonnée à la méthode d'exposition, le souci d'éclairer, comme dit Lacroix[3], à celui de convaincre. De sorte qu'à travers tout le cours du XVIIe siècle, ceux qui s'ouvriront la « voie véritablement royale[4] » de l'intégration se heurteront à l'autorité du nom d'Archimède, comme au dogme officiel d'une Église.

Cavalieri.

L'examen des œuvres de Viète, de Kepler, de Cavalieri montre par quels degrés la pensée des modernes a repris possession de la

1. Ed. Heiberg, t. II, 1881, p. 300 et suiv. Voir l'exposition de Milhaud, *Le Traité de la méthode d'Archimède*, *Revue scientifique*, 3 octobre 1908, p. 418.

2. *Revue générale des Sciences*, 30 novembre 1907, p. 916.

3. *Préface* des Traités du calcul différentiel et intégral, 2e édit., 1810, t. I, p. 2-3. Cf. *la Logique de Port-Royal* (1662), IV, IX, *Premier défaut* [de la méthode des géomètres] : *Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, et de convaincre l'esprit que de l'éclairer.*

4. C'est l'expression que Torricelli applique à la méthode de Cavalieri dans le *De dimensione parabolæ*, p. 56 (*Opera geometrica*, 1644).

pensée directrice d'Archimède. Viète se borne à une suggestion, profonde dans sa concision, mais qui demeure perdue pour les contemporains. Au chapitre XVIII du recueil *Variorum de rebus mathematicis responsorum*, intitulé : *Polygonorum circulo ordinate inscriptorum ratio* (Tours, 1593, f° 29), Viète, sans prétendre dissiper les difficultés philosophiques de la quadrature du cercle, étend nettement aux rapports d'ordre irrationnel la considération de l'infini qu'Archimède avait appliquée dans l'ordre rationnel à la quadrature de la parabole. Nous ne retiendrons ici que le résultat auquel il arrive, et qui consiste à donner l'expression de $\frac{\pi}{2}$ par le produit infini

$$\cos\frac{90}{2} \cdot \cos\frac{90}{4} \cdot \cos\frac{90}{8} \cdots$$

c'est-à-dire

$$\sqrt{\tfrac{1}{2}}\sqrt{\tfrac{1}{2}\left(1-\sqrt{\tfrac{1}{2}}\right)}\sqrt{\tfrac{1}{2}\left(1-\sqrt{\tfrac{1}{2}\left(1-\sqrt{\tfrac{1}{2}}\right)}\right)}\cdots$$

Kepler, dans la *Nova stereometria doliorum vinariorum*, ne se propose qu'un problème de géométrie pratique : déterminer la forme des tonneaux qui ont pour une même ligne de jauge la capacité maxima. Pour la solution de ce problème il reprend la géométrie des corps ronds; mais il ajoute aux solides connus des anciens une série de corps nouveaux, qui sont engendrés par la révolution d'une section conique autour d'une ligne quelconque relative à la courbe, et qu'il désigne par les expressions familières de *pommes*, de *citrons*, etc. La caractéristique de cet ouvrage, c'est l'usage de la méthode directe; délibérément Kepler la substitue à la méthode d'Archimède, qui est à ses yeux une méthode de réduction à l'absurde. Dès le début il voit dans le cercle une infinité de triangles qui ont chacun pour base un point de cette circonférence : *Circuli B G circumferentia partes habet totidem, quot puncta, puta infinitas*; la quadrature du cercle consistera donc à déterminer la surface du triangle total qui a pour base le nombre infini des points de la circonférence. C'est de là qu'il s'élèvera par intuition à la solution approximative de problèmes de plus en plus compliqués, indiquant au passage, sans démonstration, quelques-uns des principes les plus féconds de la mathématique infinitésimale; en particulier cette

1. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im XVI und XVII Jahrhundert*, 1903, p. 121.

proposition, connue déjà de Nicolas Oresme au XIVe siècle[1], qu'aux environs de leur maximum les variations des grandeurs sont insensibles : *Circa maximum vero utrinque circumstantes decrementa habent initio insensibilia* (Th. V, Cor. II).

On comprend que la hardiesse de Kepler à s'autoriser des résultats obtenus par Archimède pour rompre avec la philosophie classique de la science ait déconcerté les géomètres formés à l'école des anciens. Anderson, qui fut l'éditeur d'un ouvrage posthume de Viète, répondit au *Supplementum ad Archimedem* par les *Vindiciæ Archimedis* (1616). Il n'admet pas que Kepler prenne pour point de départ ce qu'Archimède a mis tout son génie à établir au terme d'une démonstration laborieuse. On peut conclure l'équivalence d'une courbe comme la circonférence avec une droite de longueur déterminée; mais on ne peut pas identifier dès le début d'une recherche un cercle et une infinité de triangles sans contredire aux lois de l'intelligence : *Quæ mens capiat hujusmodi Metamorphoses?* (p. 3).

Il convient d'ajouter que cette fin de non recevoir semblait confirmée par les approximations, les aveux de lacunes dans la démonstration, que Kepler multipliait au cours de sa *Nova stereometria*. C'est pourtant à la *Nova stereometria* que se rattache le traité systématique où un savant tout nourri de l'esprit de Galilée prétend, non plus ajouter aux résultats connus d'Archimède, mais promouvoir la géométrie elle-même : *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (1635).

Il y a une grande difficulté à suivre les détails techniques d'un ouvrage où l'auteur posait des problèmes nouveaux et les étudiait à l'aide d'une méthode nouvelle, créant un langage sans y joindre d'ailleurs de symboles appropriés. « Si l'on donnait des prix d'obscurité, dit Maximilien Marie[2], Cavalieri aurait dû sans conteste emporter le premier. » Pour ce qui concerne du moins la pensée fondamentale de la géométrie des indivisibles, dont nous avons à nous occuper ici, les quelques explications qui vont suivre permettent d'en appeler de la sévérité de ce jugement.

Les méditations de Cavalieri ont leur origine dans une réflexion théorique sur la genèse des figures géométriques. Du point de vue où l'on se place d'ordinaire, le cylindre est engendré par un paral-

1. Voir Cantor, *Vorlesungen*, 2e édit., 1900, p. 131.
2. *Histoire des Sciences mathématiques*, t. IV, 1884, p. 90. Cf. Cantor, *Bibliothèque du Congrès de 1900*, *op. cit.*, p. 14.

lélogramme, le cône par un triangle. Mais alors une anomalie se présente : la surface du triangle est la moitié de la surface du parallélogramme de même base et de même hauteur, le volume du cône est le tiers du volume du cylindre. Pour résoudre la difficulté qu'il a découverte, Cavalieri propose une nouvelle conception de la génération des solides, toute conforme à l'esprit qui dominait les recherches infinitésimales d'Archimède. Le cylindre et le cône auront même proportion que leurs éléments générateurs si, au lieu de les considérer comme coupés en hauteur suivant l'axe, on les considère comme coupés parallèlement à la base par des plans équidistants[1].

De ce principe théorique va surgir une technique nouvelle; les problèmes de quadrature et de cubature consisteront à composer les surfaces ou les solides à l'aide de ces éléments caractéristiques qui sont fournis par les sections parallèles à la base, et à déterminer ainsi le rapport de grandeurs inconnues à des grandeurs connues. Prenons l'exemple classique de la proposition XXIV du livre II[2]. Dans le parallélogramme AC EG, nous menons la diagonale EC; nous allons considérer d'une part dans le triangle AEC les droites parallèles à AC telles que RT, d'autre part les transversales du parallélogramme telles que RV; nous cherchons à déterminer le rapport entre les carrés respectifs de toutes ces droites prises ensemble. Tracons la médiane BF; pour abréger, désignons, comme le fait Zeuthen, RT par x, TV par y, AC par a ou $2b$, ST par z. Nous avons

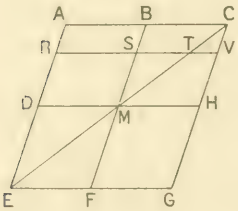

Fig. 1.

$$x = b + z,\ y = b - z;\ x^2 + y^2 \text{ sera } 2b^2 + 2z^2.$$

Or voici la remarque fondamentale du calcul des indivisibles : les x constituent le triangle ACE; les y constituent le triangle CEG, les z constituent les deux triangles BCM et EFM, les b le parallélogramme ABEF. Si nous désignons les carrés des x par le symbole [ACE], le carré des y par [CEG], le carré des z par [BCM] + [FEM], le carré des b par [ABEF], nous obtenons pour $x^2 + y^2 = 2b^2 + 2z^2$ la forme suivante

$$[ACE] + [GEC] = 2[ABFE] + 2[BCM] + 2[FEM]$$

1. Préface de la *Geometria*.
2. Liv. II, p. 78.

qui se réduit à $2[ACE] = 2[ABFE] + 4[BCM]$

$$\text{ou } [ACE] = [ABFE] + 2[BCM].$$

ABFE étant la moitié du parallélogramme ACGE, $[ABFE] = \frac{1}{4}[ACGE]$; d'autre part le triangle BCM étant semblable au triangle ACE de côtés doubles, le rapport de [BCM] et de [ACE] est exprimé par la puissance troisième de 2; $[ACE] = 8[BCM]$. De l'équation $[ACE] = \frac{1}{4}[ACGE] + \frac{1}{4}[ACE]$ va se tirer l'expression finale :

$$[ACE] = \frac{1}{3}[ACGE].$$

Cette expression, qui fournit la démonstration d'un théorème d'énoncé purement géométrique, donne la forme de l'intégrale définie :

$$\int_0^a x^2 dx = \frac{1}{3}a^3.$$

Mais cette forme ne se trouve naturellement pas dans la *Geometria promota*. Cavalieri n'aborde pas d'une façon directe le problème de l'intégration, en ce sens qu'il ne détermine pas une grandeur totale par rapport à ses parties élémentaires, infiniment petits ou, comme dit Cavalieri, indivisibles. Au contraire, et suivant les expressions de M. Marie, « l'évaluation d'une somme finie d'éléments infiniment petits se trouve remplacée par celle du rapport de deux sommes infinies d'éléments finis, en nombre illimité ». M. Marie ajoute : « cette préférence s'explique aisément...; les éléments finis des termes du rapport peuvent être figurés géométriquement tandis que les éléments infiniment petits de la somme ne pouvaient pas l'être [1] ». La remarque est importante pour nous, parce qu'elle indique à merveille ce qui faisait la valeur proprement scientifique de la géométrie nouvelle et ce qui devait donner prise aux critiques du dogmatisme philosophique.

La méthode de comparaison permet d'éliminer dans les calculs la considération de l'infini qui a été utilisée pour poser les termes du problème. Cavalieri s'exprime sur ce point avec une netteté parfaite : « Dum considero omnes lineas, vel omnia plana alicujus figuræ, me non numerum ipsarum comparare, quem ignoramus, sed

1. Liv. II, p. 53.

tantum magnitudinem quæ adæquatur spatio ab eisdem lineis occupato, cum illi congruat, et quoniam illud spatium terminis comprehenditur, ideo et earum magnitudo est terminis eisdem comprehensa, quapropter illi protest fieri additio, vel subtractio, licet numerum earumdem ignoremus; quod sufficere dico, ut illa sint ad invicem comparabilia[1]. »

Mais comme, faute de posséder l'instrument analytique qui eût pu l'en libérer, Cavalieri s'est maintenu sur le terrain de l'intuition géométrique, inévitablement il soulevait le problème dont il voulait écarter la considération. L'imagination ne peut pas s'arrêter sur ces éléments de comparaison, sans chercher à se représenter, en même temps que ces éléments, la figure totale qu'ils composent, sans exiger de voir comment ces éléments se comportent par rapport au tout qu'ils constituent. La question classique de la composition du continu s'impose donc à Cavalieri, malgré Cavalieri lui-même. De là le spectacle singulier que présente la Préface du VIIe livre. Après avoir protesté encore une fois que sa méthode ne l'oblige nullement à composer le continu à l'aide d'indivisibles, Cavalieri reconnaît que son langage n'est pas exempt d'obscurité, il lui applique même l'épithète de *durior* que Newton rendra fameuse en la reproduisant dans ses *Principes*; et, pour rassurer la conscience des techniciens qui le lisent, il introduit une méthode nouvelle, affranchie de toute considération d'infini, en ce sens que les indivisibles seront pris, non plus collectivement, mais distributivement[2].

La dualité, d'ailleurs tout extérieure et tout apparente de ces exposés, manifestait l'instabilité de l'équilibre où se tenait encore la géométrie nouvelle; elle augmentait ainsi les scrupules des philosophes. Guldin, qui appliquait avec succès les méthodes d'Archimède sur le terrain de la mécanique, est sûr d'avoir le bon sens pour lui, quand il reproche à Cavalieri d'avoir renversé, au lieu de

1. Liv. II, p. 17.

2. « Quoad continui autem compositionem manifestum est ex præostensis ad ipsum ex indivisibilibus componendum nos minime cogi, solum enim continua sequi indivisibilium proportionem et e converso, probare intentum fuit... Tandem vero dicta indivisibilium aggregata non ita pertractavimus, ut infinitatis rationem propter infinitas lineas seu plana subire videntur, sed quatenus finitatis quandam conditionem et naturam sortiuntur, ut propterea et augeri et diminui possint... si ita prout diffinita sunt accipiantur. Sed his nihilominus forte obstrepent Philosophi, reclamabuntque Geometræ, qui purissimos veritatis latices ex clarissimis haurire fontibus conscuescunt sic objicientes : Hic dicendi modus adhuc videtur subobscurus, durior quam par est evadit hic omnium linearum seu omnium planorum conceptus. »

l'étendre, la Géométrie des Anciens. Il lui suffit d'invoquer en quelques brèves formules la notion fondamentale de l'homogénéité, qui ne permet pas de composer la moindre surface avec une multitude de lignes, si grande soit-elle, qui interdit également le passage du fini à l'infini [1].

La réponse de Cavalieri était techniquement la meilleure de toutes, puisqu'il apportait, comme le fait observer Marie [2], la solution de difficultés qui avaient arrêté Guldin. Philosophiquement elle eût été satisfaisante si Cavalieri s'était borné à confronter avec les objections de Guldin la clarté intrinsèque de ses propres principes. Malheureusement, il n'a pas résisté à la tentation de se placer, lui aussi, sur le terrain de l'imagination vulgaire, sans prendre garde que la grossièreté et l'inexactitude évidente des comparaisons auraient nécessairement pour effet de faire suspecter la légitimité du calcul des indivisibles. Si l'on nous dit que les surfaces sont comme des toiles formées de fils parallèles, les solides comme des livres formés de feuilles parallèles [3], comment n'apercevrions-nous pas que l'on contredit deux fois à la réalité en dépouillant ces fils ou ces feuilles de leur épaisseur, et d'autre part en en réunissant une infinité dans une portion finie de l'espace?

Les difficultés que nous soulèverions ainsi n'atteindraient pourtant pas la vraie pensée de Cavalieri; Cavalieri a toujours repoussé l'interprétation dogmatique du calcul des indivisibles, où la totalité des plans serait identifiée sans réserve au solide. La représentation de l'infinité des indivisibles est, pratiquement, pour la technique de la géométrie, équivalente à la représentation du continu; mais, si l'on insiste, si l'on prétend qu'il y a autre chose dans le continu que dans la somme des indivisibles, il suffira, pour résoudre la difficulté, de passer du point de vue statique au point de vue dynamique, comme Souvey venait déjà de le faire dans son *Tractatus de Curvi et recti proportione* (1630) [4] : que l'on considère le mouvement par lequel une ligne droite tourne autour d'une de ses extrémités, on aura pour chaque instant du temps la description d'un point de la circonférence, pour la totalité des instants la totalité des

1. Voir dans la seconde partie de la *Centrobarytica* publiée en 1642, les pages 340-342.
2. *Op. cit.*, IV, 70.
3. *Exercitationes geometricæ sex* (1647), IV et V, p. 3-4.
4. Voir la page de Souvey, citée par Vivanti dans *Il concetto d'infinitesimo*, Mantova, 1894, p. 92-93.

points, pour la totalité du mouvement la totalité de la ligne[1].

De quelque façon d'ailleurs que l'on se représente la connexité manifestée par l'intuition entre les indivisibles, linéaires ou superficiels, et la figure totale à deux ou à trois dimensions, il demeure que dans le maniement du calcul des indivisibles le mathématicien n'a nullement à faire intervenir l'infini sous une forme positive et métaphysique. L'essentiel de la méthode est dans la comparaison des éléments générateurs, qui permet de traiter chaque figure, plane ou solide, « in ratione omnium suorum indivisibilium collective et (si in iisdem reperiatur una quædam communis ratio) distributive ad invicem comparatorum[2] ». Si l'on fait de plus appel à la considération de leur infinité, c'est uniquement afin de ne pas avoir à tenir compte de leur nombre. L'infini serait donc pour Cavalieri une considération d'ordre négatif; il joue dans la géométrie nouvelle le rôle d'auxiliaire que les algébristes attribuent aux racines « inexprimables » de leurs équations, sur lesquelles ils effectuent des multiplications et des divisions[3].

Le dernier mot de Cavalieri sera de séparer les problèmes techniques dont ses différentes méthodes ont apporté la solution, et les questions philosophiques sur lesquelles il peut y avoir lieu à discussion et à polémique; il écrit avec quelque mélancolie : « In his enim jurgiis, et disputationibus potius philosophicis quam geometricis mihi fere semper ægrotanti, nequaquam quod superest tempus inaniter terendum esse censeo[4] ».

Pascal et Leibniz.

Ainsi c'est une légende de faire naître les recherches infinitésimales parmi les brouillards d'une métaphysique impénétrable; au contraire, l'avènement de la géométrie de Cavalieri marque une victoire de ce qu'il faut appeler déjà l'esprit positif. Les mathémati-

1. Ex. III, p. 199.
2. Ex. I, p. 6.
3. Ex. III, p. 202 : Cf. la lettre de Leibniz à Varignon publiée dans le *Journal des Savants* en 1702 : « Si quelqu'un n'admet point des lignes infinies et infiniment petites à la rigueur métaphysique, il peut s'en servir sûrement comme de notions idéales, qui abrègent le raisonnement, semblables à ce qu'on appelle Racines imaginaires dans l'Analyse commune ». (*Math. Schr.* Ed. Gerhardt, IV, 92.)
4. Ex. III, p. 241.

ciens n'ont plus d'hésitation sur la légitimité du calcul des indivisibles ni sur la vérité de ses conclusions. Que l'on ouvre les *Opera Geometrica* de Torricelli (1644), le *de Dimensione parabolæ* et le *de Solido acuto hyperbolico*, on y verra se mêler à la pitié pour la pauvreté et la stérilité de la méthode des anciens l'enthousiasme pour la méthode nouvelle, « méthode véritable de la démonstration scientifique, apparentée à la nature elle-même » : *Verus est demonstrandi modus scientificus, semper directus et ipsi naturæ germanus* (p. 94). La fécondité de l'abstraction intellectuelle se manifeste par les conclusions inattendues qui en ressortent. Aux dernières pages de ses *Exercitationes*[1], Cavalieri avait résolu le problème suivant : « Solidum infinite longum æquale finito per Indivisibilia facile exhibere ». A son tour Torricelli reprend la démonstration de Cavalieri : « Non solum ipsum Theorema inexcogitatum et, ut ita dicam, paradoxicum erit, sed etiam demonstrandi ratio inusitata, et penitus nova » (p. 6).

Or, chose remarquable, ces paradoxes de la géométrie nouvelle soulèveront la résistance des penseurs qui ont été eux aussi les précurseurs du positivisme, mais peut-être en ce sens surtout qu'ils en ont devancé la défiance systématique à l'égard des théories novatrices. Gassendi multiplie les sarcasmes à l'égard de Cavalieri et de Torricelli, de ces abstracteurs qui se croient tout permis : « Profecto proinde, ut suum illud Regnum, in quo tam miranda, jucundaque excogitant, tueantur, id cavent ne aut materiæ quidpiam intermisceant... aut admittant continuum ex indivisibilibus quasi ex quibusdam partibus numero finitis componi[2]. »

Dans les notes de son article sur *Zénon de Sidon*, Bayle relève l' « observation ingénieuse » de Gassendi et l'exemple qu'il a donné « de la vanité des prétendues démonstrations des mathématiciens », pour en faire un des points d'appui de son scepticisme mathématique. Il y joint de longs extraits de la lettre contre la Géométrie des indivisibles adressée par le chevalier de Méré à Blaise Pascal.

L'article de Bayle, les autorités qu'il invoque déterminent le caractère de la crise que le calcul des indivisibles ouvre dans la pensée du XVIIe siècle, et dont Pascal a été le théoricien.

Il ne s'agit pas de prendre parti pour ou contre la raison; c'est, au contraire, après qu'on a rejeté l'idéal scolastique de déduction uni-

1. Ex. VII, p. 356.
2. *Phys. Op.*, 1658, t. I, p. 264.

verselle, après qu'on a montré l'impuissance de l'homme à réaliser l'idéal de la méthode parfaite où toutes les notions seraient définies, ou tous les principes seraient démontrés, que l'on se heurte, sur le terrain même que l'on a choisi, au mépris et à l'ironie de l' « esprit fort ». Voici l'accueil que Méré fait aux idées de Pascal sur l'infini de petitesse : « Ce que vous m'en écrivez me paraît encore plus éloigné du bon sens que tout ce que vous m'en dîtes dans notre dispute. Je vous apprends que, dès qu'il entre tant soit peu d'infini dans une question, elle devient inexplicable, parce que l'esprit se trouble et se confond. De sorte qu'on en trouve mieux la vérité par le sentiment naturel que par vos démonstrations. » Or, selon Méré, plus atomiste que Gassendi lui-même, le sentiment naturel n'accorde aucune place à l'abstraction mathématique distincte de la réalité physique. Pascal ne commence-t-il pas par reconnaître que « quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue[1] »? Dès lors, si le géomètre pose, comme élément de son calcul, un indivisible, il n'a pas le droit de le traiter comme un minimum, à plus forte raison comme un néant d'existence. Le bon sens de Méré rejettera donc tout ce qui dans le calcul des indivisibles est en opposition, soit avec les règles ordinaires de l'arithmétique, par exemple cette proposition qu' « un indivisible multiplié autant de fois qu'on voudra est si éloigné de pouvoir surpasser une étendue, qu'il ne peut former qu'un seul et unique indivisible[2] », — soit avec les lois de la représentation spatiale, par exemple « ce langage des indivisibles, la somme des lignes ou la somme des plans, qui semble ne pas être géométrique à ceux qui n'entendent pas la doctrine des indivisibles, et qui s'imaginent que c'est pécher contre la géométrie, que d'exprimer un plan par un nombre indéfini de lignes[3] ».

A quoi Pascal répond par une sorte de raisonnement expérimental : « S'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces, dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant

1. Réflexions sur l'esprit géométrique. *Pensées et opuscules*, 4e édit., 1907, p. 174.

2. P. 182. L'indivisible est, en raison de cette propriété, assimilé au zéro de l'arithmétique qui est, dit Pascal, « un véritable indivisible de nombre comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue » (p. 183).

3. *Lettre de Dettonville à Carcavi* (1659).

doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, dit Pascal à ses adversaires, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double des points de l'autre, et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde[1]. »

La raison intervient donc ici pour établir la contradiction inhérente à l'atomisme géométrique; mais cette fonction toute négative épuise ses ressources. De deux notions qui lui sont également inaccessibles, elle en discerne une qui est contradictoire et par conséquent fausse, elle ne sera pas capable de démontrer que l'autre est nécessairement vraie.

Seule une expérience spécifique, comparable à l'œuvre expérimentale du physicien ou encore au sentiment du chrétien sous l'action de la grâce, permet de rétablir les vrais principes de la science dans une sphère supérieure au domaine de la raison. Et de là dans la philosophie mathématique de Pascal l'alliance d'un certain positivisme et d'un certain mysticisme, qui a séduit plus d'un de nos contemporains. Une division infinie est chose incompréhensible puisqu'elle échappe à toute représentation directe; pourtant il est vrai de dire qu'« il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme[2] ».

La notion mathématique de l'indivisible n'est pas à proprement parler une idée; elle est, si l'on ose ainsi parler, une pensée du cœur. « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours (le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis; et la raison démontre qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre)[3]. »

Dans l'application de la notion d'indivisible aux problèmes d'intégration le cœur intervient encore, ou ce qu'on appelle aujourd'hui

1. *Réflexions*, p. 179.
2. *Ibid.*, p. 178.
3. *Pensées*, Sect. IV, f. 282.

l'intuition quand on entend par là une vue implicite et synthétique par opposition à la représentation intuitive proprement dite, qui s'exerce directement sur l'objet donné dans l'expérience. Tandis que la méthode d'exhaustion, pratiquée par les anciens dans l'exposé démonstratif de leurs découvertes infinitésimales, porte sur les figures elles-mêmes telles qu'elles s'offrent au regard, la méthode des indivisibles substitue à une figure donnée une somme d'une infinité d'éléments qui ont une dimension de moins. Cette substitution, scandaleuse pour ceux qui sont profanes ou hérétiques en matière de géométrie, paraît toute simple et naturelle à ceux qui ont l'intelligence de la géométrie; ils n'aperçoivent entre la méthode des anciens et la méthode de Cavalieri ou de Roberval d'autre différence que la façon de parler. La première représente et exprime complètement la chose; la seconde use de sous-entendus : « Quand on parle de *la somme d'une multitude indéfinie de lignes*, on a toujours égard à une certaine droite, par les portions égales et indéfinies[1] de laquelle elles soient multipliées. Mais quand on n'exprime point cette droite (par les portions égales de laquelle on entend qu'elles soient multipliées), il faut sous-entendre que c'est celle des divisions de laquelle elles sont nées, comme en l'exemple... où les ordonnées ZM du demi-cercle étant nées des divisions égales du diamètre, lorsqu'on dit simplement *la somme des lignes* ZM, sans exprimer quelle est la droite par les portions de laquelle on les veut multiplier, on doit entendre que c'est le diamètre même, parce que c'est le naturel : et si on les voulait multiplier par les portions d'une autre ligne, il faut alors l'exprimer[2]. » Ce sous-entendu « qui ne peut blesser les personnes raisonnables quand les a une fois averties » suffit pour dégager la pratique géométrique de l'embarras où la « timidité » des anciens l'avait jetée, pour constituer une méthode de découverte directe et féconde; il permet à Pascal de résoudre des problèmes qui supposeraient chez un savant moderne l'usage d'intégrales doubles[3].

Enfin, si l'on a, suivant l'expression remarquable de Pascal dans l'*Art de Persuader*, assez d'imagination pour comprendre les hypothèses de la géométrie, la démonstration suit; les conséquences qui en découlent doivent être acceptées, quelque répugnance qu'y

1. *Indéfinies*, c'est-à-dire *indéterminées*.
2. *Lettre de Dettonville à Carcavi*.
3. Voir Marie, *op. cit.*, IV, 189 sqq., et particulièrement p. 225.

éprouvent notre prétendu bon sens et notre prétendue nature. Le parallélisme est étroit entre les paradoxes de la géométrie nouvelle et les absurdités apparentes du christianisme. Immédiatement après s'être mis à genoux, avoir prié Dieu de lui soumettre l'esprit et le cœur du libertin, Pascal écrit : « L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu : ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu, qu'entre l'unité et l'infini[1]. » Dans les notes jetées pour une conférence à Port-Royal, on trouve cette suite d'idées : « Incompréhensible. — Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini. Un espace infini, égal au fini. — Incroyable que Dieu s'unisse à nous[2]. »

Ainsi l'exemple de la géométrie des indivisibles, qui est le calcul infinitésimal à sa naissance, permet au génie de Pascal de dégager une thèse que la philosophie actuelle nous a rendue familière; le conflit à l'intérieur de la pensée est entre des facultés qui sont également étrangères à la raison — puissances trompeuses des sens, de l'imagination, de la coutume — puissances supérieures de l'instinct, du sentiment, de la foi. L'étude du moment historique auquel appartient la philosophie mathématique de Pascal est donc importante pour l'éclaircissement de questions qui sont discutées aujourd'hui. Le finitisme de Renouvier, qui reprend, à plus de vingt siècles de distance, l'argumentation de Zénon d'Elée, n'est-il pas de nature à montrer la fixité, mais aussi la fragilité, des bornes que le bon sens, l'exigence du donné représentatif, prétendent imposer à l'essor scientifique? Par contre, l'intuition qui refuse de se laisser enfermer dans les cadres de discours explicite, qui anticipe sur l'analyse et sur la logique, n'a-t-elle pas seule le pouvoir d'assurer l'équilibre de la science parce que seule elle a le privilège de maintenir le contact entre le progrès de la pensée et la nature des choses?

Techniquement, la question se pose de la façon suivante : la divination qui permet de substituer un élément linéaire à un élément superficiel, de traiter une aire comme une somme de droites, ren-

1. *Pensées*, sect. III, fr. 233.
2. *Pensées*, sect. VII, fr. 430. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1905, p. 680.

ferme-t-elle ce qu'il y a de proprement éclairant et agissant dans les principes du calcul infinitésimal? les formes directes et abrégées de la géométrie des indivisibles empruntées par Pascal à Cavalieri ne diffèrent-elles de ce qui deviendra l'expression des notions fondamentales dans le discours de la science achevée que par des abréviations conventionnelles du langage? ou au contraire le parti-pris de dégager tout ce qui est impliqué dans une vue synthétique de l'esprit, si directe et si féconde qu'elle apparaisse à celui qui s'y appuie, d'expliciter chaque élément et de lui trouver une expression adéquate, ne va-t-il pas avoir pour conséquence de reculer les limites de la science, et ne tendrait-il pas à établir qu'il appartient à l'intelligence de libérer le dynamisme intérieur de la pensée sur lequel les sous-entendus de l'anticipation intuitive avaient laissé un voile, de lui restituer toute sa capacité de progrès?

A cette question, que l'histoire pose, la réponse est d'une singulière précision.

Une dizaine d'années après la mort de Pascal, Huygens prêtait les écrits de Dettonville à un jeune Allemand qui venait d'arriver à Paris, Gottfried Wilhelm Leibniz. « En lisant le *Traité des sinus des quarts de cercle*, raconte plus tard Leibniz, j'y trouvai une lumière que l'auteur n'avait point veue[1]. » Voici le passage qui fut l'occasion de cette illumination où est l'origine du calcul différentiel. Pascal énonce la proposition suivante : « *Soit* ABC *un quart de cercle, dont le rayon* AB *soit considéré comme axe, et le rayon perpendiculaire* AC *comme base*; *soit* D *un point quelconque dans l'arc, duquel soit mené le sinus* DI *sur le rayon* AC; *et la touchante* DE, *dans laquelle soient pris les points* E *où l'on voudra, d'où soient menées les perpendiculaires* ER *sur le rayon* AC : *je dis que le rectangle compris du sinus* DI *et de la touchante* EE, *est égal au rectangle compris de la portion de la base (enfermée entre les parallèles) et du rayon* AB. » La démonstration est immédiate si l'on considère les « triangles rectangles et semblables DIA, EKE, l'angle EEK ou EDI étant égal à l'angle DAI. »

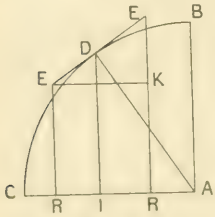

Fig. 2.

1. Fragment destiné au marquis de l'Hospital. *Math. Schr.*, II, 259. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 51. Les principaux textes relatifs aux rapports de Pascal et de Leibniz ont été réunis par Gerhardt en 1891 (C. R. de l'Acad. des Sc. de Berlin, p. 1053 sqq.).

Seulement la proposition ainsi démontrée n'est aux yeux de Pascal qu'un *lemme* destiné à établir ce théorème que la somme des perpendiculaires élevées sur la base, ou, comme dit Pascal, des sinus d'un arc quelconque du quart de cercle est égale à la portion de la base comprise entre les sinus extrêmes multipliée par le rayon; la considération du triangle EKE n'est donc qu'un emprunt de la géométrie des indivisibles à la géométrie ordinaire, un moment de la preuve qui ne survit pas à l'achèvement de la démonstration.

Au contraire Leibniz considère ce triangle EKE pour lui-même. Les points E ayant été pris « où l'on voudra », les côtés du triangle peuvent devenir aussi petits que l'on voudra; mais, alors même qu'ils deviennent « inassignables », ils demeurent parfaitement déterminés par la similitude du triangle inassignable EKE au triangle assignable DIA. Or cette détermination subsistera, en dehors du cas particulièrement simple où la normale au point de contact est un rayon du cercle. Il suffit d'expliciter les éléments des deux triangles, inassignable et assignable, pour apercevoir ce qui était demeuré caché à Pascal « les yeux fermés par une espèce de sort[1] » : la possibilité de traiter comme un élément caractéristique de la courbe le triangle constitué par une partie infiniment petite de la tangente, et les portions infiniment petites des parallèles à l'abscisse et à l'ordonnée. La considération du « triangle caractéristique » est le premier pas fait par Leibniz en dehors de la méthode vulgaire des indivisibles. Au point de vue théorique cette considération permet de rétablir l'homogénéité, rompue en apparence par les sous-entendus de Cavalieri, entre les éléments des sommes et les sommes elles-mêmes; la surface sera composée de petites surfaces, comme la ligne de petites lignes, ou le corps de corpuscules. En même temps s'introduit dans le domaine de l'infiniment petit la notion du rapport; or, tandis que l'image de l'indivisible est incapable d'exactitude, la forme de similitude, n'étant nullement liée à telle ou telle grandeur donnée, se conserve dans le passage du fini à l'infinitésimal, comme elle subsistait dans le passage du rationnel à l'irrationnel[2]. De là résulte la fécondité technique de la méthode; il est à noter seulement que les résultats obtenus alors par Leibniz étaient déjà connus de Huygens, et pour la plupart publiés par Barrow en

1. Brouillon de lettre pour Jacques Bernoulli, 1703. *Math. Schr.*, III, p. 73.
2. Lettre à Tschirnhaus *in Briefwechsel mit Mathematikern*, Ed. Gerhardt, 1899, t. I, p. 403.

1670, dans l'exposition de sa méthode des tangentes, sur les instances d'un ami qui paraît n'avoir été autre qu'Isaac Newton[1].

A ce premier progrès s'en relie naturellement un second ; puisque le passage est ouvert de l'élément différentiel à la somme totale, il peut indifféremment s'effectuer dans un sens ou dans l'autre. Leibniz retrouve ainsi le problème dont l'indication était donnée au troisième volume de la *Correspondance* de Descartes (1667)[2], le problème de de Beaune ou problème inverse des tangentes; il reconnaît du même coup l'analogie de ce problème avec les problèmes soit de quadrature, soit de rectification de courbe, auxquels s'étaient appliquées jusqu'ici les méthodes d'intégration.

Ces vues générales ne sont encore que des préparations à l'étape décisive. La représentation spatiale à laquelle était astreinte la méthode de Barrow pour les tangentes répugne au génie de Leibniz qui se porte irrésistiblement vers ce qui est le plus général et le plus clair. Les éléments nouveaux qui ont été introduits dans la mathématique devront recevoir une traduction logique, suivant le plan de caractéristique universelle qui est le motif conducteur de toute la carrière philosophique de Leibniz[3]. Or l'instrument de la traduction se trouvait ici tout forgé : c'est cette géométrie cartésienne dont les Roberval et les Pascal paraissaient avoir si singulièrement méconnu la portée : « Il est bien remarquable, écrit Comte[4], que des hommes tels que Pascal aient fait aussi peu d'attention à la conception fondamentale de Descartes, sans pressentir nullement la révolution générale qu'elle était nécessairement destinée à produire dans le système entier de la science mathématique. Cela est venu de ce que, sans le secours de l'analyse transcendante, cette admirable méthode ne pouvait réellement encore conduire à des résultats essentiels, qui ne pussent être obtenus presque aussi bien par la méthode géométrique des anciens. » L'exemple de Leibniz permet de compléter et, jusqu'à un certain point, de retourner la remarque de Comte : pour que l'analyse transcendante pût se constituer, il fallait commencer par se mettre à l'école de Descartes; et

1. Cf. *Lectiones Geometricæ*, 1670, 10e leçon, p. 80.
2. Lettre LXXI, du 20 février 1639, à M. de Beaune, p. 412 (Ed. *Adam-Tannery*, II, 512). Voir l'écrit de juillet 1676, intitulé *Methodus tangentium inversa*, in *Briefwechsel* (Gerhardt, 1899), p. 201.
3. Voir sur ce point *la Logique de Leibniz*, par Louis Couturat, 1901, notamment p. 84 sqq.
4. *Cours de philosophie positive*, 6e leçon, t. I, 1830, p. 237, note.

c'est ce que Leibniz déclare expressément avoir fait sur le conseil de Huygens. La connexion entre l'algèbre et la géométrie élémentaire lui servit de modèle pour l'intellectualisation de la géométrie infinitésimale : « Ce que j'aime le plus dans ce calcul, écrit-il à Huygens, c'est qu'il nous donne le même avantage sur les anciens dans la géométrie d'Archimède, que Viète et Descartes nous ont donné dans la géométrie d'Euclide ou d'Appollonius en nous dispensant de travailler avec l'imagination [1]. »

De fait, dans la *Nova methodus pro maximis et minimis* de 1684, Leibniz paraît bien avoir voulu imiter la simplicité et la généralité des pages où Descartes expose au troisième livre de la *Géométrie* la théorie générale des équations. Le trait distinctif de la méthode nouvelle est d'avoir exprimé sous forme analytique tous les éléments du problème de façon à faire correspondre au rapport $\frac{Dx}{Dy}$ des quantités finies le rapport $\frac{dx}{dy}$ des quantités infinitésimales, et à obtenir ainsi le passage intelligible de l'équation proposée à l'équation différentielle : « Editæ vero hactenus methodi talem transitum non habent, adhibent enim plerumque rectam ut dx vel aliam hujusmodi, non vero rectam dy quæ ipsis DX, DY, dx est quarta proportionalis, quod omnia turbat... » L'explicitation de tous ces éléments permet d'établir un calcul de différences et de sommes, dont Leibniz énonce les règles dans l'ordre même où l'on expose les règles de l'algèbre : *Règles pour les quatre opérations de l'arithmétique, interprétation des signes, différenciation des puissances et des racines.* La conclusion est l'avènement d'une science générale : « Ex cognito hoc velut *Algorithmo*, ut ita dicam, calculi hujus, quem voco *differentialem*, omnes aliæ æquationes differentiales inveniri possunt par calculum communem, maximæque et minimæ, itemque tangentes haberi, ita ut opus non sit tolli fractas, aut irrationales, aut alia vincula, quod tamen faciendum fuit secundum methodos hactenus editas » [2].

Leibniz résout la crise ouverte dans la pensée du XVIIe siècle par la géométrie des indivisibles dans un sens opposé à celui qu'avait indiqué Pascal. Au lieu de faire de la crise elle-même une sorte d'état chronique, de prétendre justifier la rupture d'équilibre

1. Lettre du 29 décembre 1691. *Briefwechsel*, 1899, t. I, p. 683.
2. *Math: Schr.*, V, 222. Cf. l'article de 1686 : *de Geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum*, *ibid.*, 226 sqq.

qu'une invention audacieuse a introduite dans la structure de la science par un appel à des facultés d'ordre mystérieux et transcendant, il compte sur l'intelligence elle-même pour compléter son œuvre, pour dégager et mettre en pleine clarté les points que les rapides et fugitives illuminations du génie ont d'abord laissés dans l'ombre, pour réunir enfin toutes les articulations du système dans le courant continu et intégral de la pensée. C'est à cette conception philosophique que Leibniz doit d'avoir posé le problème de l'algorithme nouveau, puis, une fois résolues les difficultés techniques, d'avoir créé pour exprimer la solution une notation excellente, plus complète que celle de Newton, enfin d'avoir dégagé la portée de l'invention avec une netteté qui paraît irréprochable tant du moins qu'il ne s'est pas soucié d'adapter son langage aux préjugés qu'il suppose chez ses contemporains.

Mais pour expliquer comment les difficultés techniques ont été surmontées effectivement, avec quelle rapidité Leibniz a passé des réflexions théoriques à la découverte triomphale de 1675, nous ne pouvons nous contenter d'opposer philosophie à philosophie; nous devons insister sur un double progrès scientifique, dont Leibniz s'est trouvé le bénéficiaire. L'un, auquel nous avons eu occasion de faire allusion en parlant de la méthode des tangentes de Barrow, a été accompli par les mathématiciens français de la génération au milieu de laquelle Pascal avait grandi; l'autre, dû en particulier aux mathématiciens qui travaillaient en Angleterre, est l'extension de travaux arithmétiques dont Pascal avait marqué la connexion avec le calcul des indivisibles dans une page à laquelle nous avons déjà fait un emprunt, et qui fut publiée en 1665[1]. Nous avons donc à entreprendre une double étude, l'une sur l'invention des méthodes pour les tangentes, l'autre sur les opérations relatives aux séries infinies. Et, en même temps, comme il se trouve qu'historiquement cette étude conduit aussi bien à la méthode des fluxions qu'au calcul différentiel, elle aura l'avantage de mettre en évidence le caractère collectif de la pensée dont nous voulons suivre ici les étapes. La nécessité qui s'impose de décrire deux fois la genèse du calcul infinitésimal, comme celle de la géométrie analytique, est d'un singulier appui pour l'objectivité de la psychologie de l'intelligence dont l'étude du développement scientifique doit préparer la constitution.

1. V. t. III, p. 366, et la note de Pierre Boutroux.

Les méthodes pour les tangentes.

Peu de lignes sont aussi fameuses dans l'histoire de la pensée humaine que le court écrit envoyé par Fermat à Descartes au lendemain de la publication de la géométrie : *Methodus ad disquirendam maximam et minimam*[1]. En voici le contenu : Je pose l'équation du problème, je suppose que dans cette équation une quantité A est augmentée d'une certaine quantité que je représente par E; et je forme l'équation en A + E. Le secret de la méthode est d'égaler alors, ou comme dit Fermat, d'adégaler[2] l'équation en A et l'équation en A + E. En éliminant, puis en annulant, la quantité auxiliaire E, on obtient l'expression de A qui fournit le maximum ou le minimum cherché.

Soit une droite AC à diviser en un point B de telle manière que le rectangle dont AB et BC sont les côtés ait une aire maxima, ou, comme nous dirions aujourd'hui, soit un nombre à partager en deux nombres dont le produit soit maximum. Soit A une de ces parties, B leur somme; leur produit sera $A(B - A) = AB - A^2$. Je substitue $A + E$ à A; j'obtiens l'équation

$$(A + E)(B - A - E) = AB - A^2 - 2AE + EB - E^2$$

Je pose comme équivalents les seconds termes des équations précédentes :

$$AB - A^2 = AB - A^2 - 2AE + EB - E^2$$
$$EB = 2AE + E^2$$
$$B = 2A + E$$

L'annulation de E fournit le résultat cherché; le produit maximum des deux parties de la quantité B est $\frac{B^2}{4}$. Méthode infaillible, ajoute Fermat, et susceptible d'être étendue à la plupart des plus

1. Fermat, *Œuvres*, Ed. P. Tannery-Ch. Henry, 1891, t. I, p. 133.
2. Cf. III : *Ad eamdem methodum.* « Id comparo primo solido

Aq. in B — Ac.

tanquam essent æqualia, licet revera æqualia non sint, et hujusmodi comparationem vocavi adæqualitatem, ut loquitur Diophantus (sic enim interpretari possum græcam vocem παρισότης qua ille utitur). » — Paul Tannery, *loc. cit.*, p. 133, n. 1, fait remarquer que Xylander et Bachet emploient l'expression *Adæqualitas* pour traduire παρισότης, qui signifie égalité approximative; il traduira lui-même d'ailleurs par *appropinquatio.* Diophant., *Arithm.*, 14, Leipzig, t. I, 1883, p. 151.

telles questions. Il sera facile en particulier d'y ramener la détermination des tangentes des lignes courbes; dans un second écrit qu'il envoie à Descartes, il prend pour exemple la tangente à la parabole qui est menée d'un point de l'axe en la considérant comme la distance maxima entre ce point et la parabole.

Si Fermat a eu la conscience la plus nette de la simplicité et de la généralité de sa méthode, l'avenir a justifié sa confiance plus encore qu'il ne pouvait le soupçonner lui-même. Certes, et malgré l'autorité de juges tels que Lagrange, il y a exagération et injustice à considérer Fermat comme étant « l'inventeur des nouveaux calculs ». Sa méthode est loin de couvrir le champ des opérations qui procèdent des algorithmes de Leibniz ou de Newton. Du moins la pensée différentielle est-elle tout entière dans la conception de ce symbole auxiliaire E qui intervient pour fournir une seconde expression du rapport des grandeurs correspondant au problème, qui pourtant n'est pas à proprement parler une grandeur déterminée, qui finalement est supprimé comme étant un zéro. Et cette pensée différentielle se livre à nous dans sa nudité, elle ne se réfère à aucune forme de la logique traditionnelle; l'*adégalité* déborde le cadre rigide du principe d'identité. Au moment même où elle retrouve des résultats rappelant les divinations d'Oresme et de Kepler sur les variations insensibles des augmentations ou des diminutions aux environs du maximum, la pensée de Fermat ne cherche pas d'appui dans une intuition spatiale; notamment, elle est tout à fait indépendante de la considération du mouvement et du temps où l'on a voulu voir l'origine des notions différentielles. Elle est née sur le terrain de l'algèbre, elle procède de l'œuvre de Viète; elle applique aux problèmes de maximum ou de minimum transmis par Pappus les lois de la transformation des équations[1]. Elle est une pensée abstraite qui suit le développement intérieur de l'intelligence et qui justifie la loi de ce développement par la solution des difficultés posées.

L'originalité de la conception de Fermat est encore accentuée par la résistance de Descartes. L'auteur des *Regulæ ad directionem ingenii* cherche en vain l' « absolu » auquel il pourra rattacher comme à sa raison le procédé inventé par Fermat, la notion claire et distincte par laquelle se fera l'union de l'intelligence et de l'intuition. Il

1. *Œuvres*, t. I, p. 147.

interprète l'universalité à laquelle Fermat prétendait, dans un sens purement scolastique comme si la formule de la tangente à la parabole devait être la formule de la tangente à une courbe quelconque. Et même dans le cas où la méthode de Fermat réussit à ses yeux, il n'y veut voir qu'un expédient, une application de la règle de fausse position, « fondée sur la façon de démontrer qui réduit à l'impossible, et qui est la moins estimée et la moins ingénieuse de toutes celles dont on se sert en mathématique [1]. »

Selon Descartes la véritable méthode pour la résolution du problème est *a priori*; elle se déduit de la conception générale qui a inspiré la géométrie, comme un cas particulier de la « conjonction » entre la nature de la courbe et la forme de l'expression algébrique. Si l'on procède par ordre, si l'on considère la courbe la plus simple, qui est la circonférence, on s'aperçoit que la tangente y est déterminée d'une façon uniforme comme perpendiculaire au rayon. Or, conformément à cette « métaphysique de la géométrie [2] » que Descartes avait malencontreusement appliquée à la règle de Fermat, mais qui demeure pour lui le secret de l'invention mathématique, cette caractéristique de la tangente à la circonférence sera universalisée. La détermination de la tangente aux courbes en général se ramène à donner « la façon de tirer des lignes droites qui tombent à angles droits sur tel ou tel de leurs points qu'on voudra choisir. Et j'ose dire, ajoute Descartes, que c'est ceci le problème le plus utile et le plus général, non seulement que je sache, mais même que j'aie jamais désiré de savoir en géométrie [3] ».

La méthode générale de la solution est contenue dans la position même des termes du problème. Une courbe quelconque étant donnée, traçons d'un point intérieur à la courbe un cercle qui la rencontre au moins en deux points. A la courbe donnée et au cercle auxiliaire correspondent analytiquement deux équations; rapportées à un même système de coordonnées, elles auront au moins deux racines communes. Faisons décroître maintenant le rayon du cercle, deux des points d'intersection vont se rapprocher jusqu'à ce qu'enfin ils coïncident en un seul; en ce point le rayon sera perpendiculaire à la courbe et à la tangente par rapport à la courbe. Ce point de

1. Lettre à Mersenne, datée approximativement de janvier 1638, *éd. Adam-Tannery*, t. I, p. 490.
2. *Adam-Tannery*, t. II, p. 490.
3. *Ibid.*, VI, 413.

coïncidence joue donc le rôle de point limite, mais il est déterminé indépendamment de toute considération infinitésimale; c'est celui pour lequel les valeurs communes à l'équation de la circonférence sont égales, la méthode des coefficients indéterminés fournira la solution algébrique du problème.

Ainsi pas un seul instant la pensée de Descartes ne s'est aventurée hors du domaine où intelligence et intuition se prêtent un mutuel appui, où la correspondance est manifeste et littérale en quelque sorte entre l'algèbre et la géométrie. Mais précisément parce qu'elle est assujettie aux lois de cette correspondance, l'application de la méthode demeure, de l'aveu final de Descartes lui-même, restreinte et pénible.

La même simplicité dans les principes, la même complication à pousser un peu loin les applications, apparaissent dans la méthode mécanique que Roberval développait, concurremment d'ailleurs avec Torricelli. Voici comment, dans l'écrit rédigé sous son inspiration : *Observations sur la composition des mouvements et sur les moyens de trouver les touchantes des lignes courbes* est présenté « l'axiome ou principe d'invention » sur lequel repose la méthode de Roberval : « La direction du mouvement d'un point qui décrit une ligne courbe, est la touchante de la ligne courbe en chaque position de ce point-là ». A quoi sont ajoutés ces simples mots : « Le principe est assez intelligible, et on l'accordera facilement dès qu'on l'aura considéré avec un peu d'attention ». De ce principe découle « la règle générale » que Roberval appliquera successivement aux « touchantes » des sections coniques, comme aux lignes nouvelles : « Limaçon de Monsieur Paschal, Roulette de Monsieur Rob. Parabole du second genre de Monsieur Desc., etc. : Par les propriétés spécifiques de la courbe (qui vous seront données) examinez les divers mouvements qu'a le point qui la décrit à l'endroit où vous voulez mener la touchante : de tous les mouvements composés en un seul, tirez la ligne de direction du mouvement composé, vous aurez la touchante de la ligne courbe[1]. »

Descartes qui réduisait l'intuition mécanique à l'intuition géométrique, ne voulut voir dans la méthode de Roberval qu'un déguisement de la sienne[2]; il méconnut ainsi l'élément nouveau qu'ajoute à la considération du problème la décomposition du mouvement dont le

1. *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, t. VI, 730, p. 24-25.
2. Lettre à Mersenne du 15 novembre 1638, A. T., II, 434.

mobile est supposé animé en mouvements plus simples, et différant non seulement de direction mais de vitesse. Que cette décomposition mécanique ne soit pas moins féconde pour le développement des procédés de différenciation que le rapprochement graduel des points d'intersection, c'est ce que l'exemple de Barrow et de Newton suffirait à prouver. Pour nous, du point de vue où nous sommes actuellement placés, elle apparaît surtout capable de faire mieux ressortir la connexion de cette pensée différentielle, qui se retrouve explicite ou voilée dans chacune des trois méthodes rivales, avec le cours même de la nature. Roberval a eu le sentiment de cette connexion dans le passage même où il semble s'excuser d'avoir transporté le problème des tangentes hors du domaine de la mathématique proprement dite. « Elle n'est pas, écrivait-il à Fermat en parlant de sa méthode, inventée avec une si subtile et si profonde géométrie que la vôtre ou celle de M. Descartes; et, partant, elle paraît avec moins d'artifice; en récompense elle me semble plus simple, plus naturelle et plus courte[1]. »

Dans un opuscule de 1883, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Hermann Cohen a signalé un passage fort remarquable d'une lettre que Laplace écrivait à Lacroix en 1792, sur l'exposition synthétique des diverses méthodes de calcul infinitésimal : « le rapprochement des méthodes que vous comptez faire, sert à les éclairer mutuellement, et ce qu'elles ont de commun renferme le plus souvent leur vraie métaphysique; voilà pourquoi cette métaphysique est presque toujours la dernière chose que l'on découvre[2] ». La réflexion de Laplace s'applique avec d'autant plus de précision aux méthodes pour les tangentes que l'élément « commun » en est plus éloigné des données de la représentation. Dans la coïncidence des deux points où se coupent les courbes de Descartes, dans la détermination par Roberval de la direction et de la vitesse des mouvements en un point donné, comme dans la notion de l'adégalité qui est due à Fermat, c'est un même processus dynamique de l'intelligence qui est engagé, c'est le principe d'une logique nouvelle, que Leibniz portera à son plus haut degré de clarté et de généralité lorsque dans sa *Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire* (1702), il fera de la relation fondamentale en mathématique, de l'égalité « un cas particulier de l'iné-

1. Lettre du 4 août 1640 *apud* Fermat, *op. cit.*, II, 201.
2. Lacroix, *op. cit.*, p. XIX.

galité[1]. L'inégalité (infiniment petite), écrit-il à Arnauld, devient égalité[2]. »

Les séries infinies

Du moins, par l'attention qu'ils ont portée au problème des tangentes, les mathématiciens français ont-ils aperçu nettement une connexion essentielle pour la constitution du calcul infinitésimal, celle même où on a cru voir quelquefois le secret de la découverte de Newton et de Leibniz. Le rapport entre ce qui sera le calcul différentiel et ce qui sera le calcul intégral est marqué par la recherche d'une « converse » pour la règle des tangentes[3]. Et ainsi, quoique les opérations équivalentes à l'intégration eussent été pratiquées dans l'antiquité, c'est la voie menant de la différenciation à l'intégration qui a été reconnue la première.

Il est vrai que les mathématiciens français n'ont pas réussi à parcourir effectivement cette voie. Il leur eût fallu pour cela poser sur le terrain de l'analyse abstraite les problèmes qui jusqu'ici avaient été résolus par les méthodes mécaniques ou géométriques d'intégration. Or cela dépassait les ressources des savants de la première moitié du XVIIe siècle; ils ne soupçonnaient pas, en effet, que la connaissance des fonctions transcendantes était en réalité acquise à la science depuis la découverte des logarithmes; ils ne voyaient dans les tables de Neper ou de Briggs qu'un travail de praticien, une technique utilitaire, comparable à ce qu'était au temps de Pythagore la logistique pour les théoriciens de l'arithmétique, destinée à demeurer dans l'ombre alors même qu'elle a été utilisée pour la découverte ou la vérification.

Voilà pourquoi l'étude des séries infinies se trouva décisive pour la découverte du calcul infinitésimal : « Nous pouvons certainement concevoir aujourd'hui, dit Paul Tannery, la notation de Leibniz développée et appliquée sans l'emploi des séries, mais au XVIIe siècle la chose n'était pas possible, parce que le concept général de fonction faisait défaut, et qu'il ne pouvait pas s'introduire tant que les relations non algébriques ne pouvaient être figurées que géométriquement ou mécaniquement[4] ». C'est précisément cette lacune que

1. *Math. Schr.*, IV, 105.
2. 1er août 1687. *Philos. Schr.*, II, 105.
3. *Œuvres* de Descartes, II, 514.
4. *Bulletin des Sciences mathématiques*, 1896, p. 28. — Il convient d'ajouter

Wallis commença de combler par la pratique de l'induction — non pas de l'induction complète qui est une forme spécifique de la déduction mathématique et dont on trouve une application très nette dans le *Traité du Triangle arithmétique* de Pascal[1] — mais de l'induction entendue au sens strict des physiciens.

L'induction de Wallis porte directement sur la réalité, elle tire de l'observation de cas particuliers une règle universelle : « Simplicissimus investigandi modus, remarque Wallis dès la première proposition de l'*Arithmetica Infinitorum* (1655), est rem ipsam aliquousque præstare, et rationes prodeuntes observare atque invicem comparare; ut inductione tandem universalis propositio innotescat ». Or la réalité, qui excluant toute équivoque et toute indétermination devient la matière privilégiée de cette observation méthodique, ce sont les relations numériques. Wallis traduit en termes arithmétiques les problèmes géométriques de quadrature; selon l'heureuse expression de Buffon, il applique réellement l'Arithmétique aux idées de l'Infini.

Prenons l'exemple le plus simple. Soit une série de fractions dont le numérateur est la somme des puissances deuxièmes des nombres naturels écrits à partir de zéro, dont le dénominateur est le dernier des termes du numérateur multiplié par le nombre de ces termes :

$$\frac{0+1}{1\times 2};\quad \frac{0+1+4}{4\times 3};\quad \frac{0+1+4+9}{9\times 4};\quad \frac{0+1+4+9+16}{16\times 5}.$$

Les diverses fractions équivalent respectivement à

$$\frac{1}{3}+\frac{1}{6};\quad \frac{1}{3}+\frac{1}{12};\quad \frac{1}{3}+\frac{1}{18};\quad \frac{1}{3}+\frac{1}{24}.$$

La considération de ces résultats permet de dégager une règle qui fournit les sommes de fractions formées successivement suivant le même procédé. A mesure que le nombre des termes

que Leibniz a nettement distingué le calcul intégral de la sommation des séries : « J'ai observé, écrit-il à Fontenelle, qu'il y a deux manières de venir aux sommes des aires ou aux rectifications des courbes par l'infini : l'une par les infiniment petits, ou quantités élémentaires, dont on cherche la somme; l'autre, par une progression des termes ordinaires dont on cherche ou la somme ou la terminaison lorsqu'elle se termine enfin dans ce qui enveloppe l'infini..., et cette méthode diffère *toto genere* de notre calcul des différences, des sommes. » (Lettre du 12 juillet 1702. *Lettres et opuscules inédits* publiés par Foucher de Careil, 1854, p. 213.)

1. *Œuvres*, t. III, 1908, p. 456.

augmente, l'excès de ces sommes sur $\frac{1}{3}$ diminue suivant une loi régulière; d'où l'on peut conclure que, si le numérateur et le dénominateur comportent une infinité de termes posés suivant la loi régulière qui vient d'être indiquée, leur rapport sera exprimé par la fraction $\frac{1}{3}$. « Facto enim experimento, dit Wallis, patebit rationes inductione repertas ad has (*c'est-à-dire aux valeurs limites*) continue propius accedere, ita ut differentia tandem evadat, quavis assignibili minor; adeoque in infinitum continuata evanescet[1]. »

Ainsi se retrouve au cœur de la méthode arithmétique ce même procédé de passage à la limite qui était l'essence des méthodes géométriques. Et puisque techniquement il s'agissait seulement de résoudre des problèmes posés en termes géométriques, on s'explique que Fermat, si enclin pourtant à pratiquer l'induction comme moyen de découverte, n'ait vu dans l'*Arithmétique des Infinis* qu'une inutile complication. Il écrit à propos de Wallis : « Sa façon de démontrer, qui est fondée sur induction plutôt que sur un raisonnement à la mode d'Archimède, fera quelque peine aux novices, qui veulent des syllogismes démonstratifs depuis le commencement jusqu'à la fin. Ce n'est pas que je ne l'approuve, mais toutes ses propositions pouvant être démontrées *viâ ordinaria*, *legitimâ*, *et Archimedeâ* en beaucoup moins de paroles que n'en contient son livre, je ne sais pas pourquoi il a préféré cette manière par notes algébriques à l'ancienne, qui est et plus convaincante, et plus élégante[2]. » Pour le moment, Fermat a raison : Wallis n'a fait que déplacer le terrain sur lequel portaient les considérations infinitésimales d'Archimède ou de Cavalieri. Mais à ce déplacement de terrain correspond pour la théorie un progrès, de la nature de celui que Fermat lui-même avait accompli lorsqu'il avait appuyé sur un algorithme d'ordre analytique la résolution du problème des tangentes. Grâce à ce progrès, il sera possible de rattacher au processus abstrait de l'intelligence les problèmes de quadrature qui avaient été jusque-là traités à l'aide, mais aussi à travers le voile, de l'intuition géométrique.

Cette conclusion apparaîtra plus clairement dans un passage célèbre de la *Logarithmo-technia* de Nicolas Mercator (1668). Chercher la quadrature de l'hyperbole, c'est-à-dire la surface du segment

1. *Op.*, t. I (1695), p. 383.
2. Lettre à Digby, du 15 août 1657, *op. cit.*, II, 343.

compris entre l'hyperbole équilatère et ses asymptotes, Mercator est amené par le choix qu'il fait des coordonnées à exprimer l'ordonnée par la fraction $\frac{1}{1+a}$. Or il effectue directement suivant les règles ordinaires du calcul la division du numérateur par le dénominateur : il obtient, par la continuation de l'opération, une série infinie : « Ita, continuata operatione, $\frac{1}{1+a} = 1 - a + aa - a^3 + a^4$ (etc.) » prop. XV, p. 30). Avec cette formule nous passons en quelque sorte de l'arithmétique de l'infini à l'algèbre de l'infini : au lieu de manier des quantités déterminées pour en observer du dehors les propriétés, Mercator donne directement la loi de formation d'où dérive une suite infinie de quantités. La régularité de cette formation suffit pour exprimer l'infinité de ces quantités; la fraction $\frac{1}{1+a}$ est le point de départ, au point d'arrivée est la série infinie. Dans le cas où a est plus petit que l'unité — remarque que nous ne trouvons pas, il est vrai, dans l'œuvre de Mercator; mais la notion et l'expression de convergence figurent, appliquées au rapport des polygones inscrits et du cercle, dans un écrit de James Gregory publié en 1667, la *Vera circuli et hyperbolæ quadratura* — il n'y a pas de différence appréciable entre la fraction qui représente les deux termes de la division et le quotient exprimé par la série. La notion de l'infini prise sous sa forme analytique acquiert droit de cité dans la science, à titre d'expression exacte et intelligible; le paradoxe de Zénon d'Élée est définitivement résolu pour l'esprit humain[1]. La voie est ouverte aux représentations de fonctions par les séries qui implicitement ou explicitement sont appelées à jouer dans l'analyse un rôle prépondérant. Et voilà pourquoi la naïveté qui, suivant l'expression curieuse de Cantor, caractérise l'opération de Mercator, est bien celle où l'on reconnaît le plus sûrement la marque du génie.

Historiquement la portée immédiate de la *Logarithmo-technia* se trouve soulignée par un incident significatif : l'inquiétude que Barrow conçut de la publication de Mercator au sujet de son élève Newton qui avait obtenu suivant une méthode semblable des résul-

1. Cf. Leibniz, *De vera proportione circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus*, 1682 : « Tota series exactum exprimit valorem. Et licet uno numero summa ejus seriei exprimi non possit, et series in infinitum producatur; quoniam tamen una lege progressionis constat, tota satis mente percipitur ». (*Math. Schr.*, V, 120.)

tats plus généraux, et l'envoi qu'il fit aussitôt à Collins du traité *De Analysi per æquationes numero terminorum infinitas* (31 juillet 1669)[1].

Comme la quadrature de l'hyperbole de Mercator, les premiers travaux de Newton dérivent de *l'Arithmétique des infinis*. La genèse de ces travaux a été retracée par Newton lui-même dans la lettre à Oldenburg, pour Leibniz, du 24 octobre 1676. Il commença par reprendre les méthodes d'intercalations exposées par Wallis; il considérait le développement en série des expressions telles que

$$(1-x^2)^{\frac{1}{2}} \quad (1-x^2)^{\frac{2}{2}} \quad (1-x^2)^{\frac{3}{2}} \quad (1-x^2)^{\frac{4}{2}} \quad (1-x^2)^{\frac{5}{2}},$$

et en cherchant les relations qui unissent les termes de même rang, il obtenait une loi générale de formation pour les coefficients successifs du développement de binomes semblables. Par exemple,

$$(1-x^2)^{\frac{1}{2}}=1-\frac{1}{2}x^2-\frac{1}{8}x^4-\frac{1}{16}x^6 \text{ etc.}, \quad (1-x^2)^{\frac{3}{2}}=1-\frac{3}{2}x^2+\frac{3}{8}x^4+$$

$$\frac{1}{16}x^6 \text{ etc.; et } (1-x^2)^{\frac{1}{3}}=1-\frac{1}{3}x^2-\frac{1}{9}x^4-\frac{5}{81}x^6, \text{ etc.}$$

Ces résultats suggèrent naturellement l'idée d'une vérification à l'aide de l'arithmétique vulgaire. Multiplions par elle-même la série équivalente à $(1-x^2)^{\frac{1}{2}}$; il ne subsiste plus que les deux termes 1 et $-x^2$; tous les autres termes sont éliminés par l'application des règles ordinaires du calcul. Il en sera de même pour la série $(1-x^2)^{\frac{1}{2}}$ élevée à la troisième puissance. Dès lors, puisque l'élévation aux puissances réussit, l'extraction des racines réussira également; ce qui était moyen de contrôle ouvre la voie à l'opération directe qui dispense de l'analogie et de l'induction. Newton retrouve la division de Mercator; mais il ne se contente plus de l'appliquer au succès d'une quadrature, il en fait une méthode générale appuyée sur la connexion des différents procédés qui ont été employés dans le calcul abstrait; il la présente comme la base originale, *fundamenta magis genuina*, d'une analyse nouvelle où les opérations sur les séries infinies acquièrent la même facilité pratique et la même clarté intrinsèque que les opérations sur un nombre fini de termes.

1. Voir Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, 1895, p. 433.

L'ANALYSE NEWTONIENNE.

La considération des séries infinies, qui a préparé les mathématiciens du XVIIe siècle à l'étude directe du problème infinitésimal, permet de recueillir, dès la première démarche de son génie, le trait caractéristique de la pensée de Newton : attachée à la pratique et à la réalité, débutant par l'examen de cas particuliers, mais s'imposant, dès qu'elle anticipe sur les résultats obtenus pour formuler une loi générale, de vérifier la généralisation par des procédés qui dans un autre domaine ont été mis en dehors de toute contestation. L'édifice bâti pourra paraître du dehors entièrement nouveau, à ce point qu'on réclamera pour lui un nouveau fondement; en fait il comprendra sur un plan élargi les bâtiments anciens, il aura pour garantie de sa solidité l'épreuve qu'ils ont déjà subie.

Telle est bien la nature du progrès de pensée qui apparaît à travers l'*Analysis per æquationes infinitas* où se trouve déjà — d'après la *Recensio* mise en tête de la publication du *Commercium epistolicum de Analysi promota* (1712), — la technique du calcul infinitésimal. Le point de départ est la proposition LIX de l'*Arithmétique des Infinis*. Soit x l'abcisse AB, et y l'ordonnée BD d'une courbe dont l'équation est $ax^{\frac{m}{n}} = y$, m et n étant des nombres entiers, l'aire ABD est donnée par la formule

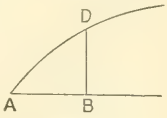

Fig. 3.

$$\frac{an}{m+n} x^{\frac{m+n}{n}}.$$

Le point d'arrivée sera la généralisation de cette relation, ou de son inverse, par la méthode des moments. Le moment — désigné par la lettre o suivant une notation empruntée à Gregory[1] — est l'accroissement d'une quantité quelconque dont on suppose la croissance uniforme, ligne ou surface; sur l'équation du problème on substitue à la quantité initiale la somme de cette quantité et de son moment en opérant avec toute l'exactitude que les anciens avaient apportée dans la géométrie du fini, sans aucune approximation. C'est seulement dans la seconde partie de l'opération, après toutes les réductions faites sur l'équation, que le moment est supposé

1. Note de Cantor, *Vorlesungen*, t. III, 2e édit., 1901, p. 157.

décroître à l'infini et s'évanouir. Mais dans l'*Analysis* qui, d'après le *Recensio*, suit une méthode d'investigation plutôt que de démonstration[1], et afin d'abréger, Newton suppose le moment infiniment petit, il le néglige dans les écritures et se sert de tous les modes d'approximation qu'il sait n'entraîner aucune erreur dans la conclusion.

Voici la forme que revêt la démonstration. Posons $\frac{na}{m+n}=c$, $m+n=p$; nous avons alors $cx^p=z$, ou $c^n x^p=z^n$. Substituons maintenant d'une part $x+o$ à x; d'autre part $z+ov$, ou, ce qui revient au même, dit Newton[2], $z+oy$ à z. Nous sommes en présence de l'équation $c^n(x+o)^p=(z+oy)^n$ dont le théorème du binome nous fournira le développement. En laissant de côté les termes contenant les puissances de o, qui devront finalement s'évanouir quand on posera $o=0$, il reste

$$c^n x^p + c^n pox^{p-1} = z^n + noyz^{n-1}$$

ou, puisque les deux premiers termes de chaque membre sont égaux,

$$c^n pox^{p-1} = nz^{n-1}y.$$

Nous obtenons alors une expression de y qui permet les transformations suivantes

$$y=\frac{c^n pox^{p-1}}{nz^{n-1}}=\frac{c^n pox^{p-1}z}{nz^n}=\frac{c^n pox^{p-1}z}{nc^n x^p}=\frac{poz}{nx}=\frac{pcx^p}{nx};$$

et si nous rétablissons les signes initiaux

$$y=(m+n)\frac{\frac{na}{m+n}x^{\frac{m+n}{n}}}{nx} \text{ ou encore } ax^{\frac{m}{n}}\text{[3]}.$$

Ce que Newton ajoutait à Wallis apparaît clairement, c'est la considération de l'élément d'accroissement, du moment o, pris comme unité analytique; c'est par suite la voie de retour qui per-

1. M. Mansion a attiré l'attention sur le passage de la *Recensio* (Edit. Biot et Lefort, 1856, p. 188, dans le très substantiel *Appendice à son résumé du cours d'analyse infinitésimale*, 1887, p. 210, *note* 18.

2. Cette substitution est conforme à la dernière règle de la méthode des tangentes de Barrow. « Quod si calculum ingrediatur curvæ cujuspiam indefinita particula : substituatur ejus loco tangentis particula rite sumpta; vel ei quævis ob indefinitam curvi parvitatem æquipollens recta. » *Lectiones geometricæ*, 1670, p. 81.)

3. Cf. Cantor, *Vorlesungen*, *op. cit.*, p. 157.

mettra de constituer la méthode d'intégration comme inverse d'une méthode de différenciation; c'est enfin l'idée qui est implicite encore dans l'*Analysis per æquationes infinitas*, mais qui sera développée dans la *Methodus fluxionum* constituée vers les années 1670-1671 et que Newton retiendra comme une des marques distinctives de son invention, « l'idée de la génération des quantités[1] ».

Or, à en juger par les *Lectiones geometricæ* publiées en 1670, ces conceptions se rencontraient dans l'enseignement de Barrow. Nous n'avons pas besoin, après ce que nous avons dit des méthodes pour les tangentes de Fermat et de Roberval, après surtout ce que nous avons eu l'occasion de dire du triangle caractéristique, de revenir à nouveau sur cette méthode des tangentes qui, partant de considérations à la fois mécaniques et géométriques, en explicitant tous les éléments du problème, marquait nettement la connexité du problème des tangentes et du problème inverse. Nous nous bornerons à signaler la première Leçon où Barrow expose une théorie du temps comme grandeur mathématique caractérisée par l'uniformité de son cours. De la possibilité de considérer l'instant comme une particule indéfiniment petite, Barrow conclut à la possibilité de reconstituer le temps soit par la simple sommation des moments successifs, soit par le flux pour ainsi dire continuel d'un seul moment : *velut ex simplici supervenientium momentorum additamento vel ex unius momenti quasi continuo fluxu*[2].

Ces idées exprimées déjà dans un langage qui demeurera le sien, Newton les coordonne aux travaux de Wallis; il confère aux éléments différentiels que Barrow avait représentés à l'aide de détermination mécanique ou géométrique une expression analytique qui en fait un objet indépendant pour l'intelligence; la différenciation devient alors une opération élémentaire comme elle l'était pour Fermat. Seulement, en raison des progrès accomplis par la pensée mathématique au cours des trente dernières années, cette opération

1. Addition de la seconde édition des *Principes*, 1713, au fameux *Scholie* concernant Leibniz.

2. (P. 6). Newton lui-même avait indirectement soulevé la question de l'influence décisive de Barrow lorsque, dans sa lettre du 26 février 1716 à l'abbé Conti, il accusait « la méthode différentielle pour les tangentes » de n'être qu'un déguisement de « celle qui avait été publiée par M. Barrow en 1670 ». A quoi Leibniz répondait : « Si quelqu'un a profité de M. Barrow, ce sera plutôt M. Newton qui a étudié sous lui » (9 avril 1716). — Voir sur la portée générale des travaux de Barrow les ouvrages cités d'Hermann Cohen (§ 46, p. 42 sqq.) et de Zeuthen (III, 6 et 7; p. 351 sqq.).

élémentaire, au lieu d'être appliquée uniquement à la résolution de questions particulières, devient la base du processus intellectuel qui est engagé dans les questions de quadrature ou de rectification de courbes et qui est le processus de l'intégration.

Le calcul infinitésimal est constitué, c'est-à-dire que non seulement la connexion est établie entre les méthodes inverses que les mathématiciens avaient découvertes, mais encore que l'identité fondamentale est reconnue entre les divers domaines auxquels ces méthodes étaient appliquées, arithmétique ou algèbre, géométrie, mécanique. L'analyse newtonienne, située au point de convergence des différentes disciplines de la mathématique, est indivisiblement, comme l'analyse leibnizienne, une promotion de la science tout entière.

De là résulte la forme que prend chez Newton l'exposé des principes du calcul infinitésimal. Newton ne se renferme pas dans un domaine particulier, il ne s'astreint pas à un langage fixe. Dans l'*Introductio ad quadraturam curvarum* (1704), il part de considérations sur la genèse des quantités mathématiques, qu'il rattache aux constructions géométriques des anciens : « Lineæ describuntur ac describendo generantur non per appositionem partium, sed per motum continuum punctorum... Hæ geneses in rerum natura locum vere habent et in motu corporum quotidie cernuntur. » L'élément de génération, ce sera donc la vitesse du mouvement de croissance : il est aisé de saisir cet élément, et de l'introduire dans le calcul, en prenant l'accroissement de la grandeur pendant un intervalle de temps aussi court que possible et en déterminant le « premier rapport » de cet accroissement « naissant » à l'intervalle minimum du temps considéré comme variable indépendante. La grandeur ainsi engendrée est celle qui est communement donnée dans l'expérience : aussi, tandis que Leibniz invente pour ses « sommes » le signe de l'intégrale, Newton se contente-t-il pour cette grandeur engendrée ou *fluente*, des signes ordinaires de l'algèbre. L'élément générateur, ou fluxion, est désigné par un point au-dessus de la lettre — notation choisie de façon à permettre de constituer des fluxions de fluxions, et à faire apparaître, par la suite des symboles indiquant nettement les combinaisons dont ils procèdent, le degré d'approximation auquel le calcul parvient : ce qui est le trait essentiel de la méthode des fluxions comme Newton l'avait indiqué, et comme M. Bloch l'a démontré avec beaucoup de force dans les premiers chapitres de son récent ouvrage sur la *Philosophie de Newton*.

Ainsi fluente et fluxion sont des notions corrélatives. Le calcul infinitésimal sera déterminé comme un calcul des relations, à ce point que les notions mêmes de fluxion et de fluente peuvent ne pas être explicitées. Dans les *Philosophiæ naturalis Principia mathematica* (1687), Newton expose les règles du calcul, sans prononcer le mot de fluxion, sans employer l'algorithme nouveau. Il ne se propose que d'éviter la complication des démonstrations par l'absurde que les anciens employaient, et de remédier à la « dureté » de l'hypothèse des indivisibles. Il substitue donc aux indivisibles des quantités évanouissantes, de façon à considérer, non plus les sommes et les rapports de quantités déterminées, mais les limites que l'on peut assigner aux sommes et aux rapports de ces quantités, lorsqu'on les considère à leur état de naissance ou d'évanouissement[1]. Les quantités qui sont les termes mis en relation dans les expressions de ces limites, et qui constituent les éléments infinitésimaux des quantités finies, sont appelées par Newton des moments ; ce n'est pas la grandeur de ces moments qui intervient dans le calcul, c'est leur première proportion à la naissance : « Neque enim spectatur in hoc Lemmate magnitudo momentorum, sed prima nascentium proportio[2] ».

Sans faire intervenir les polémiques personnelles qui devaient entraîner par exemple Jean Bernouilli à nier que Newton possédât son calcul des fluxions lorsqu'il composait les *Principes*[3], on pressent ce que la concision et la diversité apparente de ces énoncés devaient soulever de difficultés pour l'interprétation de l'analyse nouvelle. Sur ce qu'on a pris au XVIIIe siècle l'habitude d'appeler la métaphysique du calcul infinitésimal, Newton, comme Leibniz d'ailleurs, n'est parvenu ni à se faire comprendre tout à fait, ni peut-être à s'expliquer tout à fait. Et, en effet, la philosophie traditionnelle n'avait pas de cadre pour recevoir la forme de pensée que l'humanité venait de conquérir. Elle ne connaissait guère que l'opposition du rationalisme et de l'empirisme, et elle définissait le rationalisme par une exigence réaliste qui fait de la notion *a priori* un objet d'intuition intellectuelle. A cette exigence le rationalisme de Descartes avait satisfait : par opposition à Descartes se caractérisait la méthode newtonienne qui prend pour point de départ le résidu de l'analyse

1. Part. I, Schol. du Lem. XI. Ed. 1723, p. 33.
2. Part. II, Lem. II, *ibid.*, p. 224.
3. Voir l'édit. Biot et Lefort du *Commercium epistolicum* (1856), p. 185 et 243.

effectuée sur les données de l'expérience, et non les natures simples affirmées *a priori*, qui substitue le réel à l'hypothétique. Une association d'idées presque inévitable devait conduire à interpréter la victoire de l'esprit newtonien, dans le domaine de la mathématique et dans le domaine de la physique, comme marquant l'avènement de l'empirisme.

Il semble que nous puissions, au terme de cette étude, apporter quelque correction à cette simplification traditionnelle. Que les *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle* aient trouvé le cartésianisme en possession de la majeure partie des esprits, cela n'est pas douteux; mais il n'en demeure pas moins vrai qu'en détruisant le prestige des *Principes de la philosophie* et en reléguant les tourbillons au pays des romans, ils n'ont fait que remettre le monde intellectuel dans l'attitude où il n'avait pas cessé d'être dans la première moitié du XVIIe siècle. De son vivant, Descartes n'avait guère été prophète en son pays. Les savants qui y faisaient autorité dans les Académies, autour de Mersenne, Fermat, Roberval, Gassendi, Étienne et Blaise Pascal, furent résolument anti-cartésiens, critiquant la géométrie et la physique de Descartes tout autant que la métaphysique elle même et pour les mêmes raisons, parce que le cartésianisme leur paraissait la confusion perpétuelle de la déduction abstraite et de la vérification concrète. Même sur le terrain de la mathématique, comme on le voit par la nature de leurs méthodes, depuis la théorie des nombres jusqu'à la détermination mécanique de la tangente, ces savants furent préoccupés d'emprunter à l'expérience les ressources nécessaires pour dépasser l'expérience : ils font de l'induction la préface du raisonnement déductif. En d'autres termes, et l'échange actif de relations scientifiques qui s'établit entre la France et l'Italie tendrait à confirmer ce rapprochement, ils se rattachent au mathématisme expérimental de Galilée qu'ils opposent au mathématisme métaphysique de Descartes. C'est la tradition de ce mathématisme expérimental que Newton renoue avec éclat, et la remarque est essentielle pour l'évolution de la philosophie scientifique, en particulier pour la formation de la critique kantienne. Or, mathématisme expérimental, c'est tout autre chose qu'empirisme mathématique. En dépit de la vivacité des polémiques entre cartésiens et newtoniens, et surtout si nous substituons au Descartes schématique de la légende le Descartes vrai, si nous songeons à la place que la méthode cartésienne réservait pour la régression analy-

tique, au souci perpétuel de l'expérience que Descartes a manifesté, la distance est infiniment moins grande du mathématisme newtonien au mathématisme cartésien qu'à l'empirisme proprement dit.

Pour que ce dernier point puisse être établi objectivement, il faut que l'histoire nous permette de confronter la mathématique newtonienne avec une interprétation authentique de l'empirisme. Ici les circonstances nous servent à souhait. Dans une intention pieuse, afin de détruire l'effet que pouvaient produire les déclarations d'incrédulité attribuées à l'astronome Halley [1], Berkeley a soumis à son examen le calcul infinitésimal de Newton, où il n'hésite pas à voir la clé pour la conquête scientifique de l'univers. Voici comment il aborde le problème au § VIII de son opuscule : *The Analyst, or, A discourse addressed to an infidel mathematician* (1734) : « Rien de plus facile que de choisir des expressions ou des notations pour des fluxions et des infinitésimales d'ordre premier, second, troisième, quatrième et suivant, le progrès se poursuivant dans la même forme régulière sans fin ou sans limite... Mais si nous écartons le voile pour regarder par derrière, si laissant de côté les expressions nous nous mettons à considérer les choses elles-mêmes qui sont supposées être exprimées ou indiquées par elles, nous découvrirons une série d'inanités, d'obscurités, de confusions; même, si je ne m'abuse, d'impossibilités directes et de contradictions [2]. »

Le problème est ainsi posé, et il ne pouvait l'être autrement par l'empirisme qui est nécessairement une philosophie de la donnée immédiate, de l'objet représenté : la mathématique nouvelle ne sera justifiée que si les symboles correspondent au contenu de l'expérience concrète, aux images sensibles. Or, de ce point de vue, et en raison de ce point de vue, les difficultés et les impossibilités vont se multiplier. Une fluxion est une vitesse, on ne saurait concevoir une vitesse sans temps et sans espace, par conséquence sans une longueur finie et une durée finie. Ainsi déjà les premières fluxions semblent dépasser la capacité de l'homme à comprendre puisqu'elles sont en dehors du domaine du fini. « Et si la première fluxion est incompréhensible, que dirons-nous de la seconde ou de la troisième ? Qui

1. Voir la page ironique de Buffon dans sa *Préface* à la traduction de la *Méthode des fluxions* (1740) : « Ce Docteur monte en chaire pour apprendre aux fidèles que la Géométrie est contraire à la Religion... Selon lui le calcul de l'Infini est un mystère plus grand que tous les mystères de la religion » (p. XXV).

2. *Works*, Ed. Campbell Fraser, t. IV, 1901, p. 22.

peut concevoir le commencement d'un commencement, la fin d'une fin[1]? »

Ou bien soutiendra-t-on avec les *Principes* qu'il ne s'agit que de déterminer la limite des rapports qui existent entre les accroissements de ces quantités données? Assurément, tant que les accroissements existent, ils sont mesurables, et ils ont une proportion déterminée; mais ce n'est pas encore la limite considérée par Newton; cette limite sera atteinte quand les accroissements s'évanouiront. « Et, certainement, observe Berkeley, en supposant que les accroissements s'évanouissent, nous devons supposer que leurs proportions, leurs expressions, et tout ce qui est dérivé de la supposition de leur existence, s'évanouit avec eux[2]. »

De ces impossibilités logiques Berkeley ne conclut pas à la condamnation du calcul nouveau, et par là il est strictement fidèle à l'inspiration profonde de l'empirisme. Ce qu'il conteste, c'est le droit que s'est attribué Newton d'écrire dans son *Introduction* à la *Quadrature des Courbes : In rebus mathematicis errores quam minimi non sunt contemnendi*, axiome auquel il oppose le caractère paradoxal ou défectueux de certains théorèmes de Newton, et les variations de son langage. Il lui suffit que les mathématiciens abdiquent leur prétention à l'évidence dans les principes, à la rigueur dans les démonstrations, qu'ils renoncent à vouloir régenter les profanes au nom de leur infaillibilité; il reconnaîtra la valeur pratique du nouveau calcul en même temps qu'il en indiquera la véritable nature. Tout l'artifice de l'analyse infinitésimale consiste à négliger certains éléments dans les quantités qu'elle considère, et, en mettant en rapport ces valeurs approchées les unes avec les autres, à s'arranger de telle manière que les erreurs dues à l'approximation se neutralisent. Berkeley partage ainsi avec Leibniz, qui avait cru devoir proposer une théorie de ce genre dans une lettre destinée à présenter l'analyse infinitésimale sous une forme accessible au vulgaire[3], l'honneur d'avoir formulé la théorie des erreurs compensées, que Carnot devait découvrir à nouveau et rendre populaire en 1797 dans ses *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*. Quelle qu'en fût la faiblesse philosophique, l'ouvrage de Carnot eut du moins

1. § XLIV, *ibid.*, p. 48.
2. § XIII, p. 25.
3. Voir en particulier la lettre à Varignon, publiée en 1702 dans le *Journal des Savants*, qui a provoqué les observations sévères de Comte. (*Cours*, t. I, 1830, p. 242.)

l'avantage de mettre fin aux discussions théoriques sur le fondement du calcul infinitésimal qui encombrèrent le XVIIIe siècle. Il justifie rétrospectivement en même temps que l'exposé populaire de Leibniz l'attitude « pragmatique » que Berkeley avait adoptée; il met en lumière la pénétration à laquelle Berkeley avait atteint dans l'expression de la philosophie empiriste.

C'est sur cette victoire apparente du bon sens que nous devons clore notre étude. Historiquement, la conclusion en demeure donc négative. Tandis que la constitution de l'arithmétique comme science aboutit à la philosophie pythagoricienne, tandis que la découverte de la géométrie analytique aboutit aux systèmes de Spinoza et de Malebranche, il n'y eut pas de doctrine correspondant à l'avènement du calcul infinitésimal. Même si nous pouvons retrouver aujourd'hui les traits essentiels et profonds d'une semblable philosophie à travers l'œuvre de Leibniz [1], nous devons reconnaître que cette philosophie n'était pas constituée dans les écrits publiés au début du XVIIIe siècle sous la forme d'un système capable d'avoir prise sur la pensée des générations suivantes. La conception de l'intelligence comme se développant d'après les lois de son dynamisme intérieur, comme fournissant « l'idée la plus claire de la puissance active », ne s'est pas fait jour entre le réalisme des notions rationnelles qui était encore à la base du cartésianisme, et le réalisme des images par lequel se caractérise le mieux l'attitude mentale d'un Berkeley.

De là, pour les rapports des sciences et de la philosophie à la fin du XVIIIe et au cours du XIXe siècle, une conséquence qu'il importe de signaler brièvement. Lorsque Kant et Comte prirent pour point de départ de leurs spéculations la réflexion sur la discipline mathématique, ce ne fut pas à l'analyse nouvelle, en dépit de son efficacité et de sa fécondité pour l'intelligence de l'univers physique, qu'ils empruntèrent leur type essentiel de référence; ce fut à la géométrie, à la géométrie d'Euclide ou à celle de Descartes; de telle sorte que, pour leur interprétation de la mathématique proprement dite, la *Critique de la raison pure* et le *Cours de philosophie positive* correspondent à une phase du développement scientifique qu'à l'heure de leur apparition le progrès de la technique avait depuis longtemps dépassée.

Mais il y a plus : lorsque la multiplication des méthodes de la géométrie moderne, la rupture du parallélisme entre la formule

1. Voir notre article de la *Revue de Métaphysique*, janvier 1906, p. 47-82.

abstraite et la représentation intuitive, ne permirent plus de faire fond sur la simplicité et l'univocité de l'espace géométrique, la philosophie mathématique fut incapable de se réformer dans la direction où l'évolution scientifique eût dû la conduire; elle alla chercher une ligne de retraite en arrière, dans les relations systématiques par lesquelles Pythagore et Aristote avaient jadis traduit, l'un l'avènement de l'arithmétique comme science théorique, l'autre les premiers tableaux de classifications biologiques. A la notion du nombre entier, à la notion de classe logique, il fut demandé de supporter le poids de l'édifice mathématique.

Tel est l'enchaînement de circonstances qui rendrait compte, selon nous, du spectacle au premier abord paradoxal que présentent les recherches les plus récentes sur la philosophie des mathématiques. On a trop souvent le sentiment qu'elles visent moins à recueillir l'enseignement des efforts faits de nos jours pour reculer les limites de la science, qu'à refondre l'ensemble de la science pour la couler dans les moules préparés par le pythagorisme ou par l'aristotélisme. Sur ces tentatives qui ont été poursuivies avec tant de rigueur et de ténacité, nous devrons nous prononcer dans un livre prochain, auquel se rattache le présent travail, et qui sera consacré dans sa majeure partie à la période actuelle de la mathématique. Pour le moment, nous nous bornerons à une observation. S'il arrivait que le néo-pythagorisme et le néo-aristotélisme ne tinssent pas toutes leurs promesses, si le contraste allait s'accentuant entre les formes rigides de la pensée antique et la complexité de la science moderne, il ne serait pas exact d'en conclure, comme on l'a fait tant de fois autour de nous, la défaite définitive du rationalisme. Mais il faudrait reconstituer notre idée de l'intelligence mathématique sur des bases qui soient en quelque sorte contemporaines de la science à laquelle elle s'applique, en suivant la continuité du mouvement dont elle procède, en maintenant à travers les siècles l'adhérence de la découverte technique et de la réflexion critique. De ce point de vue se trouverait justifiée *a posteriori* la valeur positive que nous avions attribuée dans les premières pages de cet article à l'étude du développement de la pensée scientifique. Si un traité d'alliance durable doit jamais s'établir entre la science et la philosophie, c'est à la condition que l'histoire soit prise pour arbitre et qu'elle préside à la signature.

LÉON BRUNSCHVICG.

SUR LE SYLLOGISME DE LA 1re FIGURE[1]

Je dis que le syllogisme de la 1re figure consiste à affirmer ou nier une qualité P d'un sujet S parce que ce sujet appartient à un *genre* M dont cette qualité est universellement affirmée ou niée.

Selon M. Lachelier, il consiste à attribuer à un sujet S une qualité P parce que ce sujet possède une *qualité* M qui entraîne ou exclut la qualité P.

Autrement dit, je considère la majeure comme l'expression d'une relation *constante*, tandis qu'elle est pour M. Lachelier l'expression d'une relation *nécessaire*. On peut concevoir qu'une qualité abstraite en implique ou entraîne une autre (ou au contraire l'exclut) sans

1. La réponse qu'a faite M. Roustan, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre dernier, à un article publié par moi dans la *Revue Universitaire* du 15 décembre 1907, sur *l'Enseignement philosophique en Mathématiques élémentaires* m'oblige à répondre à mon tour. Je divise ma réponse en deux parties. Sur les questions d'enseignement, j'ai déjà répondu dans la *Revue Universitaire* du 15 décembre 1908; mais quand il s'agit de discuter, sans aucune préoccupation pédagogique, des questions de philosophie, il est naturel que je m'adresse à la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Le présent article se réfère d'ailleurs abondamment à la belle étude de M. Lachelier publiée ici même en 1906, p. 135-164 : *La Proposition et le Syllogisme*, et reproduite dans ses *Etudes sur le Syllogisme*, Alcan, 1907.

Mes idées sur le Syllogisme ont été, pour une part, puisées dans les écrits de M. Lachelier, pour une autre part, inspirées ou suggérées par ces mêmes écrits. Je ne croyais pas me trouver en désaccord avec lui, et j'ai pu le relire sans être arrêté. Une étude plus approfondie m'a conduit à reconnaître que le dissentiment que M. Roustan fait ressortir par le rapprochement de deux phrases, existe réellement, et que le point sur lequel il porte n'est pas négligeable. On trouvera peut-être que je dis quelque chose *de plus* que M. Lachelier, et non pas quelque chose *d'autre*. Au fond ce dissentiment se réduit à ceci : M. Lachelier distingue deux sortes de majeures pour les syllogismes de la 1re figure : des propositions collectives déterminées, énonçant une vérité de fait, et des propositions universelles, énonçant une vérité de droit. Je reconnais trois sortes de majeures : 1° collectives déterminées, qui se prouvent par induction aristotélicienne; 2° universelles générales, qui énoncent des relations constantes, et se prouvent par induction baconienne; 3° universelles apodictiques, qui énoncent des relations nécessaires, et se prouvent par démonstration déductive. J'ai donné une grande importance à la distinction des deux dernières dans ma *Classification des sciences*; cette importance me paraît plus grande que jamais depuis que je crois avoir trouvé la théorie du raisonnement déductif, dont le syllogisme n'est qu'une articulation.

penser à une classe déterminée de sujets qui auraient la première qualité et, par conséquent, aussi la seconde. Par exemple, pour démontrer que, dans un triangle, l'égalité de deux côtés entraîne l'égalité de deux angles, nous avons si peu besoin de considérer la classe des triangles en général qu'un seul triangle, pris pour exemple, suffit pour nous faire apercevoir la liaison nécessaire des deux propriétés. Dans une majeure apodictique « La qualité M entraîne nécessairement la qualité P », nous n'avons pas à considérer l'extension du genre M. — Au contraire, une relation constante est une relation qui se vérifie pour toutes les espèces, pour tous les individus d'un genre : le sujet d'une proposition générale qui n'est pas apodictique a donc nécessairement la valeur et la signification d'un genre.

Sans doute, toute relation nécessaire est constante, et toute relation constante est nécessaire. Mais, dans un cas, on établit d'abord qu'elle est nécessaire, par un raisonnement déductif qui rend cette nécessité manifeste pour la raison, d'où l'on infère qu'elle est constante : si l'égalité de deux côtés *entraîne nécessairement* l'égalité de deux angles, il en résulte que *tous* les triangles isoscèles ont deux angles égaux. Dans l'autre cas, on sait d'abord que la relation est constante, ce qui oblige à supposer entre les termes quelque nécessité cachée dont le mystère jusqu'ici nous échappe : tous les corps pondérables obéissent à la loi de Newton, mais nous ne savons pas pourquoi ils s'attirent, ni pourquoi cette attraction est en raison directe du produit des masses, inverse du carré des distances [1].

Dans ma *Classification des sciences*, j'ai voulu montrer que les lois naturelles inductivement découvertes ne sauraient satisfaire le savant. Elles laissent subsister un mystère, elles posent un problème. Descartes dit qu'un enfant qui a fait une addition selon les règles a trouvé touchant la somme qu'il cherchait tout ce que l'esprit humain saurait trouver. On peut en dire autant de toute démonstration déductive. Au contraire, toute loi inductive est une énigme : Cela est toujours ainsi, mais pourquoi? Les sciences de la nature ne peuvent pas demeurer à l'état de sciences de faits, de sciences concrètes; elles doivent devenir sciences abstraites et déductives comme

1. Au temps de Newton, on ne connaissait pas de matière impondérable, et on considérait l'attraction comme une propriété générale de la matière. Il faut dire aujourd'hui : Tous les corps *qui s'attirent*, s'attirent en raison directe du produit de leurs masses, inverse du carré de leurs distances.

les mathématiques. Nous ne pouvons pas nous contenter de vérités de fait, il nous faut des vérités de droit.

Mais cela est-il possible? L'esprit parviendra-t-il à se satisfaire? Trouvera-t-il le repos qu'il cherche, et que seule la démonstration déductive peut lui donner? Laissons de côté les difficultés pratiques qui, dans certains cas, sont peut-être insurmontables, ou qui, sans être insurmontables par nature, ne rencontreront peut-être jamais l'homme ingénieux qui saurait en triompher. Il peut se faire que le fait qui éclairerait tout un aspect de la nature ne se produise jamais, ou ne s'offre jamais à un esprit capable de l'interpréter. Nos moyens d'investigation sont limités, les microscopes et télescopes qui reculent les limites de notre expérience visuelle ne les reculent pas indéfiniment. Si Newton n'était jamais né, s'il était mort jeune, la loi de la gravitation ne serait peut-être pas encore découverte. Le progrès de la science dépend de multiples contingences. — Mais l'achèvement de la science est peut-être impossible pour une raison d'un autre ordre. Nous ne sommes pas en mesure de prouver que cette logique qui est au fond de l'esprit humain soit aussi au fond des choses, autrement dit que la totalité de la nature soit intelligible. Toutes les métaphysiques antérieures à Kant ont pour but d'établir l'identité de l'Être et de l'Intelligible; cette identité, non seulement elles ne réussissent pas à la prouver, mais elles ne réussissent que partiellement à la concevoir. Toutes les métaphysiques postérieures à Kant abandonnent à la science le monde des phénomènes, qu'elles supposent (gratuitement d'ailleurs) totalement intelligible, et imaginent, au delà du phénomène et au delà des atteintes de la science, une réalité dont l'essence est d'être inintelligible. Nous n'en savons rien; nous ne sommes en droit d'affirmer ni l'inintelligibilité de la soi-disant chose en soi, ni l'intelligibilité intégrale du monde phénoménal. Mais tout savant *croit* à la possibilité de la science, dans l'intérêt de la science. Il est vain d'assigner une limite à la curiosité scientifique, de dresser devant la raison des barrières qu'elle s'efforcera toujours de franchir, de lui demander, sous les noms de hasard, de miracle, de mystère, de libre arbitre, d'inconnaissable, des abandons et des abdications auxquels son essence même ne lui permettra jamais de donner qu'une adhésion provisoire et revisable.

J'ai fait cette digression pour faire ressortir l'immense différence de valeur logique qui est entre les propositions universelles apodic-

tiques et les propositions universelles générales[1], entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes, bien que toute relation nécessaire soit constante et toute relation constante nécessaire.

Revenons au syllogisme de la 1re figure. La majeure doit y être universelle, mais il n'est pas requis qu'elle soit nécessaire; il suffit qu'elle soit générale. Dans ce cas, nous l'avons vu, le sujet est un *genre*. Entre deux qualités abstraites on peut bien apercevoir une relation nécessaire sans penser au genre dont tous les individus ont l'une de ces deux qualités; mais si la relation est constante sans que la nécessité en soit aperçue, l'universalité ne signifie plus que la possibilité d'attribuer la qualité P à tous les sujets qui ont la qualité M, c'est-à-dire au genre M.

M. Lachelier n'a d'ailleurs pas contesté la possibilité de syllogismes de la 1re figure dans lesquels le moyen terme serait un genre. Il l'accorde en la phrase suivante, qui, dans le contexte où elle est enchâssée, risque de passer inaperçue : « Sans doute il y a des cas, en histoire naturelle par exemple, où l'objet que l'on se propose en parlant d'un être est de le classer[2] ».

Voici, par exemple, un syllogisme en *Barbara* dont le moyen terme est expressément un genre.

Tous les cétacés sont mammifères.
Les baleines se rangent dans l'ordre des cétacés.
Donc les baleines sont mammifères.

Il y aurait donc deux sortes de syllogismes de la 1re figure, les uns répondant à la définition de M. Lachelier[3], les autres à la mienne[4].

1. Voir plus loin, p. 364.
2. La proposition et le syllogisme. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1906, p. 135. — Etudes sur le syllogisme. Alcan, 1907, p. 40.
3. « Prouver la vérité d'une proposition d'inhérence, c'est faire voir qu'une manière d'être appartient ou n'appartient pas à un être : et c'est ce qui n'est possible, à défaut d'expérience directe, que si l'on a recours à *une autre manière d'être*, qui, d'une part, appartienne à l'être donné, et qui, de l'autre, implique ou exclut celle qu'il s'agit d'en affirmer ou nier... Ce syllogisme dans lequel le nom de la manière d'être prise pour intermédiaire est sujet de la majeure et prédicat de la mineure, est celui de la première figure ». (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1907, pp. 58, 59.)
4. C'est d'ailleurs ce que M. Lachelier reconnaît formellement, puisqu'il fait des modes distincts des syllogismes à majeure « collective déterminée » et de ceux à majeure universelle. Mais il semble supposer que les modes à majeure collective déterminée ne sont pas irréprochables, mais contiennent une pétition de principe (voir plus loin), et, d'autre part, que toute majeure universelle énonce une vérité de droit, non une vérité de fait, c'est-à-dire est apodictique. Que fait-il des universelles qui ne sont que générales?

Cependant, comme toute relation nécessaire est constante, ma définition est générale, la sienne ne l'est pas.

Je vais plus loin. Ma définition est exacte, la sienne ne l'est pas. On m'accusera peut-être ici de subtilité. Je ne recule pas devant la subtilité; elle est permise, elle est louable et nécessaire quand elle apporte quelque clarté. Les anatomistes ne se font pas faute de couper des cheveux en quatre quand ils veulent en étudier la structure au microscope.

Dans ceux des syllogismes de la première figure dont la majeure exprime une relation nécessaire, la nécessité est une superfétation, inutile à la validité de l'argument. On ne s'appuie pas sur la nécessité de cette relation, mais seulement sur son universalité. Il n'est certes pas indifférent qu'on en ait antérieurement démontré la nécessité, mais maintenant qu'il s'agit de l'appliquer à quelqu'un des sujets qu'elle concerne, ce n'est plus sa nécessité qui nous intéresse, c'est son étendue, ce n'est plus sa *modalité*, c'est sa *quantité*. Pour attribuer une qualité P à un sujet S (ou l'en exclure), il faut bien considérer quels sont les sujets auxquels la qualité P s'applique (ou dont elle est exclue). Le sujet S est-il compris parmi les sujets auxquels convient la qualité P? Oui, car P convient à tous les M, et le sujet S est *un* M. Nous sommes en possession d'une relation nécessaire, laquelle implique une relation constante; nous laissons tomber la nécessité, dont nous n'avons pas besoin, pour ne retenir que la constance. Quand je démontre que, dans un triangle isoscèle les angles opposés aux côtés égaux sont égaux, je n'ai pas besoin de me représenter le triangle comme une classe, c'est-à-dire comme un groupe idéal dans lequel seraient rassemblés tous les objets, d'ailleurs indéfinis en nombre et en variété, qui ont la propriété énoncée dans la définition. Je considère seulement que l'égalité de deux côtés entraîne l'égalité des deux angles opposés à ces côtés. Mais quand j'applique, par un syllogisme de la première figure, cette propriété au triangle que voici, quand, après avoir démontré pour ce triangle l'égalité de deux côtés, je conclus à l'égalité de deux angles, je n'ai plus à considérer si la relation que j'applique est *nécessairement* vraie; il faut et il suffit qu'elle soit toujours vraie.

Par une sorte de dédoublement, qui d'ailleurs ne me paraît point un excès de subtilité, M. Lachelier ramène les prétendues inférences immédiates à de véritables syllogismes à trois termes et trois propo-

sitions. Pareillement, il faut dédoubler la majeure d'un syllogisme de la première figure quand elle est apodictique :

La qualité M entraîne nécessairement la qualité P,

Donc tout sujet qui a la qualité M a aussi la qualité P.

C'est la seconde proposition qui est la vraie majeure. Les syllogismes à majeure apodictique équivalent donc à deux syllogismes, le premier ayant pour majeure : Toute relation nécessaire est une relation constante; le second ayant pour majeure la relation *constante* qui est la conclusion du premier.

Comment en serait-il autrement? La théorie de M. Lachelier fait de la majeure une proposition modale : *Il est nécessaire*, soit par une évidence immédiate et *a priori*, soit par démonstration, que tout M soit P. Or on sait que toute proposition modale contient deux assertions et équivaut à deux propositions. On sait aussi que pour juger de la valeur d'un « syllogisme complexe », il faut en distraire la proposition incidente, qui est comme extérieure au syllogisme; il doit rester un syllogisme correct. Voici l'exemple de la Logique de Port-Royal :

La loi divine commande d'honorer les rois.

Louis XIV est roi.

Donc la loi divine commande d'honorer Louis XIV.

La majeure du syllogisme simple est : *Tout roi doit être honoré*, et la mention que c'est la loi divine qui le commande ne fait pas partie intégrante du raisonnement.

Si donc la majeure d'un syllogisme est apodictique : « il est nécessaire que tout M soit P », il nous faut le réduire à un syllogisme simple, en le débarrassant de sa proposition incidente, qui appartient en réalité à un autre raisonnement, qui n'énonce pas la majeure, mais comment la majeure a été obtenue et ce qu'elle vaut. Et il reste la proposition universelle : Tout M est P.

Ces remarques trouvent une confirmation dans ce fait que des termes comme *instruit* (Tous les membres de cette famille sont instruits, exemple de M. Lachelier), *vertueux*, *sage*, *grand*, *petit*, etc., qui désignent de pures qualités, rebelles à toute classification, parce que, comportant du plus et du moins et essentiellement relatives, elles ne peuvent servir à circonscrire et à distinguer des genres, sont, pour cette raison même, impropres à servir de moyen terme dans la première figure ou de grand terme dans la seconde. Comme ils ne désignent jamais des genres, ils ne peuvent être sujets d'une

universelle rigoureuse; comme ils n'ont pas d'extension assignable, ils ne peuvent être pris dans toute leur extension. Il serait ridicule de raisonner ainsi dans la première figure :

Tous les gens instruits sont de mon avis,
M. Un Tel est instruit,
Donc....

ou ainsi dans la seconde :

Tous les gens instruits sont de mon avis,
M. Un Tel n'est pas de mon avis,
Donc....

La raison en est facile à découvrir. Le terme instruit n'étant pas un genre, n'ayant pas d'extension nettement limitée, la majeure n'est qu'un à peu près. Elle est vraie ou fausse suivant la manière arbitraire dont on limite l'extension du terme *instruit*. En réalité, elle n'est pas générale, mais particulière, car elle signifie : *Quelques* personnes parmi celles qu'on peut qualifier instruites (à savoir celles que, moi, par une limitation arbitraire du mot, je qualifie instruites) sont de mon avis. Ces syllogismes contiennent implicitement, par la fonction qu'ils lui attribuent, l'érection du terme *instruit* en classe, et exigeraient une définition préalable de cette classe, un critère par lequel on pût distinguer qui est instruit, qui ne l'est pas.

J'ai plusieurs fois protesté contre une confusion de langage qui est en logique une source de malentendus, l'opposition usuelle des termes Général et Particulier.

Universel et *Particulier* se disent des *propositions*, dont ils désignent une propriété formelle, la QUANTITÉ. Une proposition est universelle si l'attribut est affirmé ou nié de toute l'extension du sujet, particulière si l'attribut est affirmé ou nié d'une partie de l'extension du sujet.

Une proposition est *générale* quand elle affirme une propriété d'un genre (ou l'en exclut), *singulière* quand elle affirme une propriété d'un sujet individuel (ou l'en exclut). J'ai proposé d'appeler EXTENSION des propositions la propriété d'être générales ou singulières.

De même que l'on combine la Quantité avec la Qualité, ce qui donne les quatre sortes de propositions des scolastiques, A, E, I, O, de même on peut combiner la Quantité avec l'Extension, ce qui donne :

1° Des propositions *singulières*, qui sont toujours universelles (il

est donc tout à fait fâcheux de dire qu'elles expriment « le particulier »; c'est *l'individuel* qu'il faut dire, ou *le singulier*).

2° Des propositions *générales universelles* (on les appelle ordinairement « générales », en mettant l'accent sur leur extension).

3° Des propositions *générales particulières* (on les appelle ordinairement « particulières », en mettant l'accent sur leur quantité. L'opposition usuelle du « général » et du « particulier » provient donc d'une confusion entre la quantité des propositions et leur extension).

M. Lachelier a appelé l'attention, avec grande raison, sur les propositions collectives, causes de tant de paralogismes. Le même terme collectif peut désigner soit un groupe limité et dénombrable de sujets (les conseillers municipaux); dans ce cas, il se comporte comme un terme singulier; — soit un groupe de sujets dont on n'envisage pas le nombre, mais la qualité commune (tout conseiller municipal est un personnage influent dans la cité); dans ce cas il se comporte comme un terme général; — soit enfin la qualité commune, sans aucune considération de groupe, fini ou indéfini, de sujets (M. Un Tel est conseiller municipal). Pour savoir si un terme est ou non collectif, il faut donc considérer beaucoup moins ce terme en lui-même que la relation dans laquelle il est engagé. M. Lachelier, tenant compte, à très juste titre, de la quantité des propositions collectives, distingue :

4° Des « collectives déterminées » (collectives universelles);

5° Des « collectives indéterminées » (collectives particulières).

Il y a donc cinq sortes de propositions, dont chacune peut être affirmative ou négative, soit dix sortes de propositions au lieu des quatre de la logique scolastique. De là une multiplication des modes dans les trois figures. M. Lachelier déclare « qu'il n'attache pas grande importance à ce luxe de nouveaux modes[1] ». Pourquoi donc? Ils ont bien leur intérêt. Ainsi la pétition de principe reprochée aux syllogismes de la première et de la deuxième figures « ne porte que contre les cas où la majeure est, en réalité, sous le nom d'universelle, une collective déterminée[2] ». En effet, une collective déterminée ne peut se démontrer que par *induction aristotélicienne*. Elle suppose donc l'énumération complète des sujets individuels ou des cas possibles, et la constatation directe ou vérification d'une

1. *La proposition et le syllogisme*, note finale.
2. *Fondement de la syllogistique*, p. 56, note : — *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1906, p. 144.

même propriété chez tous ces sujets ou dans tous ces cas. Par conséquent, une collective déterminée résulte de la constatation directe ou de la vérification de toutes les conclusions qu'on en peut tirer par syllogisme.

Tous nos conseillers municipaux sont chauves ;

M. Un Tel est conseiller municipal....

Si je n'avais pas directement observé que M. Un Tel est chauve, je n'aurais pas le droit de formuler la majeure.

Il faut remarquer qu'un genre qui se subdivise en un nombre limité d'espèces, comme cela arrive fréquemment en histoire naturelle, est un véritable terme collectif par rapport à ces espèces. La propriété qu'on affirme de ce genre est obtenue par *induction baconienne* pour chacune des espèces (qui comporte un nombre indéfini d'individus), et par *induction aristotélicienne* pour le genre (qui comporte un nombre fini d'espèces). Il y aurait donc pétition de principe à conclure du genre à l'espèce. Ex. :

Tous les coléoptères vésicants se nourrissent de miel et présentent des hypermétamorphoses ;

Les *Mylabris* ont des propriétés vésicantes ;

Donc les Mylabris, etc.

C'est le paralogisme bien connu qui consiste à trancher une question de fait d'après une vue théorique. Ou bien le principe général est certain, et alors il s'appuie, entre autres faits, sur celui qu'on en veut conclure ; ou bien ce fait n'a pas été observé, et alors le principe général est incertain.

Il y a donc paralogisme, mais il n'y a pas syllogisme faux. La majeure étant admise, la conclusion en résulte. L'erreur consiste à faire un syllogisme, quand il ne le fallait pas. On va de la théorie au fait, quand il faut aller du fait à la théorie. On se méprend sur le rôle du syllogisme, qui n'est pas du tout de faire des découvertes.

Ah ! si l'on savait que la cantharidine dérive nécessairement, du moins dans les circonstances que peut réaliser l'organisation des coléoptères, de certaines substances que seul le miel des hyménoptères présente à l'état naturel ; si l'on savait quelle relation existe entre les hypermétamorphoses et un certain genre de vie parasitaire, on aurait le droit de conclure de la théorie aux faits. Mais ces « relations nécessaires dérivant de la nature des choses » sont justement inconnues, et notre majeure se fonde seulement sur le dénombrement complet (ou supposé tel) des espèces de coléoptères vésicants (on en

connaît environ 8000) et la constatation d'une même propriété en chacune d'elles.

La pétition de principe n'existe plus lorsque la majeure est *universelle générale*, cas que semble omettre, ou confondre avec autre chose, la théorie de M. Lachelier, puisqu'il n'admet que des collectives déterminées et des universelles apodictiques. L'universelle générale n'a pu être établie par l'observation directe de tous les faits que son extension comporte, puisqu'ils sont en nombre indéfini, puisque ce ne sont pas seulement des faits passés, mais aussi des faits futurs, pas seulement des faits passés ou futurs, mais aussi des faits conditionnellement possibles. Et pourtant, si elle résulte d'une induction correcte, elle vaut pour ces faits qui n'ont pas servi à l'établir, et il n'y a pas pétition de principe à les en déduire. Elle est l'affirmation d'une nécessité dont on n'aperçoit pas la raison, mais que l'on prouve par des faits. C'est là ce qui fait la valeur et la fécondité de l'induction baconienne. Elle n'a pas d'autre but que de fournir des majeures de syllogisme. Par l'analyse et la comparaison d'un nombre limité de cas, elle conduit à des lois qui valent pour tous les autres; elle permet de juger de l'avenir par le passé, de l'inobservé et de l'inobservable par ce qui est à notre portée.

Pas de pétition de principes non plus dans la Démonstration. Que la majeure soit générale ou apodictique, relation constante ou relation nécessaire, le syllogisme, incapable de la fournir, ne sert qu'à l'appliquer. C'est là son unique fonction. Il ne se confond ni avec l'induction, ni avec la démonstration; mais il nous est nécessaire chaque fois que nous avons à faire usage de ce que nous savons. Il ne nous apprend rien de vraiment nouveau. Il n'ajoute pas une obole à nos richesses; il nous sert à les compter, à les inventorier, et aussi à tirer de notre bourse, où elle était mêlée à d'autres, la pièce de monnaie dont nous avons présentement besoin. La démonstration de relations nécessaires est, au contraire, une méthode féconde, un moyen d'acquérir des connaissances nouvelles, comme le montre la marche progressive de la pensée dans les sciences déductives. Par une étrange illusion, les logiciens ont cru durant des siècles que faire la théorie du Syllogisme, c'était faire la théorie de la Démonstration.

EDMOND GOBLOT.

CORRESPONDANCE INÉDITE
DE CH. RENOUVIER ET DE CH. SECRÉTAN

(*Suite* [1].)

XIX. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 21/370.

Cher ami,

Comment arriver à rompre le charme s'il faut trouver une excuse pour ce silence honteux? La paresse en est peut-être une valable, à ce degré où elle devient maladie après avoir été vice. Mais on n'est pas moins parfaitement *damné*. Je n'ai de ressource que dans votre *charité*. Cette paresse n'a été, n'est encore que trop réelle, l'état de mes travaux depuis un an ne la prouve que trop. Je n'ai rien fait que choses inutiles, les sachant inutiles, etc. Pour justifier à mes propres yeux la procrastination, quand il s'agissait de notre correspondance, je me disais que je désirais fort vous fournir le thème d'objections que vous me proposiez de prendre pour argument de quelques éclaircissements ou développements à ajouter au t. II de la *Philosophie de la Liberté*, mais que la forme et le fond de ce petit travail m'embarrassaient également, que je ne savais quel ton prendre — ostensible — pour mettre mon impiété bienveillante en rapport avec votre christianisme philosophant, etc. Maintenant il est sans doute trop tard. Mais à tout hasard je vous envoie quelques lignes que j'ai écrites en me servant de notes prises il y a un an. Je crois que ces notes me suffisent sans vous donner la peine de m'envoyer un exemplaire que vous devez garder. Vous ne ferez probablement aucun usage de mes objections ou observations, soit qu'il n'est plus temps, soit parce que je ne les rédige pas de la manière voulue. Elles serviront au moins entre vous et moi à donner un certain degré de précision au desideratum que m'a laissé la lecture

1. Voir la *Revue* de Janvier 1909, p. 1-47.

de votre t. II et dont je ne vous ai jamais parlé que vaguement. A mon avis vous en avez trop dit dans ce très intéressant et très remarquable ouvrage, sur la question de la nature et de ses rapports avec l'humanité, pour n'être pas obligé d'en dire encore un peu plus. Je conviens que vous pouvez arrêter la spéculation au point que vous voulez, tant à cause du *non liquet* que pour la raison (moins bonne ici, selon moi) de l'indifférence pratique de certaines vérités obscures ; mais quand votre lecteur (supposé que ma propre impression ne me trompe pas) se demande : Que veut-il donc dire? jusqu'où irait-il bien? Mais tout à l'heure il disait telle autre chose? ne vous laisserez-vous pas toucher par son désir de pénétrer le fond d'une spéculation que vous ne lui semblez pas homme à n'avoir pas faite une fois pour vous si ce n'est pour lui?

Vous verrez que j'ai joint quelques indications sur d'autres sujets du t. II. Pour les rendre moins importunes j'ai tâché de les rendre lisibles en modelant de mon mieux mes pattes de mouche. C'est du myope à myope.

L'Année philosophique a été si bien retardée par la paresse de ses auteurs que nous avons pris le parti, Pillon et moi, de réunir les deux années 1869-1870, qui devront alors paraître sans faute en janvier 71. Je ne manquerai pas d'y placer l'article demandé par M. Dandiran et de donner une idée de la manière dont est composé le recueil *Théologie et Philosophie* et de l'utilité dont il peut être aux hommes d'étude en France. Pour moi, qui ne sais pas l'allemand, je le lis ou parcours avec profit. Parfois je le désirerais plus serré, plus technique, dirai-je, sur les points de mon métier, mais je reconnais qu'il pourrait perdre plus d'abonnés qu'il n'en gagnerait à me satisfaire. Au reste j'approuve entièrement son procédé impartial. On a eu la bonté de m'envoyer les numéros de septembre et décembre 1869 que j'avais déja comme abonné. Je les tiens disponibles et puis même les faire parvenir comme échantillons à qui l'on voudrait.

Je renonce à Paris pour cette année. Rien ne m'y attire, absolument rien, et je songe même à sous-louer mon appartement si le successeur de M. Haussmann ne se hâte pas de le démolir. Je me bornerai à aller soigner mon larynx à Cauterets. Vous voyez combien il m'est impossible de songer pour cette fois aux *Bergières*, mais je n'y renonce pas pour jamais, croyez-le : je n'entends pas non plus me condamner à ne plus faire de temps à autre un voyage à Paris, à moins que l'âge croissant n'augmente démesurément mes dispo-

sitions sédentaires. Et vous, ne vous verra-t-on pas aux vacances qui viennent. Ne serez-vous pas tenté de reprendre le plan malheureusement manqué l'année passée? Vous nous rendriez bien heureux. Il me tarde de savoir si votre santé est tout à fait bonne et à ce point encourageante.

Adieu, cher ami, ma femme et mon ami Bouchet se rappellent à votre bon souvenir. Ne me punissez pas d'un trop long retard infligé. Ne suis-je pas assez puni déjà par celui dont je suis cause.

Adieu. Bien à vous de cœur.

C. Renouvier.

*
* *

Dieu existe *s'il le veut* — son existence, *un miracle impossible à prévoir* — il crée par acte de volonté pure non par *besoin ou désir*, mais *pour aimer*. On peut trouver cette dernière distinction bien subtile, car enfin le *pour aimer* indique aussi un désir : c'est l'aimer de l'aimer et le pour du pour, en somme donc une passion et un but. De même au sujet de la self création. J'entends bien que Dieu existe sans cause (ce qui me semble être le sens du *causa sui* ou de l'exister purement et simplement parce qu'on le veut); je l'entends, dis-je, en ce sens que le premier commencement implique par définition absence de cause. Mais je n'entends pas que Dieu existe, fût-ce un seul instant, sans un but et une pensée. Pourquoi? parce que l'existence serait alors vide, aurait sa cause identique à soi sans autre essence, une cause qui ne serait cause de rien. N'est-ce pas là faire avec le pur vouloir ce qu'Aristote fait avec le pur penser (νόησις νοήσεως)? En un mot l'acte d'exister étant dit acte de volonté, *formellement*, pour les raisons que nous savons, il doit être dit cependant acte de penser et de désirer, *matériellement* parce que l'existence matérielle est cela même. L'intelligence *reflet* de la liberté, expression que je lis quelque part, n'opère que verbalement la réduction du penser au faire, ou seulement pendant le temps que le faire et le penser sont également vides. Encore pourrait-on soutenir que la réduction a lieu en sens inverse par un simple changement de point de vue, car il faut bien que le faire ou vouloir se représente à lui-même, d'où primauté du principe de présentation en tant que tel. A son tour l'idée bouddhiste du *désir d'exister* me semble pouvoir réclamer sa part matérielle du premier moment de l'être, et n'encourir de reproche que dans la confusion du désir passif avec la volonté.

Et je ne sais si Schopenhauer a versé comme Fichte lui-même du côté du déterminisme absolu : mais du moins le bouddhisme pratique est obligé de distinguer, puisqu'il engage ses fidèles à vaincre le désir. C'est le calviniste en chaire prenant le langage du pélagien.

Création : La contradiction avouée : « Dieu veut que la création existe comme libre, et elle ne peut exister comme libre que par le fait de sa propre liberté », cette contradiction serait levée en admettant que toute créature libre a pour origine l'origine qu'a Dieu, laquelle origine n'est pas plus incompréhensible quelques millimillions (*sic*) de fois qu'une seule. On laisserait alors dans l'insondable, à côté du mystère de l'être répété ce nombre de fois, le mystère de Celui qui a cela de plus que les autres d'être leur maître et leur père à tous — car je ne vois pas que l'idée de paternité implique celle de donateur de liberté. On peut ne pas prendre ce parti à cause de la tradition et du scandale... mais il semble que *philosophiquement* il serait indiqué et presque forcé.

Liberté, dans l'humanité actuelle, forme de la grâce, don de la grâce : que la liberté perdue ou affaiblie soit en son œuvre suppléée par la grâce, on le comprend, mais qu'elle contracte avec elle une sorte d'identité, c'est une thèse qui me paraît convenir moins à la *Philosophie de la Liberté* qu'à quelqu'une de ces doctrines où la liberté morale et son mobile sont confondus, pourvu que ce mobile soit bon (Descartes, Kant, les grands déterministes méconnus, et Hegel). La liberté étant la faculté du choix, comment serait-elle une forme de la grâce, qui détermine ce choix jusqu'à le faire évanouir comme tel, à la limite? Au reste, la perte ou l'affaiblissement de la liberté ne sont-ils pas avant tout, pour nous croyants de la liberté, des mots signifiant la perte ou l'affaiblissement d'un ordre de motifs prépondérant avant la chute? Ces mots sont dangereux s'ils peuvent nous faire voir dans la grâce autre chose qu'une illumination qui rend l'existence ou la force perdue à ces anciens motifs. L'interprétation que je préfère tient la liberté toujours séparée de la grâce, et nous permet de la conserver, je ne dis pas pourtant inaltérée (c'est une autre question qui me détournerait de celle-ci), mais pure et entière dans les cas où elle se témoigne à elle-même.

Individus organes de l'espèce : Les conséquences morales de cet organisme de la créature universelle sont expressément rejetées, ainsi n'en parlons pas, quelque inconstantes qu'elles puissent paraître. Admettons avec tous les moralistes que l'une au moins des

racines du péché est une séparation de ce qui doit être uni, une fausse application quelconque du principe de l'individuel, toujours est-il que l'organisme de l'être nie ce principe qu'il ne faut que régler. L'idéal est évidemment : extrême et parfaite *individualité* avec *harmonie* parfaite; mais la comparaison de l'organisme ne se prête bien à définir que le second élément, tandis que le premier suivant l'ordre de la nature ne se réalise qu'au moyen de la subordination de plus en plus étroite des organes au tout. Et ce tout est un individu; c'est un individu qui a des organes et non point un organisme qui a des individus sous lui. De plus c'est la spontanéité de l'organe qui lui fait tenir sa place dans l'organisme, et c'est la liberté de l'individu qui doit lui faire tenir la sienne dans l'accord des volontés : autre différence profonde qui rend à mon avis toute assimilation du moral au physiologique propre à favoriser exclusivement les systèmes déterministes.

Je n'ai pas bien su si je devais comprendre que la création universelle et l'humanité ne sont qu'Un, celle-ci après la chute, étant devenue série d'espèces (ou seulement occasion de les créer). L'homme, est-il dit, n'est pas sorti des organismes antérieurs. Mais alors je ne sais plus en quel sens entendre que la nature n'est pas arrivée du premier coup à produire l'humanité, que cette nature, œuvre de l'être moral, a subi plusieurs évolutions et que son histoire raconte les phases de l'enfantement de la liberté. Si les organismes ne sont produits que *par rapport* à l'homme, et non pour l'envelopper lui-même sous diverses formes, en quoi servent-ils à son progrès? Comment aussi la *créature libre*, *substance* de l'Univers, est-elle *auteur en un sens* de cet univers, si ce n'est qu'il la réalise elle-même comme elle veut être réalisée? — L'espèce est une idée de la créature... est la créature elle-même... les individus sont Un dans l'unité de l'espèce et de toutes les espèces? ... sont des formes de l'être universel. Qu'importe alors que chacun d'eux soit le fruit d'une création directe et spéciale de Dieu, qu'importe que le *Concours de deux volontés* soit nécessaire pour l'apparition d'une espèce quelconque, et de l'humanité et d'un individu, qu'importe quand l'une de ces volontés, Dieu, se rend toujours au *vœu de la créature universelle*? Il faut avouer que les animaux ne sont pas seulement créés par rapport à l'homme et avec des organismes étrangers au sien, mais que les animaux, l'homme, la nature, tous les êtres possibles, ces *degrés de restauration* ou *degrés de réalisation*,

CE QUI REVIENT AU MÊME (235), sont les formes liées dans l'espace et le temps, d'une séparation accomplie au sein de l'unité première et maintenant en voie de retour. Revenons-nous ainsi à la vieille doctrine Alexandrine après tant d'explications et d'expressions marquées d'un tel cachet d'originalité? Ou y a-t-il quelque autre manière de comprendre le rapport de l'animalité en général et de l'humanité, manière qui aurait besoin d'être mieux dégagée, ou qui m'aurait échappée lors d'une lecture beaucoup plus rapide?

En quel sens est-il dit de J.-C., page 288 : *il meurt pour rendre possible la mort de l'humanité?* L'humanité doit donc mourir? Le *salut*, la *mort volontaire par laquelle la nature transformée s'unit substantiellement à Christ*, n'est-ce pas plutôt la vie humaine accomplie, en Christ si vous voulez, soit en l'homme idéal, et y a-t-il dans le monde entier, sur la terre et dans le ciel, autre chose que l'homme, ainsi que l'ont pensé Swedenborg pieusement, et Feuerbach subversivement?

XX. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières sur Lausanne, 25 mars 1871.

Monsieur,

Je n'espère point que cette lettre modifie l'impression de mon inexplicable silence, à moins que votre générosité ne vous eût suggéré en ma faveur quelques excuses imaginaires, car au milieu de toutes ces horreurs j'ai vécu et n'ai pas même été malade. Voici un an bientôt que vous m'avez écrit en m'envoyant avec une condescendance infatigable les objections philosophiques indiscrètement sollicitées. J'ai différé la réponse pendant quelques semaines, dans le sentiment de mon incapacité, sous l'empire du découragement et de la paresse. C'était bien assez tôt pour mon livre, et ce serait encore assez tôt, car l'impression n'a commencé que cette année même et n'est arrivée qu'à la douzième feuille; mais je ne savais que décider parce que je ne savais que vous répondre. J'avais d'ailleurs l'esprit occupé de mon frère aîné, professeur de droit, que j'ai perdu précisément à cette époque, à la suite d'une cruelle maladie, qui pourtant nous a beaucoup rapprochés — mais je n'ose plus vous parler ainsi de mes affaires — j'en reviens à ma confession et je l'abrège. Cette maladie, cette mort, les fatigues de nos examens, la difficulté d'une réponse au fond, m'ont fait différer jusqu'à l'été —

et depuis le commencement de cette affreuse guerre je n'aurais plus osé vous parler de métaphysique. Chaque matin en revanche, ou du moins plusieurs fois chaque semaine, j'ai pensé à vous et à notre correspondance avec un mélange de désir et de remords. J'éprouvais un vif besoin d'échanger avec vous une pensée, un regard, une larme. et chaque fois près d'essayer, je renvoyais en me disant : De quoi parler à M. R. si non de ce qui se passe, et comment lui faire subir une glose sur des événements qui auront peut-être changé tout-à-fait de tournure lorsque ma lettre lui parviendra?

C'est ainsi que j'ai vécu tout ce siècle, car c'est bien un siècle, toujours poussé, toujours retenu. Enfin je n'y tiens plus, et d'ailleurs depuis longtemps dans les compromis de ma mauvaise conscience, je m'étais dit : Au moins je ne laisserai pas finir l'année. M. R. a bien d'autres affaires, je fais bien de ne pas l'ennuyer, mais je ne veux pas qu'il se méprenne.... Hélas, ce moment-ci ne vaut pas mieux que les autres. C'est le pire de tous; car enfin que vous dirai-je, mon Dieu que vous dirai-je de votre pays, de l'Europe entière qui s'en vont? Mes sentiments ont été ceux des neutres en général. J'ai fait des vœux pour que l'agression française soit repoussée. Mais quand j'ai vu que les Allemands étaient partis avec un plan de conquête immuablement arrêté. qu'ils sacrifiaient tout à cette passion, jusqu'à leur propre intérêt, quand j'ai vu comme ils entendaient le droit de la guerre, je les ai pris en aversion et j'ai fait des vœux pour les armées de Gambetta, je les ai même imprimés dans la principale *Gazette de Lausanne* dont je suis devenu collaborateur depuis le mois d'octobre, ne pouvant penser qu'aux affaires : *indignatio fecit versum*. La crise m'a rendu malade quelques jours, je me suis relevé pour prêcher aux Français (pendant le séjour de vos gens parmi nous) de penser à refaire l'éducation savante et morale du peuple, comme condition *sine qua non* de la revanche, plus importante que la revanche elle-même. Et maintenant la guerre civile éclate avant que les Prussiens soient partis, nous brûlons vos enfants dans nos arsenaux[1], nous les écrasons dans nos gares[2], ils sombrent en mer; toutes les fioles des archanges

1. L'arsenal de Morges, où l'on avait déposé les canons et les armes du corps de Bourbaki interné en Suisse, avait sauté.

2. Un accident de chemin de fer s'était produit près de Colombier, canton de Neuchâtel.

se répandent sur vous, par conséquent sur nous. Je ne mesure plus rien, je vois que les plus sombres prévisions sont constamment dépassées, je ne sais plus que dire, sinon qu'à mon affection personnelle se joint l'amour des Français, nous les aimons tous tendrement et nous voyons avec désespoir que les forces manquent pour accoucher. Notre espérance défaille, mais dans cette crise effroyable, il faut que vous me pardonniez, il faut que je me sente en communion avec vous. Au milieu de toutes ces misères, nous avons eu pourtant une consolation : les semaines que l'armée de Bourbaki a passées en Suisse ont été un temps heureux, très heureux pour toute la population ; le seul temps vraiment beau dont il me souvienne, tant le bonheur et l'amusement sont choses différentes. Il n'y avait plus ni catholiques, ni protestants, ni Suisses allemands, ni Suisses romands, ni radicaux, ni conservateurs, ni puritains, ni libertins, ce pays n'était réellement qu'un cœur et qu'une âme et chacun était surpris et joyeux de se trouver ainsi.

D'ailleurs vos concitoyens étaient si aimables. Aussi avons-nous infiniment plus reçu que nous n'avons donné. Nos derniers accidents et cet abominable soulèvement des rouges sont venus souffler sur cette joie, qui pourtant ne tournait pas trop à la vanité, car chacun savait bien que le nombre des dévouements sérieux était après tout bien peu considérable (hormis chez les populations du Jura). Pour moi je n'ai rien fait, ma femme et mes filles ont cousu, et c'est à peu près tout. Mais j'ai vu tout cela, et sans admirer mon pays, j'y ai pris plus de goût.

Je viens de relire votre dernière lettre (du 21 mai écoulé) si affectueuse, où vous preniez la peine de vous excuser pour un intervalle de peu de mois et où vous m'invitiez à ne pas vous imiter. Je ne sais plus que dire, ni que faire. Ce sentiment me paralyse. Le journal de ce matin annonce que Marseille est parti à l'instar de Paris et de Lyon. Que va faire Avignon ? J'ose à peine vous rappeler, pour le moment où l'on pourra songer à quitter son logis, les espérances que vous me permettiez l'année dernière. Mon logement personnel est étroit (par le petit nombre de pièces ; mais la maison, quoique meublée, est à moitié vide, et le propriétaire mettrait à ma disposition tous les appartements nécessaires ou seulement désirables. Suivant les dispositions où vous ont mis tous les tristes événements qui se sont accumulés, il vous serait peut-être bon de vous dépayser un moment. Mais je n'ai pas le droit d'insister et je

n'ose. J'éprouve en vous écrivant un singulier embarras, dans l'ignorance où je suis du contre-coup que les événements ont eu sur votre intérieur. Après onze mois, je me demande si cette lettre vous trouvera à la Verdette, si en bonne santé, si vivant, si vous n'avez pas de cruels deuils à déplorer. Cette incertitude me ferme la bouche. Je n'ose pas même vous demander de la faire cesser. Je ne vous demande point une lettre dont je ne suis pas digne, un mot me suffirait, mais il est difficile déjà lorsqu'il y a beaucoup à dire de se résumer dans un mot. Croyez seulement que je sens vivement mon tort et que je suis de toutes les forces de mon âme avec vous et avec votre infortuné pays.

En lisant vos objections à ma philosophie de l'humanité, j'ai compris tout de suite que la force me manquait pour y faire droit et que ne pouvant plus rien produire il fallait laisser telle quelle l'ordonnance du volume. Je pensais à imprimer à la fin du volume les objections avec de courtes réponses. Si vous m'y autorisez, je le ferai, et je vous enverrai prochainement la rédaction de ces dernières en y joignant votre feuillet de critique pour vous en rafraîchir la mémoire. Je n'ai pas réponse à tout, mais à peu près.

Faites agréer mes excuses à Mme Renouvier et veuillez me rappeler à l'indulgent souvenir de M. Bouchet et de Mlle S. L'année 1871 s'annonce plus terrible encore que 1870, dans cette effroyable tempête il faut que tous ceux qui ont une idée, une affection commune, que ceux qui s'aiment ou qui se sont aimés, se serrent ensemble. Que ne peuvent-ils agir ensemble! Mais au moins ils peuvent se serrer la main. J'ai prêté votre *Morale* à notre professeur d'économie politique, M. Léon Walras, l'ancien directeur de banque coopérative, dont vous connaissez le nom. Il me semble assez près de vous. Mais qu'est-ce que cela sans un centre, sans un Dieu, et où est Dieu? Dans la religion historique, il semble qu'on ne trouve plus rien de bon. Les Prussiens ont achevé de rendre le Protestantisme impossible et votre Catholicisme me paraît l'obstacle insurmontable à tout relèvement. Et pourtant, il faut espérer, il faut essayer. Adieu; pardon.

CH. SECRÉTAN.

XXI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 11 4 71.

Cher Monsieur,

J'ai si souvent eu à me reprocher le crime de procrastination épistolaire, et vis-à-vis de tous mes amis, qu'on ne peut qu'éveiller ma pudeur en s'accusant vis-à-vis de moi. Je vous dirai tout simplement que je reçois avec bien du plaisir des nouvelles de vous, la preuve que rien ne m'est échappé, je ne saurais comment, dans ma dernière lettre qui ait pu vous blesser, et l'expression qui me touche beaucoup de votre sympathie, que tant de choses pourraient diminuer, pour la pauvre France. Vos compatriotes, vous tous, avez été admirables pour ces pauvres recrues qui à leur tour émus [*sic*] de la réception et du cœur montré, et récemment éprouvés, se seront sentis un peu élevés au-dessus du commun niveau des cabarets de village — où leur éducation se fait, l'Église ne pouvant plus ni peu ni prou se charger de la chose. J'en ai vu de par ici pleurer au souvenir des braves citoyens de Staeffa. La Suisse s'est tout bonnement couverte de vraie gloire ; nul pays d'Europe n'aurait fait cela, croyez-le bien Ce serait le cas pour nous de placer un sincère et senti — sublime alors — Dieu vous le rende !

Je n'aurais pas attendu votre lettre, je l'aurais plusieurs fois provoquée sans l'embarras d'écrire soit longuement, soit courtement sur nos sinistres aventures. Et nous ne sommes pas au fond de l'abîme : il y a toujours à descendre. Comment vous communiquer un jugement? en généralisant beaucoup. D'abord, le croiriez-vous, mon pessimisme ancien et habituel se tourne presque en optimisme. La France est punie par où elle a péché. Elle aurait le droit de haïr et mépriser l'homme prussien, si l'on avait ce droit jamais, il faudrait alors qu'elle haït et méprisât l'homme français de 1792-1815. Après les épreuves présentes, dussent-elles aller jusqu'où il est inutile de dire, ce pays vaudra moralement mieux, beaucoup mieux qu'il ne valait. Il valait et vaut peu. L'empire était plus solide que nous ne l'avons tous pensé. Il ne fallait guère moins que ce qu'il y a eu pour l'abattre : la destruction de son armée et de son prestige. Or nous ne connaissons pas encore tout le prix à payer pour la ruine de l'empire, mais ce prix QUEL QU'IL SOIT ne sera pas trop cher. Quant aux malheurs nouveaux et volontaires qui nous accablent je les vois ainsi : nous assistons au deuxième acte d'une tentative de la classe

des travailleurs pour se saisir, au mode subversif, de la direction sociale en France. Naturellement je crois que nous sommes loin d'une péripétie dernière, bien, bien loin à plus forte raison des transparents scéniques, gloire et apothéose. Non, c'est encore en enfer, que nous sommes. Mais la triste contrepartie et la justification logique de ces lamentables phénomènes c'est, c'est la décadence, la corruption de cœur, l'inintelligence des intérêts mêmes (et des siens), l'incapacité politique de la classe bourgeoise. Cela me frappe beaucoup. Je n'aime pas le prussien, oh! non je ne l'aime pas, mais étant ce que je suis, à plus forte raison si j'étais un des fidèles d'Assi et de Billioray, je ne sais si je ne préférerais pas un préfet ou général prussien à une commission de l'Assemblée nationale — non pas à une commission de juges, cela va sans dire, mais d'arbitrage en toutes sortes de matières. Mais où placez-vous votre optimisme, allez-vous me demander? Nous traversons de grands événements. La fin où nous tendons entraînera ou non le sacrifice de l'unité nationale, je l'ignore. Mais cette fin doit être bonne, elle est nécessaire. Heureux les pays protestants! Non pas comme l'entend votre ami M. Tallichet, cependant. A mes yeux, le christianisme (je ne parle pas de son action sur l'âme individuellement, c'est une autre question) a été favorable aux sociétés, comme *conservateur de la moralité*, purement et simplement. Le catholicisme, lui, est destructeur de la moralité, je vois cela avec la dernière clarté. Il faut qu'il périsse ou que la société périsse sous lui. Étant ainsi les choses, il ne faut rien déplorer, que la faiblesse de notre vue et de notre puissance, et peut-être faut-il dire en présence des derniers sinistres, ce qu'a dit celui que vous savez : Ce que tu fais, fais-le vite!

Avignon a été préservé de toute crise par un concours de circonstances favorables et malgré les intrigues de l'un de ses députés — le seul mauvais des cinq (ce n'est pas Gent, devenu sage depuis qu'il a tâté d'une besogne préfectorale). Singulière chose que la paix profonde où l'on vit ici au milieu d'une telle tourmente. Heureusement la vieillesse est une excuse pour ce manque de solidarité. Bouchet ne s'en est pourtant pas contenté, et il a payé sa dette en allant chercher la variole à Autun, auprès de son ami Bossak-Hauké, depuis glorieusement mort.

Nous avons eu pendant six mois l'aimable convivance de M. Pillon, mon collaborateur, qui s'est trouvé hors Paris au moment de l'investissement. Par de longues conversations et lectures communes, nous

avons préparé la fondation d'une feuille pour faire suite à *l'Année philosophique* sous le titre de *La Semaine philosophique* : — *politique, scientifique, littéraire*. C'est singulièrement ambitieux, comme vous voyez. Cependant nous n'entendions tâcher de justifier un tel titre qu'en développant des idées de philosophie politique, de philosophie des sciences, etc. On aurait expliqué cela aux lecteurs. Qu'en pensez-vous? Nous voilà remis nous ne savons à quand, il n'y faut pas songer tant que durera la guerre.

Je vous suis bien reconnaissant de votre aimable insistance pour un séjour à Lausanne. Je serais heureux de vous revoir et un peu de visiter la Suisse. Ah! nous nous sommes connus trop tard! à l'époque où l'imagination cesse de se plaire aux voyages, où l'esprit perd de son élasticité, où les infirmités même frappent de tous côtés à la porte de la barraque. Mais vous, resté plus actif, pourquoi ne reprendriez-vous pas, si les circonstances le permettent, l'exécution du plan de tournée que de malheureuses indispositions firent manquer l'autre année? Nous vous aurions encore une fois quelques jours sous notre toit. Je serai ici dès septembre. En juillet ou août je me sens raisonnablement contraint, quoique fort à mon corps défendant, à retourner aux eaux thermales des Pyrénées. Je me suis trouvé bien de Cauterets, mais réellement bien, presque sans que je puisse craindre de me faire illusion à ce sujet, tant l'effet a été grand et inattendu pendant six mois après le retour des eaux.

Parlons maintenant de la *Philosophie de la Liberté*. Je la gardais pour la bonne bouche. Dix feuilles faites c'est l'engagement de finir. Je tiens donc l'œuvre pour terminée et je vous félicite. Vous aurez conduit le monument à sa perfection. Je suis enchanté et je vous remercie du parti que vous prenez de faire mention de mes objections ou plutôt de mes desiderata en notes finales, et d'y faire droit selon ce que vous croyez qu'elles méritent. Ma seule crainte était d'avoir à rédiger formellement des critiques, ne comprenant pas assez le sujet. Mais ce serait parfait si vous vous chargez vous-même de démêler quelque chose dans mes explications épistolaires.

Vous dites *Philosophie de l'humanité*. Croiriez-vous que c'est la première fois que je fais attention à ce titre (si ce l'est) du deuxième volume et à son opposition au titre du premier. *Humanité* est donc le contraire de *Liberte*? Hélas oui, et peut-être qu'il faut être des croyants de la liberté comme nous pour bien comprendre cela.

Adieu, cher ami, recevez l'assurance des meilleurs vœux et souve-

nirs de tous ceux qui sont ici. On parle souvent de vous, on pense à vous plus souvent encore.

C. Renouvier.

P.-S. — Merci pour la propagande faite à ma *Morale*. Est-ce mirage d'auteur? Chaque jour je trouve l'application de mes maximes.

Deux numéros reçus de la *Gazette de Lausanne* m'avaient bien fait présumer votre collaboration, et je vous attribuais un projet d'arrangement pour l'Alsace. Je n'en étais pas content de ce projet qui me semblait cession simulée. Hélas! je doutais encore de la cruelle nécessité.

XXII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, le 11 mai 1871.

Cher ami,

Vous amassez les charbons ardents sur ma tête. Je ne saurais vous dire combien votre clémence m'a touché et avec quelle joie j'ai reconnu que le petit arbre tenait ferme en dépit du mistral et du mauvais jardinier. Je me consolerais difficilement que vous ne vissiez point notre vallée et mes enfants, mais je vois bien qu'il faudra épier les circonstances et je ne songe point à compter avec vous. Cette année cependant, il me sera impossible d'aller au Midi, je n'aimerais pas à le faire en automne. d'ailleurs j'ai un garçon qui apprend l'allemand au collège de Zürich, à qui j'ai promis de faire un voyage de vacances avec lui, ce qui m'enchaîne aux pays de langue allemande : ce n'est pas trop de six mois que notre organisation scolaire lui accorde pour acquérir l'usage de cet instrument si nécessaire à toute la suite de ses études. Mais si je suis encore de ce monde aux Pâques prochaines et si... si... nous essayerons. J'ai entrepris, pour le *Compte-rendu* que vous recevez, une tâche assez ingrate : le résumé d'une nouvelle philosophie, la Philosophie de l'*Inconscient* de M. de Hartmann. Cet inconscient, c'est la nature, au sens mythologique, et cette nature c'est Dieu. L'idée n'est pas nouvelle. Ce qui l'est un peu plus, c'est l'intention de la justifier inductivement en s'appuyant sur un dépouillement étendu des sciences naturelles. Sur cet inconscient est fondé un pessimisme à la Schopenhauer. Le monde est bien le meilleur des mondes possibles, mais il vaudrait encore mieux qu'il n'y en eût point. Quant au procédé imaginé par l'auteur pour effectuer la restaura-

tion du néant, je ne pense pas l'avoir compris à première lecture, et j'y entrevois une folie tout allemande, plus qu'allemande. Pourtant le livre a fait sensation.

Le 8 juin. Ainsi ma lettre a été interrompue et dans l'intervalle M. Thiers a pris Paris et messieurs les communistes l'ont brûlé. Votre optimisme tient-il encore devant toutes ces horreurs? Me direz-vous que c'est avec la raison qu'il faut apprécier ces choses et non pas avec des sens révoltés? Me direz-vous qu'il est bon que la beauté de Paris ait passé et que le peuple de Paris soit devenu plus odieux que jamais à la province, parce que cela facilitera la décentralisation dont la France a si impérieusement besoin, quoique personne ne se soucie d'y prêter la main lorsque le moment est arrivé? Me direz-vous que la fusion des Bourbons est bonne, que la restauration monarchique est bonne parce qu'enfin, s'il n'y a pas d'amour pour les lois, la République est impossible, parce que la monarchie constitutionnelle est impossible sans un respect religieux pour l'hérédité de la succession, qu'il faut, dans l'intérêt de la liberté elle-même, secouer la chaîne des temps, ressaisir la tradition, reconstruire une légalité, reconnaître ses erreurs et revenir sur la faute de 1830 où pour l'honneur de la charte qui proclamait l'inviolabilité royale et la responsabilité ministérielle on a chassé le roi et libéré les ministres? Je serais fort disposé pour mon compte à écouter ce langage-là, parce qu'enfin on tient toujours plus ou moins à la vie; mais ce qui m'empêche de reprendre confiance, c'est le débordement de cruauté et de scélératesse que je vois partout. Je ne trouve pas le minimum d'idées morales et d'affections naturelles qui me semble indispensable au maintien d'une société entre l'athéisme et le fétichisme, je ne vois point d'école populaire qui entretienne la vie morale et j'en vois de très actives travailler à l'envi pour la détruire.

Je crois que les tueries ne sont pas finies, que l'industrie va succomber et qu'à travers quelques années d'Espagne, la douce France marche très rapidement à la condition de l'Anatolie. Ne seraient-ce que des fantômes venant de nerfs ébranlés? Le déclin si rapide qu'il m'a semblé constater n'aurait-il au fond d'autre cause que l'empire, et l'effet ne serait-il point de nature à survivre à la cause? Je voudrais me le persuader, mais en réalité je suis horriblement triste, et j'ai beaucoup de peine à me figurer que vous ne l'êtes pas aussi.

Au milieu de tout cela, je fais mes classes tant bien que mal, plutôt mal, mais enfin je n'ai du moins jamais été obligé d'interrompre et je vois bientôt les vacances, ou plutôt les examens arriver. Je corrige un peu machinalement mes épreuves quand il plaît à l'imprimeur de m'en envoyer. Voici 15 jours qu'il a interrompu sans que je puisse deviner pourquoi.

Ma maison, de huit personnes en temps ordinaire, se trouve réduite à cinq par l'absence des principales figures. Ma femme a été réduite par une maladie douloureuse, des calculs biliaires, à chercher de l'aide aux bains de Carlsbad, et comme sur la route elle a une multitude de parents à visiter dans son pays, la Bavière, c'est une absence d'environ deux mois, dont la moitié est passée; mon seul garçon, le cadet de la famille, est pour quelques mois à Zürich, apprenant l'allemand; la plus causante de mes quatre filles est en visite à Berne chez un vieil ami autrefois proscrit et dignitaire de la Jeune Italie, puis mon collègue à l'Académie de Lausanne il y a 30 ans et maintenant ministre d'Italie auprès de la Confédération helvétique[1]. Il fait un froid de chien avec un ciel grisâtre, sans pluie, qui fait beaucoup penser à 1816, mais que j'ai déjà vu depuis, car je l'ai vu, et en 1816 j'avais 18 mois.

Si je ne craignais pas de me donner ainsi une importance que je n'ai pas, même à mes propres yeux, je dirais encore une fois combien je déplore que vous ne vouliez pas venir chez nous et que je ne puisse pas retourner à la Verdette maintenant, d'autant que mon seul moment de liberté sera précisément dans votre saison fiévreuse. Ne pourrions-nous pas au moins nous donner rendez-vous à mi-chemin pour deux ou trois jours? Grenoble, que je n'ai vu qu'en passant, en allant chez vous, m'a paru charmant et les environs inépuisables. J'ose à peine vous sonder sur cette idée-là. Le vrai, c'est que je suis un vieil enfant gâté, que la mort a terriblement fauché mes amis, de sorte qu'il n'y a plus au monde que deux personnes avec qui j'aime véritablement causer, et vous êtes l'une des deux; l'autre est un peu moins éloignée, il est vrai, mais les 12 lieues qui nous séparent ne sont pas le seul obstacle à se voir un peu souvent. Je vis donc dans une tantalisation perpétuelle et je me rabougris dans la solitude et l'oisiveté. De là tous ces projets inquiets. Je n'ai point encore entrepris de répondre à vos objections, il faut que je m'y mette au plus

1. Amédée Melegari (1807-1881) avait professé l'économie politique et le droit constitutionnel à l'Académie de Lausanne de 1840 à 1845.

tard dans un mois; si je n'arrive pas à pouvoir répliquer quelque chose de sortable, il faudra bien que je les brûle, malgré l'indélicatesse du procédé, car enfin on ne peut pourtant pas demander que je me démolisse moi-même.

Je suis loin de pouvoir appuyer du poids d'une conviction personnelle arrêtée toutes mes déductions de 1849 (soit 1843-44) et je ne méconnais pas ce qu'il y a de plus que paradoxal à vouloir présenter (dans la devastation du terrain historique) une doctrine qui s'est constamment présentée elle-même comme supérieure à la raison et réclamant l'expresse intervention d'une autorité supérieure, comme étant en réalité le résultat d'une induction fondée sur les faits naturels et sur les besoins de la raison. Mais enfin, c'est toujours pour moi la meilleure hypothèse, la seule hypothèse recevable : En dépit de ses lacunes et de ses obscurités, elle seule me paraît concilier : *a*) *la conscience morale* qui veut que la distinction du bien et du mal soit réelle, transcendante; *b*) *le fait* qu'atteste la prédominance du mal, comme vous l'avez si clairement et si courageusement établi; *c*) la raison, soit l'*a priori*, soit l'élément mystique de l'esprit humain, le principe de toute métaphysique passée et future qui affirme l'absolu, l'infini, la perfection comme le commencement et la fin, en dépit de tout. Si cette conciliation pouvait s'opérer plus simplement, je confesserais que mes prédilections sont peut-être affaire d'habitude. Adieu, mille salutations affectueuses à vos dames et à notre ami :

Votre tout dévoué,

CH. SECRÉTAN.

XXIII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Allevard-les-Bains (Isère), Maison Henri Rambaud, 7/8 71.

Cher ami,

Un grand obstacle à la fréquence que je voudrais de nos communications épistolaires c'est le nombre et l'immensité des choses qu'il y a dans vos lettres. Les mois se passent pendant lesquels on pense bien souvent et à ce que vous avez écrit et puis à vous et à ce qui vous intéresse, on répond mentalement des bouts de lettres, mais de là à entreprendre l'œuvre d'une lettre digne de ce nom, qu'il y a loin ! Aussi j'y renonce encore pour aujourd'hui, mais je me reprocherais toujours d'être venu à cette demi-distance de votre vallée dont vous parliez comme pouvant sous certaines conditions amener

une rencontre de quelques jours entre nous, et de ne vous avoir pas prévenu. Sachez donc que me voici à Allevard depuis quelques jours et que je compte fermement y rester encore une quinzaine au moins. C'est l'état toujours fort piètre de mon larynx et aussi celui de mes muqueuses intestinales qui m'y a conduit. Tout ce que je peux prendre sur moi c'est d'opérer ainsi une transplantation de ma personne pour un temps avec mes habitudes, malle faite et défaite et puis rien de changé, point de voyage proprement dit, point de visites, toujours exacte solitude. Cette humeur sauvage, égoïste ou timide, je le sais bien, fut toujours la mienne, et je ne suis, hélas! pas près de m'amender à mon âge. Vous me pardonnerez d'être venu si près de vous sans pousser jusqu'à vous, n'est-ce pas? Mais vous qui voyagez sans peine, qui aimez même à voyager, venez voir cette belle vallée d'Allevard, vous me rendrez bien heureux. Il y a des gens qui connaissent vos cantons et qui disent que les endroits d'ici sont encore fort beaux après la Suisse. Je sais que vous avez plusieurs devoirs à concilier, et vos vacances sont-elles seulement bien commencées? Cependant j'espère.

L'impression du second volume de la *Philosophie de la Liberté* doit être très avancée? Il me tarde bien de lire attentivement ce que je n'ai que si rapidement aperçu, car je n'ai eu la première édition entre les mains que vingt-quatre heures peut-être. Quant à mes objections et à vos réponses, j'y tiens naturellement. Toutefois ma faiblesse de curieux ou de sceptique, mais de sceptique intéressé j'entends, sur de certains sujets est telle, que ce qui est pour moi de l'attrait le plus grand c'est le développement franc et ouvert, aussi loin poussé que possible, du point de vue qui vous est propre. Vous n'aurez pas manqué de donner du jour à des parties de votre cosmothéodicée qui m'ont paru environnées de nuages. Mais après tout c'est peut-être moi qui projette l'ombre en avant...

A quand la publication de l'analyse de la *Philosophie de l'inconscient*? Je m'en fais une fête, malgré la tristesse que m'inspirent ces sortes d'élucubrations. Mais il y a des questions de psychologie mêlées à cela qui m'intriguent. Je voudrais savoir comment ces Allemands les entendent. Quant à la doctrine bouddhiste, malgré ce qu'elle a certainement de puissant et de saisissant, je crois qu'elle peut faire office de repoussoir et conduire par réaction des âmes à voir avec plus de faveur des explications de la nature analogues à la vôtre. Après tout le choix entre les systèmes n'offre pas de bien

nombreuses alternatives. Combien y en a-t-il, là, au vrai, pour un esprit perspicace et une conscience noble?

Mon optimisme se continue malgré les malheurs arrivés et les maux pires que je crains de prévoir. Mais c'est l'optimisme d'un pessimiste! Ce n'est en tout cas point celui d'un patriote. La France révolutionnaire s'est plusieurs fois perdue et semble impuissante à aboutir. La France catholique est en résultante la France, pour celui qui la prend de 1572 à 1871. L'abaissement de cette France là est un bien. Les événements ecclésiastiques de ce temps le démontrent clairement. L'abaissement de la France napoléonnienne est un bien aussi. De quoi donc avons-nous à nous plaindre? Autre chose maintenant, la question de l'ouvrier et du bourgeois, mais elle est européenne celle-là, ou le deviendra. Nos misères sur ce chapitre ne sont peut-être qu'une anticipation des futures misères de l'Allemagne et de l'Angleterre.... Enfin, au pis-aller, la France périrait comme nation. Cela ne m'empêcherait pas de me flatter d'être français plutôt que prussien. Nous serions ici ce que nous sommes, un peu meilleurs que des pharisiens. Enfin pour tenir beaucoup aux nations, et à la mienne, il faudrait que j'aimasse et estimasse leurs œuvres. Mais je ne connais pas de *bon peuple*, *quatenus peuple*, et il peut y avoir chez un peuple perdu plus de *bons individus* que chez un peuple heureux. Est-ce assez chrétien, ces sentiments-là?

Adieu, cher ami, ma femme qui est avec moi se rappelle à votre bon souvenir, et moi je vous serre bien affectueusement la main par-dessus ces montagnes que je vois.

C. Renouvier.

P.-S. — Nous sommes à Allevard dans des chambrettes à bon marché où la bonne que vous connaissez fait bouillir la popotte et nous nous trouvons suffisamment bien.

XXIV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières sur Lausanne, 19 mars 72.

Cher ami,

Je relève de maladie. Mon deuxième volume est enfin sorti de presse, mais j'ai eu peine à corriger seulement les épreuves, sans pouvoir utiliser les annotations que j'avais mendiées et que vous aviez accordées à mon importunité. Je vous enverrai personnellement le volume dès que je posséderai votre adresse effective; ce billet a

pour objet de m'en enquérir. La part active que vous prenez à la rédaction d'un journal hebdomadaire m'a fait soupçonner que vous étiez retourné à Paris, sans m'en donner la certitude. Je vous remercie vivement pour l'envoi de ce journal dont le premier numéro est arrivé juste au moment où je pouvais reprendre pour la première fois une lecture tant soit peu sérieuse, je vous prie de faire tirer sur moi ou de me dire comment je dois payer, ma position devant être celle d'un abonné. Je sympathise avec votre publication dont l'annonce dans le *Compte-Rendu*[1] sera une éclatante dérogation de celui-ci à la règle de ne parler que des publications en langue étrangère. J'enverrai mon volume à la *Critique philosophique* par l'éditeur et je recommande à votre attention la préface et la conclusion.

La première leçon est aussi ajoutée et résume le premier volume en visant plus ou moins la philosophie et la critique postérieures à la première édition. Quant au corps du volume, il y a beaucoup de retouches et d'additions, quelques suppressions, pas de changements essentiels.

Je vous serai infiniment obligé si vous trouvez un moment pour me donner en bref de vos nouvelles, et aussi si vous pouvez m'indiquer vos projets pour cet été.

Il aurait été charmant d'aller vous trouver à Allevard si cette vilaine maladie n'était venue à la traverse, mais jusqu'à l'automne je ne ferai que me soigner dans l'espoir de reprendre mes cours en octobre, de sorte que je pourrai aller un peu où je voudrai, et je serais désolé que l'année s'écoulât sans que nous nous soyons rencontrés.

Je suis encore trop chétif pour m'engager dans une conversation sérieuse et pour vous envoyer autre chose que mes félicitations et mes meilleures amitiés.

CH. SECRÉTAN.

(*A suivre.*)

1. 1873, p. 175.

SUR LE PRAGMATISME DE NIETZSCHE

(*DEUXIÈME ARTICLE*)

IV

Examen critique du pragmatisme de Nietzsche.

Quelle est la valeur du pragmatisme de Nietzsche? Est-il acceptable en ce qu'il a d'essentiel? Et même si l'idée essentielle de la doctrine nous paraissait devoir être rejetée, n'en peut-on conserver quelque chose?

Nous avons vu que, chez Nietzsche, le pragmatisme est lié avec une certaine orientation de l'esprit et une certaine disposition de l'âme qui en sont les conditions; il est lié avec le goût de l'action, l'amour de la vie; mais, pour comprendre à quel point de vue il convient de nous placer pour juger le pragmatisme, que ce soit chez Nietzsche ou chez les autres représentants de la doctrine, il faut remarquer tout de suite que, si les hommes d'action sont en général des dogmatiques, ce qui caractérise au contraire les pragmatistes, c'est un goût de l'action et de la vie qui, au lieu d'aboutir à des actes, se dépense d'ordinaire tout entier en une théorie. Ce caractère, nous le retrouvons chez Nietzsche comme chez la plupart des pragmatistes: son goût de l'action ne se manifeste guère que par des livres, par des recueils d'aphorismes philosophiques, par des essais historiques plus ou moins fantaisistes et par un poème lyrique.

La disposition intellectuelle qui caractérise les pragmatistes est analogue à la disposition sentimentale qui se rencontre chez certains grands artistes, un Hugo ou un Wagner par exemple. Les sentiments mêmes qu'expriment avec le plus d'intensité la poésie d'un Hugo ou les drames d'un Wagner sont loin d'avoir pénétré leur vie au même degré que leur œuvre, et parfois on en a pris texte pour mettre en doute leur sincérité. En réalité, il semble qu'un Hugo ou qu'un Wagner aient éprouvé effectivement les sentiments

que traduit leur œuvre; seulement ces sentiments, au lieu de se dépenser par des actes dans la vie pratique, comme il arrive chez la plupart des hommes, se sont dépensés presque tout entiers dans leur expression artistique. Il est résulté de là, d'ailleurs, que ces sentiments, s'ils ont agi moins profondément sur la vie de l'artiste lui-même, ont agi sur la vie des autres beaucoup plus profondément que si l'artiste s'était attaché surtout à traduire son idéal moral par des actes. Ces rythmes poétiques ou ces mesures musicales représentent une sorte d'accumulation, de condensation d'énergies spirituelles, qui, rayonnant bien loin en dehors et au delà de la présence réelle de leur créateur, se traduisent souvent en actes chez une multitude d'autres hommes; de sorte que son âme, en ce qu'elle a eu de plus haut, n'a jamais été plus agissante parfois que hors de lui et après sa mort même.

La réflexion sur cette disposition de l'âme qui se rencontre et chez les philosophes pragmatistes et chez plus d'un artiste peut nous aider à comprendre la nature du génie de Nietzsche, génie à la fois de philosophe et de poète.

Et puisqu'il ne se donne pas seulement comme un poète et comme un moraliste, puisque l'amour de la vie et le goût de l'action se traduisent chez lui par une théorie de la connaissance, nous pouvons, laissant de côté la puissance de suggestion que possèdent son idéal, son génie lyrique ou le désir prophétique qui était en lui, chercher à déterminer quelle valeur présente son pragmatisme en tant que théorie de la connaissance et de la vérité.

Nietzsche est parti de la réflexion sur la notion de vérité morale, et il a étendu sa thèse de proche en proche jusqu'aux principes les plus généraux de la représentation théorique. De là une distinction essentielle à faire dans l'étude de sa doctrine entre ce qu'il dit sur les jugements de valeur, sur la vérité morale, et ce qu'il soutient au sujet des jugements théoriques; nous suivrons dans cet examen un ordre inverse de celui qu'a suivi la pensée même du philosophe.

Nietzsche déclare que, soit dans le domaine scientifique, soit en ce qui concerne les vérités de sens commun et les lois générales de la représentation, la notion de la vérité dans son opposition à l'erreur n'a pas de valeur propre, et que l'opposition entre la vérité et l'erreur se résout, en définitive, dans l'opposition entre les conditions utiles et les conditions défavorables à la vie. Les notions de vie et d'utilité

prennent ici la première place, et c'est uniquement en fonction d'elles que la vérité et l'erreur sont définies.

Mais le sens que Nietzsche donne à ces idées de vie et d'utilité est emprunté par lui aux sciences biologiques et aux sciences sociales; il est emprunté même aux thèses très particulières d'une certaine biologie et d'une certaine sociologie. Et aussitôt apparait le paradoxe insoutenable qui est au centre de cette doctrine.

Lorsque Nietzsche détermine la nature de la vie, celle de l'utilité, et le rapport de la connaissance à l'utilité et à la vie, Nietzsche entend que ses affirmations à ce sujet ne désignent pas simplement des conditions plus ou moins utiles à la vie. Et c'est au nom de l'affirmation dogmatique de certaines vérités particulières d'ordre biologique et d'ordre social qu'il prétend nier et rejeter la notion de vérité en général. Il prend, comme fondement de sa théorie, cette opposition même entre l'erreur et la vérité scientifique ou philosophique que sa théorie, dans ses conséquences dernières, aboutit à nier.

Nous retrouvons donc, au fond du pragmatisme de Nietzsche, la contradiction que nous avons signalée dans la théorie de la connaissance de Hume; comme elle, il semble un catoblepas qui s'est dévoré les pattes.

En outre, Nietzsche, pour justifier cette théorie de la connaissance, procède en s'appuyant du commencement à la fin sur la notion commune de vérité. Au moyen d'un petit nombre d'idées sur la nature de la vie et sur celle de l'utilité, Nietzsche essaie en effet d'expliquer l'ensemble des faits biologiques, psychologiques et sociaux qu'il connait. Ce qui constitue pour lui la supériorité de sa théorie de la connaissance, c'est qu'elle explique les faits et c'est sa cohérence logique; c'est-à-dire que c'est la réunion des deux caractères par lesquels, d'habitude, on définit la vérité dans son opposition avec l'erreur.

Ainsi Nietzsche, soit dans les postulats initiaux de sa théorie de la connaissance, soit dans la manière même dont il essaie de la prouver, suppose ce qu'il essaie de détruire par ses conclusions dernières, et cette théorie biologique et sociologique paraît comporter la même réduction à l'absurde que le scepticisme systématique.

Déja Platon d'ailleurs a adressé des critiques analogues au pragmatisme de Protagoras. Nous avons noté que Nietzsche a reconnu chez les sophistes, et spécialement chez Protagoras, des ancêtres de

sa propre pensée. Protagoras, avons-nous dit, abolit la distinction ordinaire entre le vrai et le faux et, par son utilitarisme social, il essaie de rétablir, au moins dans le domaine moral et juridique, une distinction analogue à celle que semblait détruire sa critique de l'idée de vérité. Platon, par la bouche de Socrate, a critiqué dans le *Théétète* cette théorie de Protagoras qui nous apparait aujourd'hui comme un pragmatisme moral et social, lié à certaines conceptions biologiques et physiques que Protagoras avait empruntées à Héraclite, le théoricien du devenir et de l'universelle évolution. Déjà Platon fait remarquer ce qu'il y a de contradictoire, de la part de Protagoras, à nier la distinction commune du vrai et du faux au nom d'une théorie que lui-même considère comme vraie. Platon remarque en particulier qu'on ne saurait attribuer à la vérité un sens purement humain, en se réclamant d'une théorie biologique sur la nature de la sensation non seulement chez l'homme, mais chez les autres animaux. Et il remarque encore que Protagoras s'efforce de justifier ses thèses morales ou juridiques en déclarant qu'agir de telle ou telle manière est utile aux sociétés, tandis qu'agir d'une manière contraire leur serait nuisible; ce qui suppose manifestement un jugement de vérité : « Il est vrai qu'agir de telle manière est socialement utile et il est vrai qu'agir d'une manière contraire serait socialement nuisible. » Le pragmatisme social, d'après le Socrate platonicien du *Théétète*, se détruit donc lui-même, aussi bien que l'humanisme biologique, parce que la même contradiction lui est inhérente.

Les remarques que j'ai présentées au sujet de Nietzsche ne sont donc autre chose que la transposition des critiques que déjà Platon avait dirigées contre le pragmatisme de Protagoras.

Ajoutons qu'en choisissant comme ancêtres les sophistes et en voyant en eux des penseurs qui auraient su subordonner l'idée de vérité à la vie ascendante dans son plein épanouissement, Nietzsche semble avoir eu la main passablement malheureuse. Les sophistes, en effet, ont été le produit d'une démocratie commerçante. Les transformations qui s'étaient faites à Athènes, et d'une façon générale dans les cités ioniennes et maritimes de la Grèce, avaient amené, d'une part, le développement d'un régime marchand par opposition au régime surtout agricole des cités de l'intérieur, comme Sparte; d'autre part l'organisation d'un régime démocratique, par opposition à l'aristocratie lacédémonienne et dorienne. Cette économie mar-

chande avait multiplié les procès : cette organisation démocratique avait augmenté l'importance des assemblées du peuple, des réunions publiques. Dès lors, il devenait extrêmement utile d'être un bon avocat et un bon orateur de réunion publique. Comme l'habileté de la parole, pour devenir un avocat et un orateur de réunion publique, devenait une denrée abondamment demandée, cette denrée prenait par là même un prix et les sophistes ont été par-dessus tout les gens qui se sont préoccupés de vendre l'apprentissage de la parole publique et les connaissances utiles à un avocat politicien ou à un orateur de réunion publique. Ce qui les a amenés à critiquer la distinction du vrai et du faux, comme ce qui les a amenés à attacher beaucoup plus d'importance à l'analyse critique des notions morales et juridiques qu'à l'étude des phénomènes physiques, c'est précisément le but pratique spécial qu'ils se proposaient. Un bon avocat ne peut que difficilement avoir une notion très intransigeante de la distinction entre le vrai et le faux, puisque la condition même de sa profession, c'est de pouvoir défendre le pour ou le contre. De même un politicien démagogue. La conception de la vérité à laquelle les sophistes sont arrivés est avant tout chez eux une philosophie d'avocats, une philosophie d'orateurs. Elle correspond bien moins à un développement intense de la vie qu'à des conditions sociales particulières. Et il est impossible de considérer la sophistique et les guerres médiques comme des expressions d'une même vie.

Cette première critique adressée à la théorie nietzschéenne de la connaissance ne suffirait cependant pas pour l'écarter entièrement. Peut-être suffirait-il de la transposer.

Il est impossible sans doute d'éliminer la notion spécifique de vérité en tant qu'irréductible à l'utilité vitale ; mais ne pourrait-on voir dans la doctrine de Nietzsche une manière d'expliquer nos croyances en tant que croyances, sans en justifier ou sans en détruire, par cette explication psychologique, biologique ou sociologique, la vérité intrinsèque ? Pourquoi sont-ce justement telles affirmations déterminées dont un homme, un groupe d'hommes, l'humanité en général affirment la vérité ? Pourquoi telles croyances déterminées sont-elles plus ou moins répandues et plus ou moins fortes ? Pour que la théorie de la connaissance de Nietzsche, dégagée de sa conséquence la plus paradoxale, pût répondre à ces questions, il faudrait au moins que les principes d'explication auxquels elle recourt ne fussent pas contradictoires les uns avec les autres.

Or de même qu'il y a contradiction à vouloir détruire l'idée de vérité au nom de certaines vérités particulières dogmatiquement affirmées, de même une contradiction fondamentale, unique et multiforme, court à travers toutes les explications de détail de Nietzsche : et cette contradiction, on l'apercevra sans peine si l'on songe à ce que nous avons dit des origines de la doctrine.

Non seulement ces origines sont doubles, mais les courants de pensée qui se sont mêlés dans l'esprit de Nietzsche sont opposés l'un à l'autre. Nietzsche s'est appuyé sur certaines thèses biologiques, sociologiques, psychologiques. Or ses thèses biologiques sont empruntées à deux conceptions opposées de la biologie, à une biologie vitaliste d'une part et à une biologie mécaniste d'autre part : ses thèses sociales sont empruntées aussi à deux conceptions opposées de la sociologie, à la sociologie vitaliste des romantiques d'une part, et d'autre part à la sociologie utilitaire ; ses thèses psychologiques enfin dérivent les unes du romantisme et les autres de l'idéalisme, du mécanisme et de l'utilitarisme.

C'est cette triple opposition que nous allons essayer maintenant d'analyser plus complètement.

Dans la biologie, comme dans la psychologie et la sociologie romantiques, il faut distinguer nettement deux parts : les faits d'un côté, leur interprétation philosophique de l'autre. Contre les intellectualistes, les mécanistes, les utilitaires du XVIIIe siècle, les romantiques ont mis en lumière le caractère spécifique de certains faits biologiques, sociaux, psychiques. En sociologie, ils ont montré l'importance de la spontanéité inconsciente, c'est-à-dire des actions et des enchaînements sociaux d'actions qui ne sont pas actuellement calculés, actuellement raisonnés ; ils ont établi que les actes et les enchaînements d'actes effectivement calculés et raisonnés ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'ensemble de la vie sociale à côté des enchaînements d'actes qui demeurent inconscients. En biologie, ils insistent sur certains caractères essentiels des êtres vivants, sur leur développement spontané, sur leur évolution qui se fait dans une direction irréversible ; ils ont montré les différences que présentent à cet égard les organismes avec les systèmes qu'étudiait la mécanique classique. En psychologie aussi, ils ont attiré l'attention sur la spontanéité inconsciente de l'instinct et sur la spontanéité inconsciente du génie, spontanéité irréductible au calcul et aux règles générales que pose le raisonnement réfléchi, et ils

ont essayé d'établir que dans la vie spirituelle le rôle de l'inconscient, soit instinctif, soit génial, est beaucoup plus important que celui du raisonnement réfléchi et du calcul conscient.

Tels sont les faits, faits psychiques, faits biologiques, faits sociaux, que les romantiques ont mis en lumière et au moyen desquels ils ont pensé réfuter définitivement l'intellectualisme, le mécanisme, l'utilitarisme, qui avaient trouvé vers le milieu du XVIIIe siècle des formules simples et tranchantes. Mais *ce qui caractérise le romantisme, ce n'est pas la constatation pure et simple de l'existence des faits de spontanéité inconsciente, c'est l'interprétation qu'il en donne.* Il explique ces faits en biologie par une force vitale, synthèse créatrice qui développe l'organisme, force irréductible et supérieure à la fois au mécanisme et à la pensée consciente parce que la pensée est analyse, décomposition en parties, tandis que cette force est synthèse d'un tout vivant, et parce que le mécanisme est automatisme, tandis que cette force vitale est développement et création.

Cette explication par une force vitale foncièrement différente et de la pensée et du mécanisme, les romantiques l'ont ensuite transportée aux faits psychologiques et aux faits sociaux, partout où ils rencontraient des faits de spontanéité inconsciente. Dans le domaine psychologique ou social, ils ont considéré ces caractères comme inexplicables et les ont rattachés directement à la présence d'un principe premier, d'un inconscient radical, d'une spontanéité possédant tous les caractères essentiels de la force vitale; ils ont fait évanouir du même coup, en mettant la vie partout, la spécificité de la vie biologique qui était justement ce que les premiers vitalistes avaient essayé d'établir en montrant qu'il y a des caractères positifs et observables par où les faits vitaux se distinguent d'une part des phénomènes matériels et d'autre part des phénomènes mentaux.

L'extension du vitalisme aux faits spirituels consiste à déclarer que, pour comprendre l'âme, on doit faire appel avant tout à l'instinct et au génie, entendus comme une sorte de force inconsciente, inexplicable, inanalysable, spontanée, analogue à la force vitale. Dans le domaine social, tous les phénomènes que négligeaient les utilitaires, les romantiques les rattachent directement à ce qu'ils appellent tantôt le génie national, tantôt l'instinct populaire, tantôt l'âme collective. Ces termes d'instinct et de génie, et les autres termes du même genre, désignent toujours, dans la sociologie romantique,

une force analogue à la force vitale, comme elle seule vraiment créatrice et comme elle seule vraiment conservatrice.

Or, la constatation des faits inconscients et leur explication ne sont nullement solidaires l'une de l'autre. Qu'en constatant l'existence de ces faits et leur importance dans la vie sociale ou dans la vie psychologique, les romantiques aient raison contre le mécanisme simpliste et l'intellectualisme simpliste de beaucoup des penseurs du XVIIIe siècle, c'est, semble-t-il, incontestable; mais faut-il rejeter pour cela les principes mêmes de ceux-ci ou faut-il simplement les approfondir, les assouplir et en élargir l'application? C'est ce problème qui s'est posé au cours du XIXe siècle devant un certain nombre de savants, de sociologues, de philosophes, et qui a été résolu par eux dans le sens d'un assouplissement et non plus d'une négation du mécanisme et de l'intellectualisme.

Au point de vue biologique, cet assouplissement et cet élargissement du mécanisme, c'est l'idée directrice de la nouvelle physiologie physico-chimique, la physiologie de Claude Bernard et de Helmholtz, qui essaie d'expliquer le fonctionnement des organismes vivants par des considérations physico-chimiques et non pas par un recours à une spontanéité radicale, irréductible aux forces physico-chimiques et faisant échec à leur déterminisme. C'est la même idée qui domine les découvertes de la chimie pendant la deuxième moitié du XIXe siècle; c'est la reconstitution synthétique, au moyen des seules forces mises en jeu par la chimie minérale et par la physique, des corps organisés obtenus seulement jusque-là par l'analyse des organismes vivants et dont les chimistes vitalistes, depuis Lavoisier, ne croyaient la production synthétique possible que grâce à la synthèse créatrice de la vie. Et, en troisième lieu, l'évolutionnisme, soit de Lamarck, soit de Darwin, consiste à essayer d'expliquer le plus complètement possible, non pas par un mécanisme où l'on ne ferait intervenir que des mouvements visibles proprement dits, mais par un enchaînement mécanique beaucoup plus complexe de causes et d'effets, l'évolution même des espèces vivantes.

C'est donc la tendance à élargir et à assouplir le mécanisme qui domine la biologie lamarckienne et darwinienne, comme elle domine la chimie synthétique et la physiologie de Claude Bernard et de Helmholtz, c'est-à-dire que nous voyons se marquer ici distinctement l'antagonisme des deux tendances que Nietzsche a acceptées toutes les deux, sans apercevoir qu'elles le conduisaient à deux con-

ceptions de la biologie directement opposées l'une à l'autre.

Nietzsche a pris pêle-mêle d'une part les formules de la biologie vitaliste et romantique sur la vie comme principe de développement inconscient, spontané, indéterminé, qui se fait du dedans au dehors vers des formes imprévisibles, et dont le milieu extérieur ne nous permet ni de comprendre l'existence ni de limiter l'évolution, et d'autre part les thèses fondamentales de la nouvelle biologie mécaniste et physico-chimique du milieu du siècle d'après laquelle les transformations de la matière vivante constituent un développement fatal, rigoureusement déterminé par les forces physiques et chimiques. Nietzsche va même bien au delà de ce qu'affirment à cet égard les savants qui ont créé la biologie nouvelle : avec les plus dogmatiques et les plus étroits des psychophysiologistes, il ramène la conscience à une simple résultante, la liberté à une illusion psychologique et il en vient, pendant quelque temps, à s'imaginer que la fatalité naturelle, après avoir épuisé toutes les formes possibles d'existence, les reproduira de nouveau exactement dans le même ordre, et ainsi de suite pendant l'éternité. Ces deux thèses, dont l'une fait de la vie une spontanéité indéfiniment créatrice projetant perpétuellement et arbitrairement du dedans au dehors, une multitude continuellement renouvelée de formes imprévisibles, et dont l'autre traite toutes les formes organiques, tous les états de conscience, tous les phénomènes naturels comme soumis à une prédétermination rigoureuse : thèses incompatibles, qui appartiennent à deux systèmes d'idées différents, et qui n'ont guère de commun que l'importance attribuée par elles à l'inconscient, Nietzsche les utilise, sans apercevoir leur incompatibilité, à la fois dans le détail de ses explications biologiques et dans la manière dont il explique la formation de nos diverses croyances, la formation des lois de l'esprit et de la catégorie même de vérité.

Or, le même renouvellement que je viens de signaler pour la biologie se retrouve dans la sociologie, En sociologie aussi, nous assistons, principalement dans le second tiers du XIXe siècle, à une renaissance de la théorie utilitaire, à des efforts pour expliquer l'inconscient social au moyen des principes généraux de l'utilitarisme, en affranchissant cette doctrine de ce qu'elle avait d'étroitement intellectualiste chez les penseurs utilitaires du milieu du XVIIIe siècle. On explique ce qu'il y a d'inconscient dans la vie sociale, c'est-à-dire ce qu'il y aurait en elle de plus important, par des utilités passées,

utilités qui auraient existé réellement autrefois pour certains groupes sociaux et qui auraient laissé après elles des manières d'agir, des institutions, des croyances transmises et maintenues traditionnellement, alors même que leur utilité a disparu, et en dehors du groupe pour lequel cette utilité existait. On a recours aussi à des utilités passées qui n'ont jamais été qu'imaginaires : les membres d'un groupe ont cru, dit-on, à certaines époques, que tel ensemble d'actions pouvait être utile, alors même que cet enchaînement d'actions ne possédait aucune utilité réelle; puis les actes ou les croyances produits par cette utilité simplement conçue se sont transmis traditionnellement, les raisons pour lesquelles ces actes ou ces habitudes intellectuelles avaient été considérés d'abord comme utiles disparaissant de la conscience par l'effet même de la succession des générations; on peut rendre compte ainsi de bien des affirmations, des sentiments, des tendances qui présentent au premier abord un caractère de spontanéité irréfléchie, de bien des systèmes d'institutions et de croyances qui semblent s'imposer comme du dehors aux consciences individuelles. Ce sera là un second type d'explication utilitaire de l'inconscient social. L'inconscient social apparaît encore à un certain nombre de sociologues comme s'expliquant par ce que nous avons appelé un utilitarisme mécaniste. Il n'est pas nécessaire selon eux que l'utilité d'un ensemble d'institutions ou de croyances soit actuellement conçue par les individus chez lesquels il s'est développé pour que ces institutions ou ces croyances subsistent : alors même qu'on y serait arrivé pour de tout autres raisons, en vertu de tout autres idées ou par de tout autres impulsions, il suffit que ces institutions ou ces croyances aient été effectivement utiles pour que, par un phénomène analogue au phénomène de sélection que Darwin analyse dans sa biologie, il se forme une sélection sociale de ces institutions. C'est là un utilitarisme qui n'est plus intellectualiste, une sorte d'utilitarisme mécaniste, un utilitarisme sans finalité consciente.

Ces diverses thèses se sont développées pendant la deuxième moitié du XIXe siècle dans ce qu'on a appelé le darwinisme social, dans l'utilitarisme nouveau de Stuart Mill, dans ce qu'on peut nommer le lamarckisme social de Spencer; nous les trouvons soutenues déjà avec une force singulière un peu avant le milieu du XIXe siècle, avant l'extension à la sociologie des procédés d'explication darwiniens ou lamarckiens, chez Karl Marx. La première éducation

intellectuelle de Marx s'est faite sous l'influence de Feuerbach qui avait commencé par être romantique et hégélien, et qui l'était toujours demeuré en partie, mais qui avait essayé de restaurer contre le romantisme conservateur et contre l'idéalisme hégélien lui-même ce qu'on appelait encore à ce moment les thèses des matérialistes français du XVIIIe siècle : ce sont, nous l'avons dit, les sociologues utilitaires, les physiciens et les biologistes mécanistes qu'on désignait sous ce nom. Marx a repris cette expression même de « matérialisme » pour désigner sa propre théorie, et il s'est inspiré des conceptions de ces penseurs qui lui revenaient à travers Feuerbach, en même temps que des conceptions scientifiques des économistes. L'économie politique, en effet, et cela sous la forme que lui ont donnée soit les théoriciens libéraux, soit les théoriciens socialistes et en particulier Karl Marx, apparaît comme l'expression la plus précise et la moins imparfaite de toute cette sociologie utilitaire anglo-française qui a tenté de constituer une science des faits sociaux dans la seconde moitié du XVIIIe et au commencement du XIXe siècles.

La doctrine de Marx est un utilitarisme rénové qui explique les faits sociaux de spontanéité inconsciente, non plus au moyen d'un « génie national », d'une « vie populaire », d'une force vitale et mystérieuse, d'un principe mystique, mais au moyen de l'utilité sociale. Cette explication de l'inconscient lui-même par l'utilité sociale, cette explication des faits romantiques par les principes des penseurs anti-romantiques du XVIIIe siècle, il l'a désignée sous le nom de matérialisme historique : matérialisme, dans le sens où l'on parlait du matérialisme français ; historique, pour indiquer qu'il s'agit ici d'une explication des faits par l'évolution sociale ; l'école romantique en sociologie avait pris aussi le nom d'école historique pour marquer par là son opposition avec l'intellectualisme abstrait des penseurs du XVIIIe siècle.

Si nous tracions en quelque sorte une courbe des idées sociales analogue à cette courbe des idées psychologiques que nous avons tracée d'Helvétius à Spencer, nous pourrions dire que la théorie de Marx est l'inverse de celle de Burke, de même que celle de Lamarck est l'inverse de celle de Hume. J'ai montré comment, chez Hume, se fait le passage de la psychologie utilitaire à la psychologie de l'instinct, c'est-à-dire à une psychologie vitaliste en son principe ; puis, comment, chez Lamarck, par la réduction de l'instinct d'une part à un mécanisme et d'autre part au résidu de phénomènes antérieurement

conscients et utilitaires, la courbe commence à se dessiner en sens inverse. De même, lorsque nous considérons les sciences sociales, nous rencontrons d'abord l'utilitarisme intellectualiste tout à fait étroit d'un Helvétius, puis, chez les premiers économistes, et spécialement chez Adam Smith, un utilitarisme qui laisse place à la notion d'une force « naturelle » bienfaisante, involontaire et spontanée, c'est-à-dire l'intervention, dans une sociologie économique dont les principes sont utilitaires, de notions empruntées, par l'intermédiaire de Quesnay, aux biologistes vitalistes. Nous voyons s'opérer chez Burke, dans la critique de la Révolution française, le passage décisif d'une sociologie utilitaire à une sociologie vitaliste. Les principes de la sociologie politique de Burke, ce sont les principes de la biologie vitaliste, et c'est à Burke que les réactionnaires romantiques les ont en grande partie empruntés. Et cependant, Burke se sert encore du langage de l'utilitarisme. Ce passage de l'utilitarisme social au vitalisme social que nous voyons se faire chez Burke correspond chez Karl Marx à un passage inverse, à un renversement des thèses. C'est chez Marx que nous voyons s'opérer de nouveau le passage du vitalisme social des romantiques à un utilitarisme social rénové et élargi.

Ces thèses fondamentales, dont je me borne à signaler l'origine chez le penseur qui, le premier peut-être, paraît les avoir conçues nettement, nous les retrouverons après lui et le plus souvent indépendamment de lui chez une multitude de théoriciens sociaux dans la seconde moitié du XIXe siècle. Et dans la manière dont Nietzsche interprète les faits sociaux pour expliquer l'origine de nos croyances, il mêle confusément les notions empruntées à la sociologie vitaliste des romantiques et celles qui proviennent du nouvel utilitarisme social qui s'est développé pendant la seconde moitié du XIXe siècle.

En psychologie enfin, la transformation de l'utilitarisme, l'interprétation des faits instinctifs, dont l'importance avait été mise en lumière par les romantiques, au moyen d'un mécanisme et d'un intellectualisme élargis et assouplis, nous en trouvons le point de départ chez Lamarck, dans la façon dont il explique l'instinct. L'instinct ne se rattachera plus pour lui comme pour Linné, et par suite comme pour les psychologues écossais, à une force inexplicable : il s'expliquera dans une certaine mesure par les actions physiques, dans une certaine mesure comme résidu de la pensée, et quand on aura eu recours à ces explications, il ne restera rien d'irréductible qui exige un appel à une force spéciale. C'est ce mode d'explication

de l'instinct que Spencer a repris et qu'il a mis au cœur de sa psychologie. L'instinct, dans la psychologie spencérienne comme dans la biologie et dans la psychologie biologique de Lamarck, c'est de la conscience passée devenue automatique par l'effet de l'habitude héréditaire.

Cette théorie cependant ne rend nullement compte des caractères du génie, c'est-à-dire de l'inconscient spirituel en ce qu'il a de créateur et non plus en ce qu'il a d'automatique; mais, dès la première moitié du XIXe siècle, un philosophe avait fourni par une théorie nouvelle du génie le moyen de dissiper la confusion entre le génie et l'instinct qui est une des caractéristiques de la théorie romantique. Vers le même temps où certains penseurs commençaient à expliquer l'instinct comme de la conscience passée devenue automatique, un autre penseur apercevait dans le génie l'acte par lequel l'âme saisit un ordre intangible, une harmonie invisible qui n'a pas encore été objet de connaissance consciente et qui n'est pas encore devenue réalité matérielle. C'est là peut-être la clef de voûte de la philosophie de l'esprit de Hegel. Il est impossible pour Hegel de comprendre la nature de l'âme en ce qu'elle a de propre, si l'on n'essaie de comprendre ce qu'est le génie. Le problème du génie n'apparaît donc pas dans une doctrine de ce genre comme un hors-d'œuvre, comme un problème pathologique ou même psycho-physiologique, mais vraiment comme le problème central de la philosophie de l'esprit.

Le romantisme confond le génie et l'instinct, parce que le génie et l'instinct s'opposent tous deux au raisonnement discursif, et que les romantiques renversent la solution que les intellectualistes du XVIIIe siècle donnaient des problèmes, sans changer la manière dont ils les posaient et sans cesser comme eux de mettre au premier plan l'opposition de l'intelligence calculatrice avec la spontanéité immédiate et irréfléchie. Si nous rapprochons, en les complétant l'un par l'autre, l'évolutionnisme biologique de Lamarck ou de Spencer et l'idéalisme dynamique de Hegel, le raisonnement nous apparaîtra comme intermédiaire entre le génie et l'instinct. Le génie apparaîtra, à la manière hégélienne, comme l'acte indivisé de l'esprit par lequel, dépassant toutes les réalités qui lui ont été antérieurement données, il fait passer une implication inconsciente, une harmonie immatérielle, à l'état de fait de conscience ou de réalité matérielle ; acte libre puisqu'étant le passage même de l'idéal au réel, de l'état inconscient et immatériel à la conscience ou à la matérialité, il ne peut s'expliquer

entièrement ni par une nécessité logique inconsciente ni par un déterminisme physique. L'instinct, au contraire, apparaîtra, à la manière spencérienne, comme l'esprit réduit à l'automatisme par la disparition de la conscience qui accompagnait l'enchaînement de ses actes, c'est-à-dire comme l'esprit pleinement asservi à la matière et au passé. Le génie d'une part et l'instinct de l'autre apparaîtront alors comme les deux pôles de la vie de l'esprit entre lesquels se meut le raisonnement discursif. Nous rencontrons là des conceptions du génie et de l'instinct qui sont opposées à celles des romantiques : la conception idéaliste du génie et la conception mi-intellectualiste, mi-mécaniste de l'instinct.

Quand Nietzsche fera intervenir dans ses explications psychologiques le génie et l'instinct, pour rendre compte de la manière dont nous sommes conduits à affirmer certaines vérités ou à rejeter certaines erreurs, il aura recours ici encore pêle-mêle, d'une part, à des interprétations foncièrement romantiques par une force vitale à la fois irrationnelle et irréductible à tout mécanisme, et d'autre part à des explications qui dérivent, soit du lamarckisme, à travers Spencer, soit des idées hégéliennes vaguement diffuses dans l'atmosphère intellectuelle des Universités allemandes, soit encore des idées assez voisines de l'hégélianisme, qui furent celles de Gœthe dans la seconde partie de sa vie, quand il eut surmonté, avec l'aide de Spinoza, le « romantisme » de sa jeunesse.

En somme, *pendant le deuxième tiers à peu près du* XIXe *siècle, il s'est produit ce qu'on peut appeler une revanche de l'esprit cartésien contre l'esprit romantique*, revanche qui, pendant toute la première moitié du siècle, s'était peu à peu préparée.

Cournot a remarqué que la vie constitue la région médiane et obscure de la connaissance. Au-dessous des faits vitaux, il y a les mécanismes matériels que l'esprit peut comprendre avec une certaine clarté. Au-dessus il y a des faits conscients et des rapports intellectuels dans lesquels l'esprit se reconnaît aussi et qu'il comprend avec quelque clarté. Dans l'entre-deux, dans la région des faits vitaux, règne l'obscurité. On peut dire, en dégageant l'esprit cartésien des détails du système de Descartes, que l'esprit cartésien consiste à faire converger vers la zone médiane et ténébreuse de notre connaissance la lumière qui éclaire les deux extrémités, tandis que l'esprit romantique consiste à élargir la tache d'ombre qui se trouve au centre jusqu'à ce qu'elle ait envahi les parties lumineuses et

qu'elle les ait noyées elles-mêmes dans son clair-obscur.

L'opposition de ces deux tendances qui, au milieu du XVIIIe siècle, se manifeste par l'opposition entre le mécanisme et le vitalisme, se manifeste au cours du XIXe siècle dans l'opposition par le mouvement romantique et les doctrines nouvelles qui en interprètent les résultats en en rejetant le principe. Ce sont ces deux courants d'idées qui se mêlent tumultueusement chez Nietzsche.

Nietzsche cherchera à expliquer nos croyances en traitant la vie à la fois comme la création perpétuelle de nouveautés imprévisibles, comme étant ce qui se dépasse continuellement soi même, et comme étant d'autre part un principe fatal dont l'action fait de toute croyance à la liberté une illusion pure et simple, une puissance qui au bout d'un temps plus ou moins long, répétant ses manifestations avec la plus rigoureuse nécessité, exclut absolument toute nouveauté. Les explications que donnera Nietzsche en s'appuyant sur cette notion de vie ne pourront pas être toutes vraies puisqu'elles reposent sur des conceptions opposées de la vie.

De même, il nous dira que la forme la plus haute du génie, celle que doit essayer de réaliser son surhomme et qui est identique à la vie même en ce qu'elle a de plus profond et de plus intense, c'est à la fois cette activité créatrice infinie qui est au-dessus de la vérité et de l'erreur, et d'autre part la conception parfaitement claire, l'acceptation totale de la croyance au retour éternel, de la vérité impitoyable qui détruit toutes nos illusions. Seuls les esprits faibles se nourrissent de cette croyance illusoire à la liberté que la vie psychologique a produite au cours de son développement; l'être réellement fort, le surhomme, ou l'être qui déjà cherche à créer en lui quelque chose qui ressemble au surhomme, c'est justement celui qui acceptera sans réserves la tragique vérité.

Nous trouvons là le même antagonisme; et le même encore dans la notion que Nietzsche se fait de la société et sur laquelle s'appuie son pragmatisme social. L'ordre social, dominé par le surhomme, se caractérisera-t-il par la primauté d'individualités sans règle ou au contraire par l'existence d'une discipline très dure, discipline que s'imposera à elle-même l'aristocratie qui la crée, parce que hors de cette discipline la plus haute vitalité et le génie sont impossibles? Le conflit de ces deux conceptions éclate et dans l'idéal social que Nietzsche essaie d'imaginer pour l'avenir et dans la manière dont il essaie d'interpréter le passé, quand il exalte à la fois l'aristocratie

anarchique qui a entraîné la ruine de la Pologne et l'aristocratie disciplinée qui a assuré la fortune de Venise.

Ainsi, qu'il s'agisse des explications biologiques ou des explications sociologiques que Nietzsche nous donne de notre croyance à certaines vérités ou de notre affirmation de certaines erreurs, les principes mêmes de sa doctrine biologique et de sa doctrine sociale étant antagoniques, il est impossible d'envisager sa doctrine dans son ensemble comme fournissant une interprétation légitime des faits.

Le génie de Nietzsche n'a pu suppléer entièrement à l'insuffisance de sa culture scientifique ou philosophique, insuffisance qui tient visiblement à l'organisation de l'enseignement en Allemagne dans le second tiers du XIXe siècle. De cette insuffisance Nietzsche avait conscience lui-même : à diverses reprises et même après sa sortie de l'Université, il fit de vastes programmes de lectures comprenant les ouvrages de plusieurs des principaux savants modernes, mais il fut empêché de les réaliser par son travail professionnel d'abord, pendant qu'il enseignait la philologie à Bâle, et, plus tard, par la maladie. La culture qu'il avait reçue était surtout une culture littéraire, basée sur la connaissance des littératures anciennes. Les sciences dans les collèges allemands, comme dans ceux des autres pays, étaient peu et mal enseignées; quant à la classe de philosophie, elle avait été supprimée dans l'enseignement secondaire allemand sous l'influence du mouvement contre-révolutionnaire, vers l'époque même où le libéralisme triomphant l'organisait en France. Il résultait de là qu'un philosophe ne pouvait plus trouver en Allemagne ni l'apprentissage nécessaire ni des débouchés suffisants.

Le grand développement philosophique de l'Allemagne, de Kant à Hegel, est lié d'une part avec l'existence d'un enseignement philosophique qui, dans les collèges comme dans les Universités, fournissait un apprentissage technique et des débouchés, et, d'autre part, avec le développement du libéralisme intellectuel qui avait inspiré Frédéric II et qui s'est maintenu jusque vers 1830. La disparition de ces deux conditions semble avoir fortement contribué à entraîner la décadence croissante de la philosophie allemande dans les quatre-vingts dernières années. En l'absence d'un apprentissage technique assez développé et d'un groupe assez nombreux de techniciens de la philosophie, il s'est produit pour celle-ci, en Allemagne, l'analogue de ce qui s'est produit pendant l'époque moderne sous l'influence de causes sociales de même espèce, dans

des pays très divers, pour les arts plastiques et la peinture. On y voit, d'une part, une tradition figée, de plus en plus appauvrie, impuissante à se renouveler, et, d'autre part, des individualités sans règle, manquant du contre-poids qu'aurait pu leur donner un enseignement technique traditionnel.

Nietzsche, pendant les dernières années du XIXe siècle, représente dans la philosophie allemande cette seconde tendance : c'est une individualité révoltée, dépourvue de la culture première nécessaire et de l'équilibre intellectuel que cette culture première aurait pu lui assurer. Ajoutez que cette individualité, en ce qu'elle avait de plus intime, était celle d'un lyrique plutôt que d'un penseur. Aussi fut-il en philosophie ce que fut un Rossetti en peinture : un amateur de génie. Et il ne faut pas nous étonner qu'il ait laissé toujours son esprit, entraîné à la dérive, tourbillonner dans les remous de courants intellectuels, dont il ne soupçonnait ni les origines, ni la direction profonde.

V

Remarques sur les origines philosophiques du pragmatisme en général.

Notre analyse des origines du pragmatisme nietzschéen ne nous éclaire pas seulement sur sa valeur propre : en nous renseignant sur les sources profondes dont le pragmatisme est le jaillissement, en faisant pénétrer quelques clartés jusqu'aux nappes d'eaux qui l'alimentent, elle nous empêchera d'être surpris de la promptitude et de l'étendue de l'inondation pragmatiste. A côté du pragmatisme total et radical de Nietzsche, on rencontre aujourd'hui chez bien des philosophes, des savants, des théoriciens de l'apologétique religieuse et de la vie sociale, indépendants de Nietzsche et indépendants les uns des autres, un pragmatisme tantôt partiel, tantôt atténué et flottant. De même que la doctrine ne se présente pas, chez eux, avec la même franchise brutale et le même radicalisme que chez Nietzsche, de même les origines en sont souvent plus complexes : les mêmes ondes intellectuelles y viennent pourtan interférer, souffles impondérables qui, rompus et déviés par la distance et par les obstacles, courbent cependant dans le même sens les cimes lointains des arbres[1].

1. Ai-je besoin de faire remarquer que les pages suivantes sont le programme

Considérez d'abord la logique des sciences de M. Poincaré. A travers les incertitudes et les variations même de sa pensée on y rencontre un pragmatisme partiel, d'après lequel les principes de la géométrie et les principes les plus généraux des sciences physiques ne seraient ni vrais ni faux, mais seulement commodes. On peut démêler dans ces thèses, spécialement dans la manière dont M. Poincaré explique la formation de l'idée d'espace, l'influence de la psychologie utilitaire anglaise et de l'évolutionnisme biologique de Spencer. On peut soupçonner également, sur l'esprit de M. Poincaré, une influence plus subtile et plus diffuse : c'est celle des idées de M. Boutroux sur la contingence des lois naturelles, dont la logique de M. Poincaré semble sur certains points comme une sorte de transposition : M. Poincaré sans doute ne mettra pas la contingence dans la nature même, mais il fera des lois les plus générales de la physique le résultat d'un choix de l'esprit qui n'a rien de nécessaire. Et sur ces idées de M. Boutroux, on sent, soit à travers Ravaisson, soit directement, l'action de la métaphysique romantique allemande, action particulièrement visible dans le premier ouvrage de M. Boutroux sur la contingence des lois de la nature et surtout dans la conclusion de ce livre.

Si nous envisagions, à côté de la logique des sciences de M. Poincaré, la logique scientifique plus cohérente, mais plus simpliste, de Mach, nous verrions que les théories sur l' « économie de pensée » et l' « adaptation » biologique par où Mach croit rendre compte de la nature de la science, se rattachent à la psychologie empirique utilitaire anglaise de Stuart Mill et de Hume, ainsi qu'à la biologie évolutionniste de Spencer : ce qu'il y a chez Mach de pragmatiste se relie ainsi à l'une seulement des origines du pragmatisme de Nietzsche.

Chez M. Bergson, le pragmatisme, comme chez M. Poincaré, n'est que partiel; il vise la connaissance intellectuelle partout où celle-ci s'applique à autre chose qu'à l'espace; il est cependant en contact

d'une étude, et non cette étude elle-même? Que je n'entends pas ramener purement et simplement les théories dont je parle aux influences qui se sont exercées sur elles? Que je ne considère pas ces influences comme ayant été nettement aperçues par ceux mêmes qui les ont subies? Et que je ne prétends nullement écarter d'autres influences encore : par exemple, sur M. Poincaré, celle des géométries non-euclidiennes qui l'ont conduit à se demander ce qu'est la vérité géométrique; sur M. Sorel, celle de Proudhon; sur les « nationalistes », celle de l'affaire Dreyfus qui les a amenés à critiquer la notion de « Vérité »?

avec celui de Nietzsche sur un bien plus grand nombre de points, et nous saisissons aisément dans sa formation les mêmes influences fondamentales qui ont agi sur le penseur allemand. L'influence la plus profonde, celle qui détermine l'orientation générale du bergsonisme, c'est celle de Ravaisson, c'est-à-dire d'un spiritualisme vitaliste et romantique qu'imprègnent la pensée des médecins vitalistes et celle des métaphysiciens romantiques.

D'autre part, une influence, qui pour être secondaire n'en est pas moins très importante encore, c'est celle de la psychologie utilitaire, l'explication par l'utilité biologique et sociale d'une très grande partie de nos croyances, de tout ce qui constitue la partie proprement « intellectuelle » de notre connaissance. C'est en mettant cet utilitarisme psychologique, biologique et social, d'origine anglo-saxonne, au service du romantisme vitaliste que M. Bergson enrichit et rajeunit celui-ci [1].

Il importe d'ailleurs de noter que, pour lui, il y a deux manières d'entendre la réalité et d'atteindre la vérité, et qu'il ne s'efforce en aucune façon, comme Nietzsche, de faire évanouir la valeur spécifique de l'idée de vérité : il critique seulement la possibilité d'atteindre le vrai en appliquant à la connaissance des réalités « vivantes » une faculté, l'intelligence, qui ne connaît exactement que l'espace. La vérité sur la réalité vivante ne pourrait être atteinte que par une faculté d'une autre espèce, l'intuition, qui est conçue sur un type analogue à l'intuition romantique ; et par suite M. Bergson, rejetant le déterminisme, adoptera dans sa façon d'interpréter la vie la théorie vitaliste, intimement liée, nous l'avons remarqué, avec la métaphysique romantique. Ainsi, nous voyons disparaître chez lui les deux contradictions fondamentales que j'ai signalées chez Nietzsche : la contradiction qu'il y a à prétendre nier la valeur intrinsèque de l'idée même de vérité au nom de certaines vérités disparaît, puisque M. Bergson dénonce simplement l'emploi illégitime de la connaissance intellectuelle dans un domaine d'où il faudrait l'exclure, celui de la vie. Et la seconde contradiction, celle qui tient chez Nietzsche à l'opposition entre deux façons d'entendre la vie elle-même, disparaît également chez M. Bergson, puisqu'il s'efforce précisément de réfuter le mécanisme, soit scientifique, soit philosophique, pour réhabiliter les thèses vitalistes. En raison même

1. J'ai développé cette idée un peu plus complètement dans mon livre *Évolutionnisme et Platonisme*.

de l'étendue plus grande de sa culture philosophique première, et bien qu'il n'ait pas lu directement les grands romantiques allemands, il a su éviter la trappe où Nietzsche est allé se jeter les yeux fermés, et si sa philosophie ne présente pas cette vitalité brutale et magnifique qui éclate dans le *Zarathoustra*, si elle ne donne pas la même impression puissante et trouble d'un coucher de soleil au milieu des nuages, on y sent circuler dans un air plus léger des clartés plus subtiles.

Si vous considérez en troisième lieu l'apologétique néo-catholique, l'influence principale qui détermine son orientation est une influence romantique. L'idée directrice, le ferment qui a fait lever la pâte, vient du cardinal Newman. Or, le cardinal Newman appartient au mouvement intellectuel qu'on appelle en Angleterre le mouvement d'Oxford (vers le second tiers du XIXe siècle), et ce mouvement intellectuel est caractérisé par une infusion du romantisme germanique dans la pensée anglaise. Newman sans doute a lutté contre les conséquences que le protestantisme libéral tirait de la philosophie allemande; mais ce n'en est pas moins au nom des conceptions vitalistes que l'école romantique avait déjà appliquées en Allemagne à la philosophie de la religion, que Newman essaie d'interpréter d'une façon nouvelle la notion de vérité religieuse et la notion d'Église. L'Église et la vérité religieuse sont pour lui des germes qui se développent, des organismes qui évoluent; on reconnaît immédiatement ici la terminologie du vitalisme romantique et, avec les formules familières à cette philosophie de la religion, les idées essentielles auxquelles elles sont liées[1].

Ainsi, ces idées qui se sont répandues en France dans les dernières années, y sont, par un singulier détour, venues en grande partie d'Allemagne à travers l'Angleterre. Il faut ajouter qu'on sent souvent chez un Loisy l'influence, mais visible et peut-être dominante, de la philosophie religieuse de Renan, et celle-ci, bien que plus complexe et plus riche que la conception romantique de la religion, lui doit cependant beaucoup[2]. Et quand on passe d'un

1. Sans doute Newman s'est efforcé de rattacher sa théorie du développement organique à un passage de saint Vincent de Lérins (*Peregrinus*, chap. 29); mais il n'en est pas moins manifeste, quand on étudie l'histoire de son esprit, que, s'il a été porté de ce côté, c'est qu'il y était poussé par le vent qui soufflait de la mer du Nord.

2. M. Loisy, dans la préface de *l'Évangile et l'Église*, cite également à l'appui de ses idées sur le développement organique de la vérité dans l'Église un passage de Caird, qui est un des principaux représentants du néohégélianisme

exégète qui s'est risqué dans la théologie, comme M. Loisy, à un mathématicien philosophe, comme M. Le Roy, il faut ajouter encore l'influence de la logique scientifique de M. Poincaré, et surtout celle de la psychologie de M. Bergson, dont j'ai indiqué plus haut les attaches d'une part avec la psychologie utilitaire, d'autre part avec la métaphysique romantique[1].

Chez William James, chez M. Schiller, dans l'œuvre desquels on trouve une forme sans doute équivoque et vague, mais intégrale, du pragmatisme, et qui ont contribué plus que personne à vulgariser le mot, nous distinguons d'abord l'influence directe de l'utilitarisme psychologique anglais, soit biologique, soit social. William James dédie le livre qu'il a publié en 1907 sur le pragmatisme à John Stuart Mill qu'il donne comme le type par excellence de l'esprit pragmatiste. M. Schiller, comme autrefois Grote, se fait l'apologiste de Protagoras. On rencontre visiblement ici une tentative pour rénover la tradition de la psychologie utilitaire, en l'élargissant assurément, mais en s'en réclamant pourtant; le pragmatisme chez James et chez Schiller apparaît à certains égards comme une réaction de la psychologie anglo-saxonne, empirique et utilitaire, contre la métaphysique idéaliste hégélienne qui, depuis un quart de siècle, a envahi de plus en plus les universités anglaises et une partie des universités américaines[2].

Et nous saisissons en même temps, soit chez James, soit chez M. Schiller l'influence de la doctrine même qu'ils ont voulu combattre, ce qui n'est pas rare dans l'histoire des idées. Dans la philosophie hégélienne des éléments romantiques en effet sont fondus

anglais. D'ailleurs l'exégèse de l'école de Tubingen, en établissant que le Jesus des Évangiles est en grande partie une création mythique de l'imagination collective des premières communautés chrétiennes, n'a fait qu'appliquer à ce cas particulier une méthode d'explication courante dans la philosophie hégélienne et d'une manière générale dans la sociologie romantique.

1. Le mot de pragmatisme, appliqué à M. Loisy, ne saurait désigner que sa conception de la « vérité religieuse », nullement celle de la « vérité historique » ou « scientifique ». Avec M. Le Roy, au contraire, le pragmatisme s'étend à la fois à la science et à la religion.

2. Il faut dire que plusieurs des néohégéliens anglo-saxons ont fait subir à la pensée de Hegel une transformation qui n'est pas sans rappeler un peu le traitement infligé par Wolf à la pensée de Leibniz : ils l'ont ramenée à une variété de la théologie scolastique. Tandis que pour Hegel la philosophie de la religion correspond simplement à un stade du développement de l'esprit, ils ont fait converger au contraire toute leur philosophie vers une théologie qui n'accorde de réalité qu'à l'unité de l'Esprit intemporel, et, tout en empruntant à leur maître certaines de ses expressions et certaines de ses idées, ils ont déplacé le centre de gravité et l'axe même de son système.

avec l'idéalisme rationnel et nous retrouvons chez James et chez Schiller l'écho des conceptions romantiques sur la vie de l'esprit, considéré comme un dynamisme créateur, et sur la religion, dont le sentiment immédiat serait l'essence. Avant de venir retentir en eux d'ailleurs, ces sonorités diffuses se sont répercutées au cours du siècle passé dans l'esprit de plusieurs grands écrivains anglais ou américains, Coleridge, Carlyle, Emerson, Walt Whitman, qui sont connus de tout Anglo-Saxon cultivé. En outre le pragmatisme de James, soit comme théorie de l'existence, soit comme théorie de la connaissance, dérive dans une large mesure (il l'a formellement reconnu) de l'indéterminisme de Renouvier et de ses thèses sur le rôle inévitable et légitime de la passion, de la personnalité, de la liberté dans la formation de la croyance; or Renouvier doit cette partie de sa doctrine à son ami Lequier, et les textes de Lequier qu'il a reproduits et qui présentent l'union, si fréquente dans le romantisme, de la réflexion philosophique avec les mouvements de la passion personnelle et de l'imagination poétique, offrent en même temps une singulière analogie, pour le fond des idées, avec quelques uns des ouvrages de Fichte qui ont le plus agi sur les romantiques allemands.

C'est à ces infiltrations romantiques, de sources diverses, que la pensée de James doit surtout la coloration nouvelle, les nuances plus troubles, mais plus riches, qui la distinguent de l'empirisme traditionnel. Et Stuart Mill, que James invoque comme son maître, n'avait-il pas fait déjà, dans la seconde moitié de sa vie, un effort vigoureux, mais tardif et stérile, pour comprimer entre les digues d'un utilitarisme élargi les eaux déchaînées qui, à travers Coleridge, Wordsworth et Carlyle, faisaient irruption jusqu'à lui, et, battant les murailles entre lesquelles la pensée de sa jeunesse était canalisée, jaillissaient par toutes les fissures de sa doctrine?

Si maintenant nous passons aux doctrines sociales où l'on peut voir encore des applications partielles du pragmatisme aux idées de vérité sociale et d'action sociale, si nous étudions les théoriciens du syndicalisme révolutionnaire d'une part et certains théoriciens du nationalisme d'autre part, nous démêlerons chez eux les deux mêmes influences.

Considérez en effet les théories du syndicalisme révolutionnaire, telles qu'elles sont exposées dans le *Mouvement socialiste*. Il importe de répéter à leur sujet ce que nous avons dit à propos

du mouvement romantique : il ne faut pas confondre le mouvement syndicaliste révolutionnaire avec la théorie de ce mouvement. Cette théorie est une interprétation particulière, par quelques intellectuels, d'un mouvement social qui ne se confond pas avec elle, et ni la détermination de sa valeur ni la recherche de ses origines ne se confondent avec la détermination de la valeur et avec la recherche des origines de ce mouvement social.

On remarque d'abord, dans cette théorie, une très forte influence du marxisme; or le marxisme est un type d'utilitarisme social à la fois assoupli et spécialisé par rapport à l'utilitarisme social de la fin du XVIIIe siècle. D'une part, Marx a assoupli la doctrine utilitaire afin de pouvoir expliquer par elle, sans recourir à des notions mystiques, le rôle capital des forces sociales inconscientes que le romantisme avait mis en lumière. Et, d'autre part, si Marx a assoupli l'utilitarisme social, il l'a en même temps précisé et rétréci. L'idée d'utilité sociale n'est pas entendue par lui d'une manière aussi générale que par les théoriciens du XVIIIe siècle, mais d'une manière beaucoup plus précise, sous la forme des intérêts de classes. Le groupe social par excellence pour lui, c'est la classe, et le facteur explicatif par excellence, c'est l'utilité de ce groupe social, l'intérêt de classe. Les phénomènes historiques s'expliquent donc par des intérêts de classes, soit inaperçus et inconscients (c'est ce qui se passe dans le plus grand nombre des cas), soit devenus clairement conscients d'eux-mêmes; et ces intérêts de classes apparaissent comme liés, ainsi que la différenciation même des classes à chaque époque, avec les changements dans la technique de la production. Cette forme marxiste de l'utilitarisme social, nous en retrouvons chez M. Sorel et d'une façon générale chez les théoriciens du syndicalisme révolutionnaire, l'empreinte ineffaçable. Comme Marx, ils attachent une importance primordiale aux intérêts antagoniques des classes, à la technique de la production et ils font effort pour expliquer par là les croyances, le mouvement des idées.

Nous rencontrons également chez eux et des formules et des thèses romantiques. Ils opposent aux théories sociales, qui leur paraissent des jeux intellectuels de peu d'importance, la vie sociale dans sa réalité, c'est-à-dire la vie ouvrière, qui est à leurs yeux l'essentiel même de la vie sociale, et les instincts que cette vie développe avec elle par son propre déploiement. Ils opposent le point de vue de la vie ouvrière et du travail productif avec le

point de vue de l'échange, qui est celui de l'économie bourgeoise, comme un développement organique, qui se fait du dedans au dehors, avec une relation purement mécanique entre des termes homogènes. Ils opposent encore la vie ouvrière, l'action de classe, qui se manifeste dans les syndicats au mécanisme impuissant de la politique parlementaire. Cette vie crée, pour se guider, des images mythiques, plus ou moins analogues aux mythes religieux, et dont il n'y a pas lieu de se demander si elles sont vraies ou fausses, mais seulement quelle en est la valeur pratique. C'est sur ces notions romantiques de vie, de développement organique, d'instinct, de mythes, que repose la critique des tendances « intellectualistes » et « mécanistes » soit de l'économie bourgeoise, soit des écoles socialistes parlementaire, réformiste, juridique, etc.

Cet ensemble de formules et d'idées vient d'origines très diverses et assez variables de l'un à l'autre de ces théoriciens; mais on peut dire, sans prétendre par là les énumérer toutes, qu'il vient en grande partie de M. Bergson; en partie, semble-il, mais indirectement, de l'anarchisme de Bakounine, qui, entre 1835 et 1848, a beaucoup emprunté au romantisme allemand et français et qui, interprétant et déformant dans un sens romantique certaines conceptions de Proudhon, a réagi, du temps de l'Internationale, sur les proudhoniens. Il faut noter aussi l'influence indirecte des conservateurs romantiques à la manière de Savigny, dont les idées sur la philosophie du droit ont eu une action extrêmement puissante sur les études sociales pendant tout le cours du XIXe siècle et demeurent diffuses dans l'atmosphère intellectuelle de notre temps. Et on peut ajouter, soit pour l'un, soit pour l'autre de ces théoriciens, l'influence, d'ailleurs secondaire, de Nietzsche ou celle de la philosophie religieuse de Renan.

Si vous envisagez, enfin, les « nationalistes » chez qui la « vie nationale », l' « instinct national » jouent un rôle comparable à celui que jouaient dans les théories précédentes la « vie ouvrière », l' « instinct du prolétariat », vous verrez que l'idée pragmatiste, chez ceux d'entre eux qui en sont influencés, se concentre sur une critique de la Révolution française; ils critiquent la notion de vérité sociale universelle et certaines vérités sociales universelles qui seraient les idées de la Révolution française. Or ces critiques, qui empruntent en grande partie le langage des utilitaires sociaux, s'inspirent, pour le fond des idées, des thèses du vitalisme social. L'influence pré-

prédominante, c'est en somme l'influence de Burke, l'inventeur d'un vitalisme social qu'il a traduit dans un langage utilitaire; influence d'ailleurs indirecte et qui s'est exercée surtout à travers Taine, dont les opinions principales sur la Révolution française (Taine l'a reconnu lui-même) sont inspirées de Burke. Le caractère mixte, utilitaire et vitaliste, que présente la doctrine de Burke et qui en fait, comme de l'économie d'Adam Smith et de la psychologie de Hume, une sorte de science contre la science, peut nous aider à comprendre pourquoi les mêmes idées que certains théoriciens du nationalisme présentent comme une critique de la raison et de la croyance à une « vérité » sociale, sont présentées par d'autres comme seules conformes à la « science sociale » et à la « raison ». L'influence du penseur anglais s'est exercée aussi à travers De Maistre, qui est dans une large mesure un disciple de celui qu'il appelait « l'admirable Burke »; à travers Comte, dont les idées sociales s'inspirent sur bien des points de celles de Joseph de Maistre; à travers les théories de l'école « historique » allemande, école conservatrice et nationaliste qui continue la tradition de Savigny et du romantisme conservateur; enfin à travers certaines thèses de Renan [1] qui se rattachent soit à l' « historisme » allemand, soit au vitalisme social des Anglais [2].

1. Il va sans dire qu'en ramenant ainsi la pensée de Comte, de Taine et de Renan à l'unité d'une de ses origines, on la mutile et on la dénature, puisque leur philosophie à tous trois est un effort pour ranger sous la loi d'un idéal rationnel et scientifique ce qu'ils devaient au romantisme.

2. On ne s'étonnera pas de voir le pragmatisme mis tour à tour au service du socialisme révolutionnaire et d'un nationalisme réactionnaire si l'on songe qu'il en a été de même du romantisme. C'est une erreur en effet de caractériser le romantisme par la nature de ses conclusions sociales : les romantiques ont glorifié les régimes les plus opposés et les époques historiques les plus diverses, moyen âge, Premier Empire, Renaissance, etc.; ce qui les caractérise, c'est la signification qu'ils attribuent à ces régimes, c'est la physionomie qu'ils prêtent à ces époques et, bien souvent, la nature des contresens qu'ils font sur leur compte; ils y admirent toujours l'expansion la plus complète d'une spontanéité intérieure, supérieure à la conscience réfléchie : vie nationale, vie populaire, etc. On peut prendre sur le fait chez Wagner et chez Hugo, entre 1830 et 1848, le passage du romantisme réactionnaire au romantisme démocratique. C'est une erreur encore de prétendre caractériser le romantisme par la nature de ses conclusions morales ou religieuses, de soutenir, soit, comme on le faisait souvent autrefois, qu'il est essentiellement chrétien, soit, comme on le fait souvent aujourd'hui, qu'il est avant tout l'apologie des passions animales et des instincts destructeurs; ce qui le caractérise, c'est de glorifier la spontanéité irréfléchie du sentiment dans toutes ses formes, celles qui élèvent et qui épurent comme celles qui troublent et qui dissolvent, sans fournir à l'esprit aucun moyen de choisir entre les unes et les autres; nulle part la chose n'est plus visible que dans la manière dont les romantiques traitent l'amour : que l'on songe à

Notre analyse des origines du pragmatisme chez Nietzsche semble donc concorder avec les résultats principaux auxquels conduirait une enquête plus générale sur les origines du mouvement pragmatiste.

Après le déchaînement du romantisme, qui avait visé à détruire les doctrines utilitaires et mécanistes et à se subordonner l'idéalisme, les penseurs les plus vigoureux de l'Europe, en Allemagne, en France, en Angleterre, redevenus ou restés fidèles soit à l'esprit du rationalisme, soit à celui de l'utilitarisme ou à celui du mécanisme, s'étaient efforcés d'interpréter dans cet esprit les résultats acquis du mouvement romantique. Cet esprit n'a pas cessé d'animer la plupart des savants et des philosophes et de déterminer l'orientation de leurs efforts. *Mais un certain nombre d'entre eux, frappés par les insuffisances et les lacunes que présentent encore actuellement les interprétations rationalistes, ou mécanistes, se sont trouvés ramenés, sans s'en rendre compte le plus souvent, à un état d'esprit voisin de celui des romantiques et, mettant au service d'un idéal romantique les idées mêmes qu'ils tenaient de l'empirisme utilitaire, ils ont lancé contre le rationalisme ces deux alliés imprévus.* C'est ce que Nietzsche a fait l'un des premiers, avec un enthousiasme et une maladresse incomparables et par là sa théorie de la connaissance nous révèle avec une clarté saisissante les tendances essentielles du mouvement pragmatiste. *Partout où il revêt des formes définies, le pragmatisme se manifeste comme un romantisme utilitaire*; voilà le plus clair de son originalité et voilà sans doute aussi son vice intime et sa faiblesse cachée, s'il est vrai qu'il soit condamné par sa nature même à loger l'ennemi avec lui [1].

Ainsi le succès du pragmatisme n'a rien qui doive surprendre : il possède à la fois l'attrait des choses familières et celui de la nouveauté; des esprits venus des coins les plus divers de l'horizon, philosophes, savants, sociologues, exégètes, polémistes, retrouvent

George Sand, à Wagner, à Lamartine. Le pragmatisme, lui aussi, est tantôt religieux, tantôt irréligieux; tantôt chrétien, tantôt antichrétien.

1. La même analyse s'appliquerait au pragmatisme de Benedetto Croce. Les lecteurs de la *Revue* connaissent par l'article de M. Amendola le système du philosophe italien. M. Prezzolini lui a récemment consacré un volume dans les *Contemporanei d'Italia*. Le pragmatisme de Croce est partiel; il vise seulement la perception commune et la connaissance scientifique, et il met au service d'un idéalisme romantique, qui s'inspire à la fois, ouvertement de Hegel et de Schelling, les thèses de Mach sur la nature de la science, qui s'inspirent de l'évolutionnisme utilitaire.

la résonance, éclatante ou voilée, d'idées auxquelles ils sont depuis longtemps accoutumés, en même temps que le rapprochement de pensées qui, pendant presque tout le XIXe siècle, avaient passé pour étrangères et même pour ennemies, tire parfois de leurs dissonances des jeux d'orchestre inentendus.

(*A suivre.*) RENÉ BERTHELOT.

ÉTUDES CRITIQUES

LA RELIGION D'AUJOURD'HUI

(*Suite et fin* [1].)

VI

Il est fort rare que les écrivains catholiques se rendent bien compte de l'extrême différence qui existe entre les points de vue adoptés dans leur Église et ceux auxquels se placent les penseurs protestants au sujet des dogmes. Nous avons vu combien peu W. James et Ritschl se préoccupent des formules théologiques, tandis que le catholicisme attache une importance extrême aux moindres mots de ses symboles.

Les Américains sont habitués à voir des chrétiens appartenant aux sectes les plus dissemblables s'unir pour fonder des œuvres d'intérêt général; aussi regardent-ils les divers groupes religieux comme étant des variétés d'une même espèce: ce sont pour eux des *dénominations*; chaque citoyen se range dans une communauté ou dans une autre suivant qu'il goûte plus ou moins la manière de prêcher et d'agir de ses pasteurs, mais il est rare qu'un fidèle accepte jamais complètement les opinions du ministre local. Si donc on jugeait de la religion américaine d'après des apparences littéraires, on devrait dire que les Américains pratiquent l'indifférence dogmatique: mais cette indifférence porte seulement sur ce qu'il y a d'administratif, en quelque sorte, dans la communauté: elle coexiste, le plus souvent, avec une foi profonde : chacun a organisé sa croyance à son usage personnel : il comprend qu'elle ne peut être complètement partagée par personne et qu'elle peut l'être en

[1] Voir le n° de mars 1909.

partie par les gens qui ont passé par des expériences religieuses analogues à celles qu'il a lui-même connues; la propagande a donc pour but d'amener l'infidèle à des expériences de ce genre.

L'Église catholique est chose très complexe; mais si on la considère dans les rapports de son clergé avec les pécheurs [1], c'est surtout un gouvernement dont les tribunaux sont occupés à statuer sur le salut des hommes; elle les accepte ou les rejette du ciel, ou encore leur ouvre l'entrée avec des tempéraments, après le passage par un régime de *deminutio capitis* (le purgatoire); elle règle ainsi ce qu'on pourrait nommer la nationalité céleste de chacun, octroyant cette faveur à ceux qui ont rempli les conditions fixées par son droit public. Ce régime conduit, presque nécessairement, au probabilisme, parce que le juge doit interpréter les circonstances dans le sens le plus favorable au droit de cité, comme le magistrat romain les interprétait pour la liberté. Pour être admis parmi les élus, il faut avoir accompli certaines prestations ecclésiastiques que les théologiens nomment les *œuvres* et il faut avoir souscrit certains actes qu'ils nomment les *symboles de la foi*: les mots œuvres et foi ont dans leur langage des sens bien différents de ceux que leur donne la langue vulgaire; ce sont bien plutôt des termes de droit que des termes religieux [2].

Ce qui nous intéresse ici, c'est la foi exprimée en symboles. Il est possible qu'à l'origine on ait attaché une grande portée à la *redditio symboli* parce qu'on y voyait quelque chose d'équivalent au serment que les cités grecques avaient exigé des citoyens ou encore au serment prêté par les soldats à l'empereur; le sens des symboles a, sans doute, beaucoup varié suivant les temps et il est probable qu'il y a eu des époques qui leur ont donné surtout des valeurs magiques; mais ce qui nous intéresse seulement aujourd'hui, c'est ce qu'est devenue l'acceptation du symbole depuis le concile de Trente : on demande au fidèle un acte de soumission à la politique dogmatique [3], que l'Église croit utile d'adopter pour la meilleure administration de son royaume : le fidèle doit recevoir, avec vénération, les ordres que lui donne l'Église, que ce soient des dogmes tirés visi-

1. Harnack dit que pour Rome, l'Église « est le règne de l'Évangile parmi les hommes pécheurs ». (*Op. cit.*, p. 397.)
2. Harnack a plusieurs fois insisté sur le caractère juridique de la dogmatique. (*Op. cit.*, p. 397 et 415.)
3. Expression empruntée à Harnack. (*Op. cit.*, p. 404.)

blement de l'Écriture ou que ce soient des affirmations dont elle garantit l'exactitude.

L'histoire des débats sur le jansénisme montre mieux que tout raisonnement quel genre de soumission réclame l'Église : le pape ne demandait pas seulement que l'on reconnût comme hérétiques les cinq propositions que la Sorbonne avait extraites de l'*Augustinus* ; mais il prétendait encore qu'on reconnût qu'elles sont dans ce livre [1]. Les théologiens disent bien qu'il y a une grande distance entre les deux genres de foi dont il était question : sur l'hérésie des cinq propositions il fallait accepter le jugement du pape avec une foi divine et catholique ; sur l'attribution à Jansénius on pouvait se contenter d'une foi ecclésiastique [2] ; mais en pratique la distinction de ces deux fois n'empêcha nullement les jansénistes d'être persécutés comme s'ils avaient été hérétiques : leur résistance à l'autorité était un crime impardonnable. Observons enfin que le dernier dogme que l'Église a cru devoir définir est celui de l'infaillibilité, c'est-à-dire une thèse de droit public.

Une des charges les plus importantes de ce gouvernement a été de surveiller l'enseignement ; et depuis la renaissance des sciences, l'Église effrayée de l'incrédulité des humanistes, a souvent exercé un contrôle jaloux sur les doctrines qui lui semblaient pouvoir conduire à douter de l'autorité de ses titres bibliques. Les condamnations prononcées contre Galilée en 1616 et en 1633 ont été loin d'avoir le retentissement [3] qu'a eu de nos jours l'opposition si souvent passionnée que les catholiques firent aux géologues et aux biologistes au nom du premier chapitre de la *Genèse* [4]. Les efforts

1. De là les interminables discussions sur la question du droit et la question du fait ; Pascal soutient la distinction dans les *Provinciales* ; plus tard il fut d'avis qu'il fallait refuser de signer le formulaire (Sainte-Beuve, *Op. cit.*, t. III, p. 77-96). Sainte-Beuve estime que les cinq propositions sont tirées assez exactement de l'*Augustinus* (t. II, p. 101-105).

2. Turinaz, *La foi catholique*, p. 121.

3. Dès 1637 Campanella publiait à Paris un livre dans lequel il défendait les idées de Copernic. Il semble bien que Bellarmin fut déterminé par les décisions du concile de Trente. (Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, p. 373 et 306-307.)

4. Renan dit que cette page fut funeste, sous bien des rapports (*Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 386-387). Aujourd'hui des théologiens, s'appuyant sur saint Augustin, saint Thomas et saint Bonaventure, pensent que « Dieu aurait créé toutes choses par un seul acte de sa divine puissance, confiant à l'évolution indéfinie de leurs énergies intimes la charge d'ordonner l'univers » ; la *Genèse* ne raconterait pas une suite chronologique des étapes réelles de la création, mais décrirait le monde créé. (Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, p. 92-94.) L'origine animale de l'homme a été même

qui furent tentés pour établir une concordance suffisante entre la Bible et la science furent très malheureux, et quelquefois puérils, — comme lorsqu'on transforma en périodes de longueur indéterminée les jours de la *Genèse* ou qu'on expliqua la création de la lumière au premier jour avant celle du soleil qui eut lieu au quatrième jour, en disant que la Bible fait allusion à la théorie des ondulations, désignant l'éther lumineux sous le nom de lumière, etc. M. Boutroux signale quelle piteuse attitude prend la religion quand elle se fait concordiste : « Chaque progrès de la science la menace... Elle provoque, elle-même, par son zèle intempérant, à s'adapter, à s'accommoder, une comparaison qui lui est défavorable [1], car à l'allure décidée et conquérante de la science, on oppose ses incertitudes et sa timidité » (p. 249).

Cette allure décidée et triomphante de la science n'a pas toujours existé; jadis le savant était un homme qui savait beaucoup de recettes utiles, qui avait des opinions assez raisonnables sur la nature pour prévoir avec une probabilité convenable, qui opérait à peu près comme un clinicien prudent; aujourd'hui un type nouveau de la science a été donné par la mécanique céleste. « La conquête de vérités certaines a créé dans l'esprit du savant un sentiment précis de la certitude et de la compétence. A cette mesure se rapporte toute activité intellectuelle : il tient donc pour vaines et illégitimes les recherches qui ne s'y ajustent pas » (p. 248).

Beaucoup de personnes ont cru qu'il n'y avait pas de meilleur moyen pour défendre le catholicisme, que de réduire cet orgueil de la science moderne, en discutant ses titres de certitude. On a fait cette critique avec beaucoup d'adresse en vue de revenir à ce qu'on peut appeler l'idée médicale de la science : la réussite scientifique « n'est finalement qu'une notion pratique » et il est probable que « notre science dont l'empirisme est le point de départ, demeure empirique dans ses résultats »; ce que nous prenions pour des lois serait seulement une « construction artificielle » (p. 239) ou encore « un langage grâce auquel l'esprit se rend relativement intelligible,

acceptée par des auteurs orthodoxes; Dieu serait seulement intervenu pour faire sortir l'homme de la nature inférieure. (Moulard et Vincent, *Apologétique chrétienne*, p. 62-64.)

1. C'est à quoi n'ont pas toujours réfléchi des catholiques très ardents que le *modernisme* avait séduits par la facilité qu'il donne pour accommoder la religion aux *dernières modes de la science*.

c'est-à-dire reconnaissable et maniable, le plus grand nombre possible des objets qui lui sont offerts » (p. 241).

Ces théories n'ont exercé aucune influence sur le travail scientifique; ce fait constitue une très sérieuse présomption contre leur valeur : les savants ont continué à chercher dans leurs laboratoires une précision toujours plus grande; sans se soucier des prétendues critiques de la science qui voulaient faire regarder les résultats comme douteux, ils n'ont perdu rien de leur confiance. On a ainsi constaté, une fois de plus, que la science moderne fonctionne sans avoir besoin des conseils que veulent lui donner des maîtres de logique [1] et que son outillage est la garantie de ses résultats. Que peut être une philosophie qui vogue sans tenir compte des faits et que négligent ceux qui produisent les choses qu'elle annonce devoir contrôler?

Les conséquences de cette philosophie se sont fait sentir ailleurs; le rationalisme que la scolastique avait introduit dans la théologie fut très malmené [2], plus encore peut-être qu'il ne l'avait été par l'école ménaisienne. M. Boutroux voit très bien que le même esprit anima les inventeurs d'une nouvelle théologie et les nouveaux critiques de la science (p. 243) : la dogmatique devint, elle aussi, un langage qui aurait eu besoin d'être, de temps à autre, rajeuni et dont les anciennes formules ne sauraient être conservées que si on les prenait dans un sens métaphorique (pp. 244-245). L'essentiel consisterait dans une pratique des rites, des prières approuvées et des sacrements, — qui correspond à l'empirisme qui remplacerait la science; la dogmatique n'aurait d'autre utilité que d'expliquer dans quelle attitude il convient de participer à cette vie ecclésiastique pour en retirer tous les avantages qu'on peut en attendre pour le salut (pp. 285-287).

Ainsi un même *amollissement* se produisant dans la théorie de la

1. On peut faire déjà cette observation à propos des règles que Stuart Mill a données sur l'induction; aucun savant n'en a cure : c'est qu'elles supposent l'existence d'une loi mathématique et qu'elles sont inutiles dès qu'on s'occupe de cette loi.

2. On lit dans la brochure publiée par les *modernistes* en réponse à l'encyclique *Pascendi* : « Il nostro movimento si muove in senso del tutto contrario al razionalismo. Nessuno più di noi scorge le lacune insanibili del razionalismo : se c'e anzi qualcosa che ci ha mosso a intraprendere un rinnovamento del cattolicismo, sono appunto gli *elementi razionalistici che la sua interpretaziene scolastica porta in sè.* » (*Il programma dei modernisti*, p. 147.) La traduction française n'a pas reproduit cette partie de la brochure italienne. Sur le rationalisme scolastique cf. Renan : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 243, 281-282, 299-303.

science et dans la religion, la conciliation devait devenir, pensait-on, plus facile qu'autrefois. Les catholiques, qui sont généralement étrangers à toute spéculation théologique, trouvèrent admirable cette nouvelle apologétique et ils furent très étonnés quand ils virent les théologiens conservateurs résister à de si belles découvertes. L'encyclique *Pascendi* a donné raison aux conservateurs; mais leur succès a été plutôt une affaire de forme, car les *modernistes* ne se sont nulle part reconnus convaincus; l'encyclique a traité avec une rigueur scolastique (ou juridique) leurs thèses qui avaient été exprimées dans un langage généralement très vague; elle en a tiré des principes et une construction dans lesquels les *modernistes* n'ont pas reconnu leurs doctrines : ils ont donc pu écrire qu'ils n'avaient pas été mis hors de la foi catholique.

Quand on examine les choses de près, on voit que les problèmes que les nouveaux docteurs catholiques s'obstinent à vouloir résoudre, n'existeraient pas si toutes choses étaient mises à leur place : car le véritable ordre dans l'Église comporte un vrai dualisme séparant les hommes appelés à la vie spirituelle et à la science divine, et les hommes qui vivent dans le siècle [1]. Il n'y a pas seulement, depuis au moins le concile de Gangres (325) deux moralités [2]; il y a aussi deux intellectualités qui, depuis le concile de Trente, se traduisent dans deux langages. Ce concile a si fortement lié la dogmatique à l'ancienne philosophie du XIIIe siècle qu'il est devenu très difficile d'entendre la théologie quand on n'est pas familier avec les considérations de la scolastique [3]; il a fait ce travail très peu de temps avant que le monde moderne rejetât radicalement les idées du Moyen Age; il résulte de là que depuis le XVIe siècle des laïques sont devenus à peu près complètement étrangers aux questions que les clercs discutent dans leurs écoles. En France une très forte organisation des séminaires a encore consolidé cette séparation [4].

Il résulte que les mêmes hommes n'étant pas occupés aux beso-

1. Dans une lettre du 29 mai 1887 le pape Léon XIII prescrit que dans les congrès catholiques les laïques parlent suivant leurs compétences spéciales et n'usurpent jamais le rôle propre des théologiens. (Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 525.)

2. Renan, *Marc Aurèle*, p. 558. Harnack, *Op. cit.*, p. 437 et 441.

3. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 280.

4. Renan, *Op. cit.*, p. 202-211. Taine, *Le régime moderne*, t. II, p. 92-94. Renan pensait que l'Église n'abandonnerait « rien de son système scolastique et orthodoxe » (*Op. cit.*, p. 301); mais il n'en donne pas la raison, qui me semble être la facilité que ce système donne pour obtenir un dualisme radi .

gnes scientifiques et aux besognes théologiques, il pourrait arriver qu'il n'y eût pas de conflit entre la science et la religion : l'opposition des tableaux si différents dont parle Taine[1] ne se présenterait jamais. La seule difficulté qui pourrait subsister serait celle que j'ai signalée plus haut; ce serait celle du miracle; mais l'expérience nous montre que les fidèles s'occupent surtout de demander des guérisons et que ce genre du merveilleux est très facilement accueilli.

L'histoire des deux dogmes définis au cours du XIXe siècle fait voir à quel point le dualisme est développé. Lorsque Pie IX voulut proclamer article de foi la doctrine que les théologiens avaient formulée sur l'Immaculée-Conception, il ne manqua pas de gens pour trouver cette mesure inopportune : le fardeau des croyances difficiles à accepter était déjà bien lourd! D'autres soutenaient, au contraire, qu'il y aurait grand intérêt à opposer aux doctrines révolutionnaires, qui se basaient sur la bonté de l'homme, une affirmation qui rendrait encore plus saisissante l'existence du mal provenant du péché originel; aux ennemis de l'ordre qui annonçaient la ruine de toute autorité, le pape répondrait par un grand acte d'autorité, et on verrait que l'anarchie n'était pas encore sur le point de triompher[2]. Je ne pense pas que ces arguments aient convaincu beaucoup de monde; mais les catholiques reçurent avec soumission le dogme de l'Immaculée-Conception, comme ils devaient plus tard recevoir celui de l'infaillibilité du pape, — parce qu'ils pensèrent que ces questions intéressaient seulement les théologiens[3].

On ne comprendrait pas bien les raisons qui ont amené tant de catholiques — étrangers jusque-là à toutes préoccupations relatives à l'exégèse, à la théologie ou à la métaphysique — à acclamer si bruyamment les idées nouvelles, si on ne tenait pas compte des luttes acharnées entre l'Église et l'État. Le 27 juin 1903 Waldeck-Rousseau

1. Taine, *Loc. cit.*, p. 139-142.

2. Pie, *Œuvres*, t. II, p. 285-288 et t. III, p. 287. Il semble que le même savant théologien ait regardé la béatification de Benoît Labre comme un défi lancé aux catholiques libéraux qui voulaient *amollir* le dogme et chercher une conciliation avec le siècle (t. III, p. 757-760).

3. En 1870 beaucoup de personnes craignaient que la papauté n'abusât de la constitution *Pastor aeternus* et Taine pensait que toute réconciliation était rendue impossible entre la science et la foi, par cette constitution. (*Loc. cit.*, p. 142.) Le papauté n'a jamais usé du pouvoir qu'elle s'était fait reconnaître et peut-être son infaillibilité a-t-elle été contenue par la crainte de trop restreindre une liberté dont les théologiens sont très jaloux.

disait au Sénat que « les défaillances du passé obligent d'exercer contre l'Église de nombreuses reprises qu'il n'est pas malaisé de présenter aux esprits prévenus comme des usurpations. » Pour faire passer les lois anticléricales il fallait convaincre une majorité de gens indifférents, qui ne jugeaient pas bien nécessaire le changement; les républicains soutinrent que les doctrines de l'Église sont incompatibles avec la civilisation moderne; ils présentèrent sous des formes saisissantes, les conflits entre la science et la foi, que Taine, trouvait si graves, parce qu'il les voyait comme les avaient présentés les polémistes du XVIIIe siècle.

Beaucoup de catholiques crurent que la politique anticléricale était vraiment motivée par les raisons que donnaient les journaux et les auteurs républicains; ils s'imaginèrent que tous leurs maux provenaient de ce qu'on avait exposé la thèse catholique sous une forme capable de froisser l'esprit moderne et ils se mirent à chercher les moyens de faire disparaître ce qui leur semblait être un préjugé. Beaucoup pensèrent qu'ils pouvaient démontrer non seulement que l'Église peut s'accommoder de la science actuelle, mais qu'elle peut prendre la tête du mouvement. On vit ainsi beaucoup de prêtres passer de l'attitude la plus timide aux audaces les plus grandes, cherchant à se mettre à la hauteur d'une culture qui leur était demeurée étrangère, avec autant de naïveté parfois que celle qu'ont montré les Japonais pour devenir des civilisés. Les catholiques espéraient qu'ils parviendraient, grâce à des démonstrations bruyantes, à gagner la faveur des classes lettrées et celle du peuple, en sorte qu'un jour ou l'autre, le malentendu ancien étant dissipé, on pourrait restaurer l'ancien état de choses.

Ainsi est née une apologétique entièrement dominée par des préoccupations d'habilité politique. En 1895, Brunetière, qui commençait à prendre la tête de ce mouvement, traitait de « grand maladroit » Mgr d'Hulst, qui avait osé remarquer son ignorance théologique [1]. Brunetière employa les dernières années de sa vie à propager des équivoques philosophiques, historiques et théologiques, dans une multitude d'articles et de conférences qui ne lui font pas généralement honneur [2]. Entre les mains des vulgarisateurs, le

1. Dans une lettre au *Figaro* du 4 avril 1895, reproduite dans la brochure : *La science et la religion*. Cette lettre et les notes si curieuses de cette brochure ne se retrouvent pas dans les *Questions actuelles*.

2. Brunetière n'a jamais été heureux quand il a voulu parler de philosophie; il ne semble pas avoir été plus heureux en théologie, bien qu'il se vantât d'avoir lu

plus souvent dépourvus d'esprit critique, les thèses des métaphysiciens subtils qui avaient enseigné la doctrine de l'*amollissement*, devinrent des paradoxes bizarres; les premiers auteurs avaient été bien souvent obligés d'employer un langage obscur, parce qu'ils avaient à exprimer des idées nouvelles; les vulgarisateurs employèrent un galimatias sans nom.

On peut penser que la République parviendra à mener à bien son entreprise de complète laïcisation; il est encore vraisemblable que l'Église acceptera la situation qui lui sera faite, comme elle a accepté la vente des biens nationaux. Si cela se produit, il n'y aura plus de raison pour que les républicains continuent à dénoncer des conflits plus ou moins imaginaires de la science et de la religion. D'autre part les évêques ne dénonceront plus aux parents les dangers que l'enseignement laïque fait courir à l'âme des enfants, puisqu'ils ne seront plus obligés d'aider les établissements congréganistes, partout en concurrence contre les établissements de l'État. L'Église n'épluchera plus les livres pour les contrôler, comme elle l'a fait si longtemps; elle ne créera plus ainsi des conflits qui sont souvent imaginaires.

Le jour où l'Église ne s'intéressera plus à d'autre enseignement qu'à celui de la théologie, le dualisme radical pourra exister sans peine et alors on ne songera plus à fonder une apologétique sur *l'amollissement* de la science et de la théologie : le *modernisme* disparaîtra de lui-même.

VII

Le XVIIIe siècle avait cru qu'il pourrait facilement supprimer le christianisme qu'il accusait de gêner le bel ordre de sa philosophie : l'expérience ayant montré que les idées religieuses sont plus tenaces qu'on ne l'avait pensé, le XIXe siècle a adopté, généralement, une attitude plus prudente : beaucoup de gens, ont cherché à rendre

la *Somme* de saint Thomas; Renan nous a appris que le supérieur du séminaire d'Issy s'étonnait de l'ignorance théologique de Joseph de Maistre. (*Op. cit.*, p. 253.) Pendant longtemps aucun catholique n'aurait osé critiquer Brunetière, dont Rome approuvait les habiletés; il improvisa une théologie à l'usage des politiciens et des lecteurs de la *Croix*. Quand on le voit rapprocher Newman et Darwin, on se demande s'il avait jamais lu quelque chose du célèbre cardinal. Un de ses derniers écrits est une préface qui vraiment dépasse la fantaisie permise, composée pour le volume : *Saint Vincent de Lérins*, publié dans la collection : *La pensée chrétienne*.

la religion inoffensive, — souvent avec l'espoir qu'ils la rendraient un jour inutile.

V. — Le plus célèbre des systèmes inventés à cet effet est celui de Spencer : l'écrivain anglais avait été choqué, de bonne heure, de voir dans la Bible un Dieu qui agissait d'une manière fort arbitraire ; son sentiment de la causalité était une contradiction avec l'idée du miracle (pp. 94-95). Il adopta une solution fort simple : il relégua Dieu en dehors de la connaissance, tout en lui donnant les noms les plus pompeux : « son absolu est force, puissance, ...fonds commun du moi et du non-moi, supérieur à l'intelligence et à la personnalité » (p. 114) : mais il est aussi aveugle et aussi sourd que le Dieu d'Aristote[1]. Le chemin par lequel Spencer parvient à cette doctrine est fort différent de celui qu'a suivi Aristote : il part de la psychologie tandis que le philosophe grec partait de la physique ; aussi trouve-t-on dans son œuvre beaucoup de passages qui établissent un lien entre l'Inconnaissable et la conscience.

Nous pouvons dire que Spencer a conservé de la religion cet objet plus grand que nous et ayant une certaine analogie avec nous dont parle W. James : mais qu'il a supprimé l'expérience religieuse qui nous le fait sentir. « Il appartenait à une famille de prédicateurs et de professeurs, où la religion était affaire de première importance » ; trois générations avaient été attachées au méthodisme et son père n'avait quitté cette secte que pour se tourner vers les quakers qui lui semblaient avoir plus de « religion intérieure » (pp. 80-82). Il est donc évident que Spencer connaissait l'expérience religieuse pour en avoir souvent entendu parler et il semble qu'il ait emprunté à la littérature de cette expérience plusieurs des idées les plus curieuses de son système. Par exemple « parlant de l'énergie éternelle dont toutes choses procèdent [il] déclare : C'est le même pouvoir qui jaillit en nous sous forme de conscience » (pp. 101-102), entendant, sans doute, par là généraliser cette domination que la grâce exerce dans la conscience suivant les méthodistes. Ailleurs il dit que l'illusion du *double*, qui aurait été suivant lui l'origine de la religion chez les primitifs, est un pressentiment d'une vérité qui se dégagera d'une longue évolution : « Nous reconnaissons que la force qui est hors de la conscience ne peut ressembler à celle que nous con-

1. Renan aboutissait à une conclusion fort analogue, rejetant ce qu'il nommait le surnaturel particulier, mais admettant le surnaturel général. (*Vie de Jésus*, p. IV.)

naissons par la conscience, et que néanmoins les deux forces doivent être des modes d'une seule et même existence » (pp. 99-100).

Spencer admettait qu'il y a dans les religions des choses qui ont conservé leur utilité. « Il a toujours parlé avec le plus grand respect de la croyance à l'immortalité et à la rémunération future. C'est, disait-il, une vérité toujours nécessaire à rappeler que, dans un monde où tant de maux nous affligent, la foi en des compensations dans un monde meilleur fait accepter aux hommes certaines épreuves que, réduits aux connaissances positives, ils ne pourraient supporter » (p. 103). Nous savons par W. James que cette idée n'est pas suggérée par l'expérience religieuse : il est très remarquable que Renan ait été amené à penser que l'espoir d'une rémunération future n'est peut-être pas aussi importante qu'on le dit d'ordinaire : « Nous ne *demandons* pas, dit-il, un *rémunérateur*; mais nous *voulons* un *témoin*. La récompense des cuirassiers de Reichshofen dans l'éternité, c'est le mot du vieil empereur : Oh! les braves gens! Nous voudrions un mot de Dieu, comme celui-là »[1]. Puisque l'expérience religieuse fait sentir au croyant la présence divine, il a le témoin réclamé par Renan; et la pensée qu'on a un tel témoin suffit pour soutenir l'héroïsme. Ce que W. James demande à la religion c'est d'exciter à l'héroïsme; ce que Spencer lui demande, c'est de fonder la vertu sur un calcul utilitaire : on voit par le rapprochement de ces deux principes le peu que vaut la conception spencérienne.

L'étude des institutions avait amené Spencer à « reconnaître que partout et toujours l'influence exercée par les symboles théologiques et par l'action des prêtres s'est révélée indispensable. En fait, la subordination nécessaire des individus à la société n'a pu se maintenir que grâce à des institutions ecclésiastiques » (p. 105). Ainsi Spencer accorde le droit d'exister, en raison de son utilité

1. Renan, *Feuilles détachées*, p. 433. Il dit ailleurs : « Où chercher le *témoin* vrai si ce n'est en haut? Même dans nos vies paisibles où les grandes épreuves sont rares, que de fois nous éprouvons le besoin d'en appeler à l'absolue vérité des choses et de lui dire : Parle, parle! *Les moments de ce genre sont peut-être ceux où nous sommes dans le vrai.* » Mais Renan ne pratiquant pas l'expérience religieuse croit que le ciel demeure sourd : « O Dieu, que nous adorons malgré nous, que nous prions vingt fois par jour sans le savoir, tu es vraiment un Dieu caché! » (p. XXVIII-XXIX). Par suite de cette ignorance de l'expérience religieuse, Renan en revient toujours à l'idée d'une rémunération qu'il mêle à celle du témoignage. — D'après H. Heine, Hegel aurait un jour désigné dédaigneusement sous le nom de *pourboires* les rémunérations ultra-terrestres. (*De l'Allemagne*, t. II, pp. 293-294.) Cf. une anecdote relative à Rothschild racontée par Renan (*Op. cit.*, pp. XVIII-XIX).

politique, à une petite religion, de tout repos, qui aidera la gendarmerie et invitera les citoyens à aller payer régulièrement leur contribution. Que cet utilitarisme nous éloigne de l'expérience religieuse! Il y a eu un temps où l'on a pu croire que l'Église établie d'Angleterre était destinée à réaliser pleinement ce plan utilitaire : les évêques étaient souvent de purs agnostiques ou tout au moins à peine chrétiens; mais la grande affaire de cette Église était d'enseigner le respect de l'ordre social.

B. — Il semble, au premier abord, qu'il n'y ait pas grand'chose à dire sur Haeckel qui propose une religion encore plus éloignée de l'expérience religieuse que Spencer : « L'éther universel et mobile [étant regardé] comme la divinité créatrice et la masse inerte et lourde comme la matière de la création » (p. 149). Son discours de 1892 sur « le monisme, lien entre la religion et la science » est une improvisation passablement incohérente et les écrits qu'il a donnés depuis rappellent souvent trop la haute philosophie de M. Homais Cependant je crois qu'il convient de s'arrêter un instant sur Haeckel, puisque M. Boutroux a jugé nécessaire de discuter ses doctrines et parce que nous allons avoir l'occasion de faire diverses remarques utiles.

Présentant en 1873 au public français le premier livre de Haeckel qui ait été traduit dans notre langue, Ch. Martins disait que le futur professeur d'Iéna avait été, dans sa jeunesse, fermé à la double école de l'art italien et des voyages, et il terminait sa préface par ces mots sur lesquels j'appelle l'attention : « Je voudrais signaler dans l'ouvrage de M. Haeckel un dernier mérite, c'est un vif sentiment de la nature, qu'il voit avec les yeux d'un artiste et l'intelligence d'un savant. *Il admire et il aime* les êtres qui peuplent la terre, l'air et la mer.... Les splendeurs méditerranéennes l'ont ravi; les austères paysages du nord l'ont frappé [1] ».

Après avoir lu ce témoignage rendu par un homme qui avait beaucoup aimé lui aussi les merveilles naturelles, nous ne nous étonnerons pas de ce que Haeckel fasse souvent appel à l'autorité de Gœthe : tous les deux ne comprirent les recherches de détail qu'en vue de satisfaire la curiosité inquiète d'un esprit enthousiasmé par les

1. Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés*, trad. franç., p. XX-XXI, XXXI-XXXII. Darwin et Wallace doivent beaucoup à leur connaissance du Pacifique.

mystères du monde[1]. Chez Haeckel il y a quantité de vues qui scandalisent un professionnel du microscope. M. Boutroux dit qu'il superpose Gœthe[2] à Spinoza et à Darwin (p. 151); peut-être serait-il plus exact de dire qu'il va de Gœthe à Darwin.

Si l'on se fiait aux déclarations de Haeckel, nous devrions trouver chez lui une théorie mécaniste de la vie ; mais il n'y a pas d'homme qui soit moins apte que le professeur d'Iéna à concevoir une pareille théorie : les êtres vivants l'intéressent d'autant plus qu'ils s'éloignent davantage des mécanismes; c'est pourquoi ses études ont beaucoup porté sur des êtres très simples : les *monères* dont l'existence a été souvent contestée lui sont particulièrement chères parce qu'elles montrent la vie débarrassée presque complètement des sujétions de figures géométriques; il est encore plus passionné par l'observation des formes primitives des embryons, qui lui révèlent une évolution créatrice[3]. Le goût pour la métaphysique est certainement déterminé chez lui pour le profond sentiment du mystère que l'on rencontre chez les artistes[4], chez les hommes très religieux et chez beaucoup de philosophes.

Un grand mérite de Haeckel a été de proclamer que le système de l'évolution conduit à faire descendre du surnaturel dans le monde; son monisme est incontestablement quelque peu ridicule, mais il ne faut pas tant s'attacher à la forme qu'à l'intuition que ses mauvaises formules dissimulent. Le livre de M. Bergson a apporté sur cette question de l'évolution une lumière qui ne sera plus éteinte.

On est parfois choqué de voir avec quelle assurance Haeckel affirme des propositions que d'autres naturalistes regardent comme étant, tout au plus, seulement assez probables. Cette certitude est la même que celle que l'on rencontre chez les hommes qui

1. Haeckel semble tout heureux de noter que la génération alternante des *Salpas* fut découverte en 1819 par le *poète* Chamisso au cours d'un voyage autour du monde. (*Op. cit.*, p. 185.)

2. Haeckel ne saurait tirer de son système le précepte qu'il donne « avec Gœthe de tendre vers le vrai, le bon et le beau » (p. 152); il a pris ce précepte directement dans Gœthe et il a ajouté à la pensée du poète une science de la nature dirigée par une imagination puissante.

3. Voici un passage curieux : « Nous devons être frappés d'étonnement et d'admiration devant cette délicatesse infinie et incompréhensible pour nous de la matière albuminoïde. Nous sommes stupéfaits en face de ces faits incontestables d'hérédité ». (Haeckel, *Op. cit.*, p. 179.) — Sur sa théorie de la *Gastraea*. Cf. *Revue scientifique*, 18 mai 1878.

4. Haeckel paraît être extrêmement sensible à la beauté des couleurs des êtres marins, couleurs délicates, charmantes, presque toujours inimitables par nos procédés de peinture et par suite donnant l'impression du mystère.

pratiquent l'expérience religieuse. Celui qui a le sentiment d'avoir atteint le réel à travers un mystère demeuré impénétrable pour le vulgaire, n'a jamais le moindre doute sur une telle réalité; la certitude se rencontre ainsi plus facilement chez le mystique et chez l'artiste que chez le savant; mais celui qui la possède pour une branche de la pensée la possède pour toutes; c'est pourquoi le croyant qui pratique l'expérience religieuse est sûr de la science d'une manière absolue, — comme Haeckel en est sûr aussi en raison de son organisation d'artiste.

C. — Beaucoup de personnes ont cru, durant le XIXe siècle, que l'on pourrait expliquer les phénomènes religieux par les lois de la psychologie ordinaire (p. 175, p. 177, p. 179); l'expérience religieuse serait ainsi ramenée à un simple phénomène interne et elle ne mériterait plus le nom d'expérience, parce qu'il ne serait plus possible de lui supposer un objet extérieur. Si on parvenait à faire une telle réduction, les religions qui, depuis des siècles, résistent à toutes les critiques dogmatiques, s'évanouiraient (p. 191). La doctrine psychologique permettrait de ruiner les religions tout en se donnant l'attitude d'un savant qui travaille à observer impartialement les faits et tout en parlant de la religion avec une apparente déférence.

Suivant les psychologues qui ont entrepris cette œuvre machiavélique, les entités transcendantes qu'invoquent les religions sont illusoires : elles ne sont que le moi lui-même projetant hors de soi quelques-unes de ses déterminations pour les contempler (p. 172, pp. 176-177); Xénophane avait affirmé que les hommes font leurs dieux à leur propre image; sainte Thérèse se trouve avoir eu des préoccupations trop conformes aux révélations que Dieu la chargea de porter aux Carmes déchaussés, pour qu'on n'ait pas l'impression que Dieu n'est ici que l'écho de sa propre conscience (p. 173, p. 176). On dit encore que les états mystiques ont avec les états observés dans les cliniques des analogies si grandes que la science ne saurait les considérer comme formant un genre spécial (p. 176), et même que « l'expérimentation psycho-physiologique peut susciter des phénomènes religieux, notamment chez certains sujets névrosés » (p. 198).

Ce système suppose qu'on admette des thèses qui sont rejetées par W. James : celui-ci prétend, en effet, que les lois de l'associa-

tion des idées, qui devraient servir de base à l'explication psychologique des religions, sont insoutenables; que les états névropathiques ne doivent pas être pris en considération; que les représentations que les mystiques se font du divin, sont des détails très secondaires. L'essentiel est le sentiment de la régénération que les psychologues discernent mal au milieu du fatras de leurs analyses. Aussi toute personne raisonnable déclarera-t-elle que le jugement de M. Boutroux tranche la question : « Le croyant ne saurait reconnaître ce qu'il éprouve, ce qui pour lui constitue la religion, dans les descriptions du phénomène religieux faites à ce point de vue. Il répondra au savant qui se flatte d'avoir, par ses observations objectives, saisi les éléments de la vie religieuse, ce que, dans le *Faust* de Gœthe, l'Esprit de la terre répond à Faust : Tu es l'égal de l'esprit que tu comprends, non le mien » (p. 199).

La psychologie ne pourra satisfaire que les personnes qui ne savent point, par elles-mêmes, ce qu'est l'expérience religieuse; ceux qui pratiquent cette expérience ne cesseront point d'avoir la certitude qu'elles possédaient déjà. Et alors à quoi aura servi toute cette critique? A rien, si ce n'est peut-être à diminuer le prestige de l'Église dont certaines saintes auront été représentées comme étant des névrosées. Toute cette science aboutira à de la polémique anticléricale, pour le plus grand plaisir de M. Homais.

Le roman de *Lourdes* peut donner une idée claire de l'imperfection de cette doctrine. Il y a là des inventions ingénieuses; quelques-unes des aventures auraient dû remuer l'âme comme le font les tempêtes psychologiques des drames; il semble parfois que l'intention de l'auteur ait été de célébrer le mystère de la douleur soulagée par la foi [1]; mais l'exécution est gâtée par un souci puéril d'explication scientifique [2]; le livre perd tout intérêt comme œuvre d'art et, en même temps, on se demande si les manifestations religieuses qu'il prétend expliquer et qu'il explique d'une manière très désagréable, ne renfermeraient pas beaucoup plus de surnaturel qu'on ne l'avait supposé avant d'avoir lu Zola.

1. « Oui, une religion nouvelle, cela éclatait, cela retentissait en lui, comme le cri même des peuples, le besoin avide et désespéré de l'âme moderne... Une religion nouvelle, une espérance nouvelle, un paradis nouveau, oui! le monde en avait soif dans le malaise où il se débattait. » (*Lourdes*, p. 594.) A la dernière page Zola appelle Bernadette « le nouveau Messie de la souffrance ».

2. M. Joseph Reinach nous apprend que Zola « avait analysé l'hystérie religieuse de Lourdes avec la même *science impitoyable* que l'alcoolisme de l'*As-*

D. — Il y aurait une présomption assez forte en faveur d'une théorie scientifique des religions, si on était certain qu'elles ont suivi une évolution bien déterminée, « chaque moment nouveau se [reliant] nécessairement au précédent suivant une loi » (pp. 178-179). A l'origine, nous dit-on, l'homme imagine des êtres redoutables qu'il lui fallait apaiser; plus tard « l'amour et la joie acquièrent la prépondérance, en même temps que l'intelligence et la raison règlent les conceptions de l'imagination :... religion, métaphysique et morale se combinent [ensuite] en un tout riche et harmonieux;... [finalement] l'élément intellectuel devient prépondérant; la religion s'efface peu à peu devant la science, laquelle, précisément, est faite pour donner satisfaction à l'intelligence » (pp. 174-175).

Ce tableau de l'évolution religieuse est composé avec des éléments très modernes. Le passage de la crainte à l'amour s'est produit lorsque le jansénisme a été vaincu par les dévotions des jésuites; nous l'avons vu se reproduire encore lorsque le vieux calvinisme a été remplacé par le protestantisme libéral. Le triomphe de l'intelligence scientifique s'est manifesté seulement de nos jours et il n'a pas été ce qu'annonce la prétendue loi d'évolution, car il n'a point atténué l'enthousiasme religieux. Jamais la France n'a eu tant de vocations religieuses qu'au XIXe siècle. Il ne faut pas regarder comme négligeables les deux énormes pèlerinages qui firent défiler des multitudes allemandes devant la Sainte-Robe de Trèves; et les foules se sont précipitées à Lourdes de toutes les parties de l'Europe[1]. Au Moyen Age il y avait eu une introduction du rationalisme appelé par la théologie à régler les conceptions de l'imagination; mais la scolastique n'avait point empêché de grands mouvements mystiques. Les savants qui ont formulé cette loi d'évolution pourraient bien avoir pris les magies pour des formes primitives des religions; le christianisme a été obligé de faire beaucoup de sacrifices aux superstitions magiques durant le Moyen Age; aujourd'hui encore il est loin d'être débarrassé de ces supertitions : mais l'observation montre qu'en s'épurant le christianisme n'affaiblit point la foi au miracle : la supression de la magie serait aussi bien un triomphe pour la religion que pour la science.

sommoir ». (*Histoire de l'affaire Dreyfus*, t. III, p. 70.) C'est probablement l'opinion même de Zola que M. J. Reinach nous a fait connaître.

1. Renan écrivait il y a une quarantaine d'années : « La dévotion de la Salette est un des grands événements religieux de notre siècle ». (*Vie de Jésus*, p. XXII.)

E. — Je suis étonné que M. Boutroux n'ait point accordé de place à une théorie qui se rattache, par certains côtés, à l'explication psychologique et que M. Salomon Reinach regarde comme étant propre à engendrer la véritable science des religions. « Le fond commun de toutes les religions, dit-il dans l'enquête du *Mercure de France*, étant l'animisme, et l'homme naissant animiste, restant animiste malgré les enseignements de la science, les préjugés qui dérivent de l'animisme, tels que celui de la survie des âmes et l'idée d'un Grand Esprit chef des esprits, sont proprement indéracinables[1]. » Ce savant a écrit un nombre énorme de mémoires et prononcé beaucoup de conférences, pour vulgariser l'idée que le christianisme a conservé de notables survivances qui permettent de le rapprocher de cultes sauvages[2].

M. S. Reinach ne poursuit pas un but seulement scientifique. Il a remarqué que la libre-pensée a été, maintes fois, vaincue par les superstitions qu'apportaient des classes ou des nations barbares : cela s'est produit à la chute de l'empire romain, à la Réforme, après la Révolution : celle-ci, en proscrivant une oligarchie lettrée, prépara la renaissance religieuse du XIXe siècle. Aujourd'hui le danger n'est plus aussi grand qu'autrefois, parce que la libre-pensée se propage dans les masses et parce que la science fournit des ressources qui manquaient aux voltairiens. M. S. Reinach croit qu'il accomplit un *devoir* en vulgarisant la science des religions et en montrant les analogies qui existent entre les chrétiens et les sauvages. « Je m'adresse, dit-il, aux juifs comme aux chrétiens, aux athées ignorants comme aux croyants doctes pour leur annoncer la *bonne nouvelle de la religion dévoilée*[3]. » Pour réussir à rendre la religion complètement inoffensive, il convient de parler des cultes avec un air de respect, tout en enseignant que les religions ne sont plus que de vieux préjugés; l'auteur réussit assez bien à doser l'attaque et les compliments, car il semble être fort apprécié par nombre de catholiques[4].

Ce n'est pas le lieu d'examiner dans quelle mesure M. S. Reinach a prouvé ses affirmations[5] : je crois qu'il n'y a rien démontré de

1. *Mercure de France*, 15 avril 1907, p. 606.
2. C'est surtout l'Eucharistie qui paraît le préoccuper.
3. S. Reinach, *Op. cit.*, t. II, p. XVI-XVIII.
4. Il paraît rencontrer beaucoup plus de résistance du côté des juifs, comme on le voit par quelques polémiques insérées dans son ouvrage.
5. Le type de la démonstration conduite suivant les principes de la pure

plus que l'impossibilité pour les érudits de trancher des questions qui appartiennent à la philosophie. C'est bien le cas de faire entendre les revendications que M. Bergson a présentées au nom de la philosphie : celle-ci ne doit pas accepter les faits des mains des savants : elle doit entrer sur le terrain de l'érudition, comme M. Bergson veut qu'elle envahisse l'expérience biologique[1].

Le système de M. S. Reinach supprime l'expérience religieuse et ne tient pas compte de la distinction que W. James établit entre la religion et les pratiques des sauvages. Les confusions vraiment fâcheuses auxquelles aboutissent beaucoup de savants[2] nous montrent combien il est dangereux de s'éloigner de W. James en ces questions.

VIII

Il nous reste à parler maintenant d'explications sociologiques de la religion, qui présentent un assez grand nombre d'analogies avec la doctrine précédente; les sociologues critiqués par M. Boutroux empruntent, en effet, beaucoup de données aux travaux faits par les savants sur les cultes barbares et ils aiment, comme M. S. Reinach, à rapprocher ces cultes du christianisme; mais leur but est beaucoup plus ambitieux que le sien ; tandis que M. S. Reinach veut seulement dévoiler les origines des religions et montrer qu'elles peuvent devenir inutiles, nos sociologues aspirent à donner à la société moderne les moyens de remplacer l'Église par d'autres institutions. M. Boutroux n'a pas parlé de ce but, et il résulte de là que sa discussion n'a pas toute la clarté qu'on aurait pu espérer.

Voici d'abord comment M. Boutroux expose le principe de ces explications : « L'une des notions qui sont essentielles [aux religions] est celle de l'obligatoire, du défendu, du sacré. Toute religion est une puissance morale qui s'impose à l'individu, qui le domine, qui l'oblige à des actes ou à des abstentions étrangers à sa nature » (p. 181)[3]. « Ni Dieu, ni le surnaturel, conçus comme réalités sub-

érudition moderne, est la dissertation sur le verset 17 du psaume XXII; M. S. Reinach prétend prouver que Jésus n'a pu être crucifié. (*Loc. cit.*, p. 441.) Renan aurait estimé que toutes ces démonstrations auraient gagné à être émaillées par de nombreux *peut-être*; les érudits actuels manquent presque totalement de ce scepticisme que la philosophie enseigne aux historiens.

1. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 216.

2. Je fais particulièrement allusion à leurs théories encharistiques.

3. M. S. Reinach définit la religion « un ensemble de scrupules qui font

stantielles, ne sont des éléments essentiels de la religion, car ils sont souvent absents là où le phénomène religieux existe certainement. Ce qui se retrouve invariablement dans toutes les manifestations religieuses, ce sont uniquement des dogmes et des rites : des dogmes, c'est-à-dire l'obligation sacrée de professer certaines croyances déterminés; des rites, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, pareillement obligatoires, se rapportant aux objets de ces croyances. *L'essentiel ici est la notion de sacré*, attachée à certains objets et entraînant certaines prohibitions ou prescriptions. La chose tenue pour sacrée est une force qui agit inévitablement dans un sens funeste ou salutaire, selon qu'elle est violée ou respectée. De cette notion suivent les dogmes et les mythes, ou théories et histoires relatives à la nature et aux propriétés des choses sacrées. De cette même notion naissent les rites ou pratiques destinés à maîtriser les forces ennemies et à concilier les forces bienfaisantes » (p. 186).

Il est facile de voir que ce tableau est inspiré, dans la plus large mesure, de l'observation de ce qui existe dans le catholicisme, considéré comme étant seulement un gouvernement; on a fait subir au tableau catholique quelques retouches de manière à pouvoir l'appliquer tant bien que mal aussi aux peuples sauvages[1]. « La religion n'est autre chose que la société elle-même imposant à ses membres les croyances et les actions que requiert son existence et son développement. La religion est une fonction sociale » (p. 189-190)[2]. M. Boutroux, qui aime fort la précision du langage, se demande comment il est possible de transformer en objet la société qui est un sujet : « Ce qui, chez elle est réel et vivant, est cause et propre à expliquer les

obstacle aux appétits naturels de l'homme et entravent le libre exercice de ses facultés physiques ». (*Op. cit.*, t. I, p. 91.)

1. Ou, tout au moins, à ce que ces peuples seraient d'après la littérature des explorateurs : ceux-ci ont souvent observé ce qu'il leur convenait de trouver et, plus d'une fois, pour des raisons diverses, ils ont établi des rapprochements entre les cultes sauvages et le catholicisme. (Sur les doutes que soulèvent leurs récits, cf. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. franç., p. 631-640.) Les cours que M. Flach a faits pendant de nombreuses années sur les institutions primitives ont beaucoup développé mon scepticisme relativement aux croyances attribuées aux sauvages.

2. Il me semble que M. Boutroux force le sens de la 1re Epître de saint Jean (IV, 12) quand il y trouve une analogie avec la conception des sociologues attribuant une valeur religieuse au lien social : « Personne n'a jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est entièrement réalisé en nous » (p. 205). L'auteur sacré parle ici de l'Église et dit que Dieu s'y manifeste dans les réunions de prières, ce qui était bien connu des premiers chrétiens, habitués à voir des scènes analogues à celles des *réveils*.

phénomènes, autant qu'ils peuvent l'être, ce sont, en dernière analyse, les besoins, les croyances, les passions, les aspirations, les illusions des consciences humaines » (p. 195). Mais il faut entendre que chaque fois que les sociologues parlent de la société dans le sens actif, il s'agit en réalité du pouvoir : l'État impose aux hommes qu'il gouverne certaines obligations et « donne, instinctivement ou volontairement, à ses institutions un caractère religieux, afin qu'elles aient plus de prestige et plus de force » (p. 196). Cette théorie a été souvent exposée au début du XIXe siècle par les théoriciens de la contre-révolution qui prenaient l'Espagne comme type du gouvernement le mieux ordonné : les décisions du pouvoir, les enseignements de l'Église et les superstitions magiques formaient dans ce pays un ensemble parfaitement lié, qui leur semblait devoir être imité.

Le rôle de l'individu est dès lors tout passif; il est terrifié et il se soumet docilement : « ces dogmes et ces rites sont la cause des sentiments et des croyances qui se produisent dans les âmes. Le *caractère sacré* de l'objet, avec l'autorité qu'il implique, est une *raison de croire* devant laquelle s'incline naturellement l'intelligence. Et l'ensemble d'émotions, de tendances, d'actes et d'idées que provoque la relation avec la chose sacrée, développe et détermine ce sentiment intense et en *apparence spécial* qu'on appelle le sentiment religieux » (p. 186, p. 189 et p. 190). M. Boutroux veut bien admettre que, « dans leur ignorance et leur paresse, les hommes se laissent imposer comme obligatoires » certaines règles utiles; mais il lui semble que le jour où ils connaîtront la véritable nature des choses regardées jusque-là comme sacrées, ils « cesseront d'avoir pour les institutions sociales le respect superstitieux dont ils étaient pénétrés » (p. 205). Il suffit de regarder autour de nous pour reconnaître que le respect de la loi n'est pas en train de grandir et qu'on n'y trouve rien de *sacré*.

On n'a pu confondre l'obligatoire et le sacré que par suite de ce préjugé unitaire qui a fait commettre tant d'erreurs. De ce que dans certains pays le magique et le religieux étaient unis de la manière la plus étroite à l'autorité, on a conclu qu'en allant au fond des choses on trouverait un principe unique rendant compte des institutions magiques, religieuses et civiles : on pouvait donc assimiler obligatoire et sacré, au moins dans une très large mesure. Mais les historiens auraient pu apprendre aux sociologues que cette unité est très fragile.

Les juristes n'ont-ils point pour but principal de séparer le droit de la magie et de la religion? Si des hommes peuvent être nommés des laïcisateurs, ce sont bien eux. — La Réforme ne s'est-elle pas proposé de faire disparaître, dans la vie chrétienne, tout ce qui lui semblait conserver un caractère de survivance magique? Et le catholicisme n'a-t-il pas suivi la Réforme sur cette voie, au moins durant le XVIIe siècle? Aujourd'hui presque tous les hommes religieux reconnaissent que le clergé a montré trop de complaisance pour des vieilles croyances et ils estiment que la dissociation de la magie et du christianisme s'impose [1]. — La séparation de l'Église et de l'État s'introduit dans tous les pays et ce fait historique achève de montrer combien était artificielle cette unité de l'obligatoire et du religieux, qu'on avait cru pouvoir nous imposer comme une loi naturelle.

Les anciens théoriciens de cette unité, qui avaient regardé l'Espagne comme un pays modèle, avaient voulu démontrer qu'il était nécessaire, pour obtenir l'ordre, de s'appuyer sur l'Église et qu'il convenait de ne pas se montrer trop difficile sur les moyens que peut employer celle-ci pour maintenir son autorité auprès de populations ignorantes; aujourd'hui des sociologues cherchent à montrer que l'extension du pouvoir de l'État peut remplacer magie et religion. Comme je l'ai dit, en commençant cette discussion, c'est un but pratique qui dirige la théorie.

Si la religion est seulement une police qui ajoute le prestige du sacré au prestige de la peine civile, il n'y a pas de sentiment spécifiquement religieux, non plus que de croyances spécifiquement religieuses (p. 187, cf. p. 101), il ne faudra plus se demander (avec l'anxiété qui existait dans l'esprit de Spencer) ce qui pourra désormais remplir « la sphère de l'âme occupée par les croyances religieuses » (p. 205). Il sera assez facile de fabriquer un système qui sera équivalent aux anciens systèmes religieux.

La sociologie enseigne que la religion « renferme l'idée de sacré, d'obligatoire, de *chose voulue par un être plus grand que l'individu*, dont celui-ci dépend. C'est là, à vrai dire, l'élément religieux »

1. Renan, parlant de la Bretagne qu'il avait connue dans sa jeunesse, dit : « Un clergé sérieux, désintéressé, honnête, veillait à la conservation de ces croyances avec assez d'*habileté* pour ne pas les affaiblir et néanmoins pour ne pas trop s'y compromettre ». (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 11.) Cette habileté s'est trouvé être une grande maladresse le jour où l'instruction primaire a pénétré dans les campagnes.

(p. 201). L'expérience religieuse, décrite par W. James, met le *croyant* en présence d'un être plus grand que lui; mais elle ne peut donner des résultats valables pour tout le monde; et alors pourquoi aller chercher dans l'invisible un être hypothétique alors que nous avons, tout près de nous, un être tangible qui remplit toutes les conditions exigées par la sociologie? L'État nous est très présent sous les traits du gendarme, du juge, du percepteur; la seule question est de savoir dans quelle mesure il est à même de réaliser à son profit la transposition du sacré. Un gouvernement intelligent y parviendra sans trop de peine, pense-t-on, en donnant à la jeunesse un enseignement dirigé de manière à produire chez elle la docilité, et en prouvant aux citoyens, par des actes énergiques, qu'ils doivent prendre très au sérieux la notion du sacré. Une autorité qui pratiquerait à fond un tel système ne pourrait-elle pas obtenir des Français contemporains une soumission aussi complète que celle que les nègres accordent aux *tabous*?

Il y a cependant une différence dont il faut tenir compte; nous ne sommes pas des hommes quelconques; nous avons traversé la culture chrétienne qui a contribué à nous rendre difficiles à conduire : « Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, dit M. Boutroux, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique[1]. Comment la société réelle pourrait-elle suffire à la conscience du croyant? Offre-t-elle donc, actuellement réalisés, la justice, l'amour, la bonté, la science, le bonheur, tels que pour la foi ils sont réalisés en Dieu? » Comme la conscience affinée par le christianisme ne manquerait pas de trouver la société réelle infiniment trop vulgaire et répugnante pour lui appliquer le terme de sacré, on parlera d'une société idéale (p. 206).

Nous aboutissons donc à cette conclusion qu'on devra dresser les hommes un peu comme on dresse les chiens : en leur montrant le fouet et du sucre; seulement si le fouet de l'État est très réel, le sucre sera seulement une ombre de friandise.

Si les sociologues dont il est question avaient examiné de plus près ce qu'est le catholicisme, ils n'auraient probablement pas construit une théorie si peu satisfaisante; ils ont été induits en erreur par beaucoup d'apologistes de l'Église qui ont vanté sa

1. Il faut relire à ce sujet la page étonnante que Taine a écrite sur la formation chrétienne de la conscience (*Le gouvernement révolutionnaire*, p. 126).

perfection comme gouvernement : mais l'histoire nous apprend que le catholicisme aurait péri, il y a longtemps, s'il avait été seulement une organisation du pouvoir ecclésiastique. Le catholicisme a pu surmonter les crises qu'il a traversées grâce à un clergé régulier qui pratique la vie spirituelle et par suite l'expérience religieuse dans les couvents[1]. Les règles monastiques sont fort nombreuses et cette multiplicité n'a pas été souvent sans surprendre des personnes pour lesquelles la grande qualité du catholicisme est l'unité. Cette diversité des règles tient à la variété des aspects sous lesquels peut se présenter l'expérience religieuse : chaque fondateur d'ordre a proposé à ses disciples une vie qui fût conforme à celle qu'il avait expérimentée; au bout d'un certain temps les règles perdent une bonne partie de leur valeur primitive et les pratiques se transforment en routine; il faut qu'alors se présente un inventeur qui rajeunisse les anciens préceptes ou en imagine de complètement différents, suivant ses propres expériences.

Il ne faudrait pas croire que toute expérience religieuse soit interdite aux laïques; beaucoup plus de fidèles qu'on ne suppose souvent s'avancent sur les premiers degrés de la voie mystique, mais c'est surtout dans les sacrements que se réalise une expérience religieuse qui mériterait d'être étudiée.

Le culte du Saint-Sacrement[2] a dans le catholicisme une si grande importance qu'un supérieur des lazaristes et des Filles de saint Vincent de Paul a pu dire que le « secret » des dévouements qu'on admire chez les religieuses est « Jésus-Christ connu, aimé, servi dans l'Eucharistie[3] ». Ce culte comporte des confidences que le fidèle, agenouillé devant l'hostie consacrée, fait au Christ, au sujet de ses peines et de ses espoirs. Il y a là une expérience de la présence réelle que l'on peut comparer à l'expérience du Saint-Esprit que font les sectaires anglo-saxons; mais il n'est pas douteux que la première est beaucoup plus facile à réaliser que la seconde : elle ne

1. Ce sont aussi les réguliers qui maintiennent les droits de la théologie que les séculiers auraient souvent la tentation de négliger.

2. On ne saurait trop recommander la lecture d'une instruction pastorale de Mgr Dupanloup « sur les moyens pratiques de renouveler et de propager la dévotion au Très Saint Sacrement » (*Nouvelles œuvres choisies*, t. VI). Ce prélat, que Renan nous a présenté comme un pur humaniste, entre dans des détails très minutieux qui ont tous leur importance pour la parfaite intelligence du dogme catholique.

3. Taine, *loc. cit.*, p. 114.

comporte pas les crises qui se produisent dans toute vie mystique avant que l'on n'atteigne le calme; elle est accessible à beaucoup de personnes qui seraient inaptes à la *régénération*. C'est ce qui explique, selon moi, beaucoup de conversions de protestants, qui ont entendu répéter qu'il fallait chercher Dieu et qu'on le trouverait; l'expérience sacramentelle le leur fait rencontrer. De même la persistance si remarquable d'un catholicisme sérieux dans les classes moyennes dépend, pour une très grande partie, de l'expérience eucharistique.

Le succès qu'obtint l'article de M. Ed. Le Roy, publié dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905, sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme?* se rattache au même ordre d'idées : les formules scolastiques, apprises dans le catéchisme, ne disent absolument rien aux catholiques ; mais ceux-ci étaient heureux de voir poindre des expositions de la présence réelle qui fussent débarrassées de tout l'appareil inintelligible fabriqué au Moyen Age. Le succès eût été encore beaucoup plus grand si l'ingénieux philosophe n'avait eu l'imprudence de donner ses idées comme une interprétation des définitions dogmatiques consacrées par l'Église; il fût demeuré inattaquable s'il avait distingué le domaine qui appartient à une théologie dogmatique, peu capable d'intéresser les laïques, et celui dans lequel se meut la piété. La littérature de l'expérience sacramentelle peut laisser de côté beaucoup de choses et se confiner dans les expressions que la piété si ardente de saint Augustin lui avait inspirées sur l'Eucharistie; car il n'y a rien de plus indépendant de la transubstantiation que la conception de ce Père de l'Eglise [1] : mais nul ne songera à le censurer.

Je crois que ce sont des besoins analogues à ceux du culte eucharistique qui permettent de rendre compte de l'extraordinaire extension prise par la dévotion du Sacré Cœur, qui ne semble pas, tout d'abord, facile à comprendre : pourquoi prier le Cœur de Jésus et non Jésus lui-même? Mais il s'agit de quelque chose qui dépasse de beaucoup la prière; il s'agit d'une certaine familiarité, toute sem-

1. C'est ce que Mgr Batiffol a très bien mis en lumière dans ses *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, p. 249-252. Ce Père concevait le Christ « présent selon un mode d'être qui n'est pas celui du pain, du vin, de la chair, du sang. Augustin conçoit le Christ présent, impassible, donc spirituel » (p. 245). Et paraphrasant un passage de saint Augustin, le savant catholique dit : « Ainsi, quand tu te prosternes devant le sacrement, tu ne considères pas cette terre quelconque, mais tu adores le saint dont cette terre est l'escabeau » (p. 250-260). Tout cela rappelle beaucoup la pensée de M. Ed. Le Roy.

blable à celle que l'on rencontre dans l'expérience sacramentelle. Les hommes qui propagèrent cette nouvelle dévotion au XVIIIe siècle voulaient combattre le jansénisme qui était accusé de rendre Jésus-Christ trop inaccessible et de ne comprendre que la terreur[1]. Le Christ caché dans l'hostie ne présente pas l'aspect redoutable du Christ dans sa gloire : un viscère n'a pas non plus de quoi provoquer la terreur[2]; en s'adressant au Sacré Cœur, le catholique peut s'exprimer d'une manière beaucoup plus tendre, confiante et familière qu'en s'adressant au Christ lui-même[3].

Ces explications sont suffisantes pour montrer comment le catholicisme laïque pratique lui aussi une communication habituelle avec *le plus grand invisible*. Les sociologues critiqués par M. Boutroux n'ont pas tenu compte de ce fait, c'est qu'ils ne se sont pas trouvés en mesure de connaître le catholicisme. Il convient de rappeler ici quelques observations excellentes que Renan a écrites à la fin de l'introduction à la *Vie de Jésus* : « Pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire d'y avoir cru, sans cela on ne saurait comprendre pourquoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine[4] ». Pour se rendre compte de ce qu'est la religion, il faut de même avoir beaucoup fréquenté, dans leur plus intime familiarité, des gens ayant une foi extrêmement profonde; l'observation est ici difficile parce que ces gens éprouvent une grande méfiance en présence de gens étrangers à leurs croyances.

M. Boutroux, dont l'esprit est si ouvert à l'intelligence des aspirations poétiques et religieuses, condamne donc justement les illusions des sociologues quand il dit : « C'est un fait d'expérience que la religion, quelle qu'ait été sa forme primitive, est, chez les nations civilisées, devenue de plus en plus *personnelle et intérieure*... Les prophètes d'Israël et l'enseignement du Christ ont à ce point mis en relief la prépondérance de la disposition intérieure, que les âmes religieuses tendent de plus en plus à croire que, là où ces disposi-

1. Le Doré, *Les Sacrés Cœurs et le vénérable Eudes*, t. I, p. 235 et 257. Cette dévotion a commencé en Normandie avant le milieu du XVIIe siècle et elle a été portée à Montmartre dès 1674 (p. 74 et 254).

2. Le pape Pie VI a déclaré que l'adoration du Sacré Cœur s'adresse en partie au viscère. (Le Doré, *Op. cit.*, t. II, p. 57.)

3. On doit observer que le premier culte des eudistes visait les deux cœurs de Jésus et de sa mère (Le Doré, *Op. cit.*, t. I, p. 74) : aujourd'hui ce dernier est loin d'avoir la même importance que le premier; je suppose que cela tient à ce que la Vierge n'apparaît point sous un aspect assez redoutable pour que le fidèle redoute sa présence totale.

4. Renan, *Vie de Jésus*, p. CIV.

tions font défaut, il n'y a point de religion du tout... Loin d'impliquer l'effacement de l'individu, la religion, telle qu'en général elle s'offre à nous aujourd'hui, en est l'exaltation, du moins si l'on considère cette forme supérieure de l'individualité qui proprement s'appelle la personnalité » (pp. 203-204). Cette exaltation est la conséquence nécessaire de l'expérience religieuse, qui met l'homme en relation personnelle avec Dieu.

IX

Les conclusions de M. Boutroux ne sont peut être pas tout à fait ce qu'on pouvait attendre du philosophe qui avait exposé avec tant de chaleur les idées de W. James et revendiqué si hautement le droit de la conscience religieuse. C'est que le XIXe siècle a été traversé par un courant panthéiste dont les effets se sont étendus très loin. Les conclusions de M. Boutroux ne sont pas toujours très nettement panthéistes, parce que son esprit est trop pondéré pour verser dans l'exagération; mais elles me semblent devoir être toutes interprétées avec l'idée que l'auteur a cédé au courant dont je viens de parler.

J'ai déjà signalé, au début de cette étude, une exposition de l'idée de Dieu qui a bien une allure panthéiste; je crois devoir interpréter dans un sens panthéiste les formules suivantes : « La religion est une sorte de synthèse ou plutôt d'union intime et spirituelle de l'intinct et de l'intelligence, dans laquelle chacun d'eux, fondu avec l'autre et par là même transfiguré et exalté, possède une plénitude et une puissance créatrice qui lui échappe quand il agit séparément » p. 371). — La religion est la communion de l'individu avec Dieu, « avec tout ce qui est et peut être » (p. 373). Sans doute ces formules pourraient être tirées dans un autre sens que celui que j'indique ici; mais elles perdraient alors quelque chose de leur profondeur.

Il serait difficile de ne pas reconnaître des formules très nettement panthéistes dans une fort belle page écrite sur l'amour. L'homme « veut vivre non seulement pour lui-même, mais pour autrui et en autrui. C'est cet amour que ressent Victor Hugo quand il s'écrie : Insensé qui crois que tu n'es pas moi » (p. 370). Hartmann, voulant montrer que le panthéisme fournit une morale supérieure, avait dit : « Le *tat twam asi* (tu es cela) des Indous est un fonde-

ment de l'éthique infiniment plus profond que l'argument anthropomorphique chrétien selon lequel nous devons nous aimer parce que nous sommes enfants d'un même père[1] ».

L'Église n'a pas cessé de lutter, durant le XIXe siècle contre les philosophies qui lui semblaient capables de favoriser le panthéisme; dans l'encyclique *Pascendi*, les *modernistes* sont accusés de conduire les esprits vers le panthéisme[2]. Si l'enseignement de M. Bergson paraît si dangereux à quelques scolastiques éminents, c'est qu'ils constatent que le jeune clergé accueille avec faveur cet enseignement comme une introduction au panthéisme. Dans un livre récent consacré à combattre des tendances qui sont si dangereuses pour le catholicisme, un professeur de la faculté de théologie de Lille dénonce les idées panthéistes qui, suivant lui, auraient pénétré jusqu'à l'école primaire, grâce à M. Ferdinand Buisson[3].

Au temps de Grégoire XVI et de Pie IX il y eut des condamnations retentissantes prononcées contre des théologiens catholiques d'Allemagne qui avaient cherché à « enrayer l'influence que le panthéisme idéaliste exerçait sur leurs contemporains [en tentant] une conciliation de doctrines[4] ». Lorsque Cousin réédita en 1853 son livre *Du vrai, du beau et du bien*[5], l'évêque de Poitiers en dénonça très violemment les doctrines panthéistes et il chercha à le faire condamner à Rome; la congrégation de l'*Index* demanda que l'auteur signât une déclaration réprouvant le panthéisme; Cousin ne voulut pas accepter cette humiliation; les chefs les plus éminents du parti ca-

1. Hartmann, *La religion de l'avenir*, trad. franç., p. 168. Hartmann se trompe ici; c'est l'amour pour le Christ rédempteur dont le chrétien est devenu le frère, qui est à la base de l'éthique chrétienne. En fait l'Indou a une moralité très basse, en dépit de la morale supérieure que lui attribue Hartmann. Les juges anglais sont frappés de la facilité avec laquelle mentent les témoins indous. (Sumner Maine, *Etudes sur l'histoire du droit*, trad. franç., pp. 256-257.)

2. Encyclique *Pascendi*, édition des *Questions actuelles*, p. 29 et 63. Il serait peut-être curieux de rapprocher certains auteurs modernes et Scot Eugène qui a eu, lui aussi, des tendances panthéistes marquées; sa théologie négative rappelle certaines thèses de M. Ed. Le Roy (Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 156 et 170-176); mais M. Le Roy n'a évidemment rien emprunté à Scot; certaines nécessités communes ont assuré ces ressemblances. D'ailleurs M. Ed. Le Roy ne regarde pas tout panthéisme comme hétérodoxe.

3. Thamiry, *Op. cit.*, p. 23, 26, 71, 175-176, 183-187, 227, 259. Cet auteur cite un *petit catéchisme de morale, laïque et socialiste* (p. 26 et 177), qu'il ne paraît pas avoir regardé de près, car cet opuscule est plutôt naïf.

4. Thamiry, *Op. cit.*, p. 180.

5. Renan a raconté quelle impression extraordinaire produisit sur lui en 1842 la lecture de la première édition (*Feuilles détachées*, p. 299). Les doctrines de Cousin furent condamnées par l'Église en 1844.

tholique intervinrent (Lacordaire, Dupanloup, Montalembert, Falloux) et la censure ne fut pas prononcée, au grand étonnement de Mgr Pie, qui ne pouvait comprendre qu'on sacrifiât les droits supérieurs de la théologie à des considérations d'opportunité [1]. Quelques années plus tard, dans l'avant-propos écrit pour l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, Cousin dit que ses leçons de 1828 présentent aux yeux d'esprits prévenus « l'apparence d'une doctrine favorable au panthéisme » ; mais il jure ses grands dieux qu'il n'a jamais eu d'intentions aussi perverses; dans l'appendice de ce volume il reproduit de nombreux passages de ses œuvres pour montrer qu'il fut un adversaire sérieux de panthéisme. Il ne paraît pas avoir convaincu les théologiens, auxquels il est demeuré très suspect [2].

Le panthéisme a été très souvent regardé comme étant la doctrine vraiment nationale de l'Allemagne, et Hartmann ne désespère pas que « dans l'Allemagne purement aryenne, après avoir été à l'état de religion cachée de la philosophie ésotérique, le panthéisme devienne une manière de concevoir générale chez les hommes cultivés d'abord et ensuite dans le peuple entier, et qu'il puisse y avoir là le germe d'une vie religieuse nouvelle [3] ». Comme beaucoup d'autres idées allemandes, les idées panthéistes sont parvenues peut être jusqu'à Spencer, puisque M. Boutroux croit trouver une certaine « tendance panthéistique » dans quelques phrases relatives à l'Inconnaissable (p. 101); mais l'esprit de Spencer ne pouvait pas être fortement porté de ce côté. Sa conception de l'Inconnaissable rappelle beaucoup l'attitude qu'ont les hommes politiques anglais qui conservent la royauté et la chambre des lords, mais qui ne veulent pas que ces institutions vénérables les gênent dans la pratique. Spencer ne veut pas se borner à une négation de ce qui dépasse le phénomène, comme avaient fait Hamilton et Mansel (p. 86); mais il ne veut pas que cet au-delà soit une gêne pour la science.

En Allemagne la conception panthéiste du monde semble dépendre de la constitution même de la société : dans les moindres affaires on sent l'action de l'État qui est regardé comme omniscient et apte à trancher toutes les difficultés. On ne voit pas que le panthéisme ait

1. Baunard, *Vie du cardinal Pie*, t. I, p. 620-625. Dans les *Œuvres* du cardinal figurent deux instructions synodales sur les erreurs du temps présent, de 1855 et de 1858 (t. II et t. III), dans lesquelles est dénoncé le panthéisme de Cousin.

2. Thamiry, *Op. cit.*, p. 66. Cet auteur ne paraît connaître Cousin que par la tradition ecclésiastique; son témoignage n'en est que plus important.

3. Hartmann, *Op. cit.*, p. 160. — Cf. H. Heine, *Op. cit.*, t. I, p. 85.

jamais réussi dans aucun pays où l'esprit de très forte individualité ait été général; on doit être frappé de ce que les anciens Juifs[1] aient allié un fanatisme monothéiste si extraordinaire à un esprit si incoercible de révolte contre l'injustice. « Le pauvre saint homme, dit Renan, se sentant aimé de Dieu se regarde comme un aristocrate et ne peut admettre que le monde soit organisé pour le seul avantage des pécheurs[2]. » Le panthéisme ne connaît point de telles révoltes; l'Allemand accepte facilement les convenances historiques.

Les préoccupations panthéistes conduisent à regarder les dogmes et les sacrements comme des constructions symboliques, populaires et provisoires, qui sont nécessaires pour empêcher que l'idée de Dieu ne s'éloigne trop de nous, mais qui ne sauraient jamais être opposées au philosophe ou au politique qui trouve quelque chose de mieux adapté aux circonstances présentes. Quelques *modernistes*, particulièrement hardis, ont parlé d'un *crépuscule des dogmes* au milieu desquels s'avancerait l'Église[3].

Si on adopte ce système il devient très important de montrer que la prétention historique des théologiens est mal fondée : ceux-ci, pour rendre les dogmes et l'institution des sacrements intangibles, avaient prétendu les rattacher à des enseignements du Christ; les *modernistes* veulent, au contraire, que ce soient seulement des approximations humaines, que les chrétiens imaginèrent pour donner un corps à la foi qu'ils avaient dans les exhortations de leur maître. Ayant admis la légitimité de ce courant panthéiste, M. Boutroux est conduit à admettre aussi les théories historiques des modernistes : « Le christianisme, dit-il, ... n'a, pour ainsi dire, tel que l'enseigne le Christ, ni dogmes, ni rites[4]. Il demande que l'homme adore Dieu *en esprit et en vérité*[5] » (p. 377).

1. Le panthéisme pénétra plus tard chez les Juifs; mais le Juif du Moyen Age ne représente plus du tout la tradition biblique.

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. V, p. 412. Plus loin il compare l'antique israël aux anarchistes : « A ceux qui disent : Le monde comme il est fait, a des injustices nécessaires, il répond : Eh bien, il est mal fait, il faut le briser » (p. 422). — H. Heine dit que les Grecs ont été « de beaux adolescents » et les Juifs « des hommes indomptables » (*Op. cit.*, t. II, p. 306.)

3. Thamiry, *Op. cit.*, p. 67, 70-71, 188-190, 193-194.

4. Il faut évidemment lire ici sacrements.

5. Cette formule célèbre ne me semble pas avoir le sens que lui ont donné souvent les modernes. Elle devrait être traduite autrement : « suivant l'esprit de vérité » (J'ai donné des exemples d'expressions analogues dans *Le système historique de Renan*, p. 446). Jésus annonce que Dieu sera bientôt adoré dans

Les preuves que les savants apportent en faveur de cette doctrine ne prouvent pas tout à fait ce qu'on leur demande d'établir. On ne saurait contester sérieusement que dans saint Paul on ne rencontre les sacrements du baptême, de la transmission du Saint-Esprit et de l'Eucharistie; l'apôtre a présenté d'ailleurs beaucoup de considérations théologiques dérivant de ces sacrements; enfin il énonce des thèses qui ne sont point parmi les plus aisées à comprendre. Il y avait donc eu un grand travail de réflexion dogmatique exécuté dans les premières communautés chrétiennes. A quelle origine se rattache-t-il? Voilà ce qu'on ne saurait établir avec certitude : les théologiens ne peuvent prétendre démontrer, d'une manière qui emporte la conviction de tout le monde, que les dogmes et les sacrements remontent à des ordres donnés par le Christ; mais, *si on prend les choses en gros*, l'histoire ne saurait apporter de témoignage certain contre les théologiens. Cette situation est la même que celle que nous avons déjà rencontrée par l'expérience religieuse; celle-ci ne prouve pas pour la science, mais la science ne prouve pas contre elle.

En raison d'un commun dédain pour les formules précises que l'on rencontre à la fois chez les panthéistes et chez les mystiques, on a pu quelquefois être tenté de rapprocher ces deux genres d'esprits. Hartmann a pu même écrire : « Le panthéisme seul réalise le rêve le plus hardi des mystiques sans heurter la raison; lui seul rend tout à fait superflu le dialogue avec Dieu [1] », parce qu'il affirme l'unité de Dieu et de l'homme. Il y a, au contraire, une énorme différence entre deux conceptions que l'on rapproche ici au point de vue d'analogies superficielles : en effet, ce que Hartmann veut écarter, c'est ce qu'il y a d'essentiel dans l'expérience religieuse, la familiarité avec une personne surnaturelle. M. Armand Sabatier observe très justement qu'il n'y a pas de prière possible dans le panthéisme [2]; à plus forte raison, pas d'expérience religieuse.

Nous avons reconnu dans l'expérience religieuse le passage d'un état de troubles et de malheurs à un état de certitude et de paix; le mystique a un profond sentiment de l'extraordinaire puissance

une Église qui aura reçu le Paraclet, au lieu d'être adoré suivant les règles de la tradition rabbinique qui n'a pas les lumières du Saint-Esprit

1. Hartmann, *Op. cit.*, p. 166.

2. Armand Sabatier, *Op. cit.*, p. 175.

du mal, qui est déchaîné dans le monde et contre lequel il ne peut lutter sans un concours surnaturel. Beaucoup de nos contemporains seraient disposés à croire que le mal peut être écarté : en Amérique les propagateurs de la *mind-cure* enseignent que le mal est un accident, qui tient à une erreur de notre imagination : ils donnent des moyens pour s'entraîner à la négation du mal[1]; ils obtiennent des résultats très remarquables[2]. W. James voit dans la *mind-cure* une sorte de religion[3] ; il la compare même à la justification de Luther[4], qui appartient, au contraire, à la régénération des âmes douloureuses, tandis que la *mind-cure* suppose un tempérament porté à l'optimisme. M. Boutroux semblerait disposé à entrer dans le même ordre d'idées, car il paraît regarder la religion comme étant destinée à supprimer le plan de la nature qui impose l'existence du mal (p. 386). Il convient de noter ici que W. James reconnaît, lui-même, que les conceptions de la *mind-cure* sur la maladie ne sont nullement chrétiennes[5] et on ne voit pas que les sujets dont il parle aient eu l'expérience du surnaturel : on a ainsi une nouvelle preuve de ce que la négation du mal marche avec l'indifférence religieuse[6]. Le philosophe américain nous apprend que les théoriciens de la *mind-cure* ont des tendances panthéistes[7], — ce qui nous conduit à reconnaître encore l'insuffisance religieuse des panthéismes.

En terminant je ne crois pas inutile — en vue de vérifier encore une fois les conclusions précédentes — de faire remarquer que les utopistes modernes ont souvent soutenu que la religion disparaîtrait dans le monde futur, que leurs inventions auraient débarrassé du mal, et que l'on a, plus d'une fois, signalé leurs tendances panthéistes.

1. W. James, *Op. cit.*, p. 97-98.
2. W. James, *Op. cit.*, p. 81-82.
3. W. James, *Op. cit.*, p. 89.
4. W. James, *Op. cit.*, p. 91-93.
5. W. James, *Op. cit.*, p. 82, 84, 95-96. Le philosophe américain cite, à ce sujet, quelques passages d'auteurs mystiques relatifs aux idées que le chrétien doit se faire de la maladie. (Cf. Sainte Beuve, *Op. cit.*, t. III, p. 327-329, 365.)
6. Le cardinal Pie s'est élevé fortement contre l'optimisme du monde moderne, qui prétend restaurer les droits de la nature. « Le christianisme, c'est l'édifice de la grâce, s'élevant sur les ruines de la nature. » (*Œuvres*, t. III, p. 742. Cf. t. II, p. 285-286.)
7. W. James, *Op. cit.*, p. 85 et 94.

X

Je partage pleinement l'aversion qu'éprouve M. Boutroux pour toute prévision qui serait fondée sur le prolongement « d'une courbe empirique d'évolution que l'on dégage ou que l'on croit dégager de l'histoire ». Il dit fort justement : « La marche des choses humaines est trop compliquée pour qu'on puisse remonter d'une évolution donnée aux causes mécaniques élémentaires qui la déterminent et dont la connaissance rendrait seule possible une prédiction vraiment scientifique » (p. 343). On pourrait même ajouter qu'il est impossible, presque toujours, de concevoir comment pourrait être tracée une pareille courbe; en fait, on procède généralement d'une manière très indirecte, en choisissant un caractère auquel on attribue, plus ou moins arbitrairement, la valeur d'un caractère dominateur et qui serait susceptible d'être convenablement désigné au moyen de données numériques; mais le caractère ne définit jamais également bien l'état des choses à toutes les époques et la courbe peut devenir singulièrement trompeuse. Si de plus on extrapole une courbe empirique obtenue au moyen de données un peu douteuses, on tombe dans l'arbitraire le plus absolu sinon dans un galimatias qui ne peut faire illusion qu'aux gens dépourvus de tout esprit scientifique.

M. Boutroux connaît trop bien les conditions que la vraie science impose à l'esprit pour être dupe d'une pareille illusion. Il pense qu'il faut se borner à considérer l'état actuel de la science et de la religion et à « déterminer, d'après cette étude, la manière de concevoir leurs rapports, qui, selon l'expression d'Aristote, paraît, à la foi, possible et convenable » (p. 344). Cette méthode conduit à proposer des solutions qui tiennent plutôt compte des tendances chères aux personnes étrangères à l'Église que des traditions sur lesquelles se fonde celle-ci. C'est ainsi que les opinions émises par M. Boutroux ont été fortement nuancées de panthéisme, bien que le catholicisme n'ait cessé de lutter, durant le siècle dernier, contre cette conception du monde. On peut aussi se demander si la religion qu'il regarde comme étant à la fois possible et raisonnable, ne ressemble pas un peu trop à cette religion naturelle que l'incrédulité, au temps des *lumières*, opposait si souvent au christianisme.

Contre cette religion naturelle on peut toujours objecter ce qu'en disait le cardinal Pie, il y a cinquante ans : elle n'a jamais été réalisée que dans le christianisme et les meilleurs arguments de ses défenseurs ont été empruntés à la théologie[1]. Depuis le livre de W. James nous pouvons ajouter que la prétendue religion naturelle ne se prêtant point à l'expérience religieuse, « le fait proprement religieux[2] » s'évanouit chez elle et que dès lors elle est sans aucune efficacité. Enfin aujourd'hui que nous attachons une si grande importance aux considérations historiques, nous avons peine à admettre que le monde accepte une solution par la seule raison qu'elle paraîtra convenable.

Je crois qu'il est plus avantageux de procéder autrement : on considérera seulement un cas très limité, celui du catholicisme en France et on se demandera ce que peuvent lui réserver les occurrences historiques qui paraissent, à l'heure actuelle, vraiment inéluctables. On peut regarder aujourd'hui comme tout à fait certain que la guerre engagée entre l'État et l'Église doit se terminer par la complète défaite de celle-ci : toutes les institutions dans laquelle l'Église a encore une certaine influence, seront absolument laïcisées. On peut encore aller plus loin dans les prévisions raisonnables. Tout le monde a été surpris de voir avec quelle humble résignation les catholiques ont accepté les lois dirigées contre eux. Il n'y a pas encore bien longtemps ils prenaient une attitude guerrière, chantaient l'héroïsme des curés prussiens vainqueurs de Bismarck et menaçaient les hommes d'État de les amener à Canossa. Lorsque les jours difficiles sont venus, le courage a fait défaut aux plus fougueux apologistes du martyre ; il s'est même rencontré que plusieurs de ceux qui avaient le plus vanté le Centre allemand, se sont signalés par des conseils d'une extrême prudence. Il est donc à peu près certain que l'Église se soumettra assez rapidement. Il nous faut examiner maintenant les conséquences de cette transformation.

J'ai déjà signalé plus haut qu'on verra disparaître les polémiques d'allure philosophique, que la guerre avait suscitées; personne n'ayant plus intérêt à utiliser les conflits entre la science et la religion, personne ne s'intéressera plus aux sophismes qui ont tant passionné nos contemporains. L'esprit scientifique régnera dans son

1. Pie, *Œuvres*, t. III, p. 239 et 246-250.
2. « W. James place le fait religieux proprement dit dans l'expérience individuelle. » (Boutroux, préface à W. James, *Op. cit.*, p. VII.)

domaine propre, c'est-à-dire dans les laboratoires ; l'esprit religieux régnera dans le sanctuaire ; chacun s'occupera de ses affaires, sans vouloir empiéter sur la spécialité d'autrui ; le savant ne prétendra plus démontrer que le théologien se trompe et le théologien ne censurera plus de doctrines scientifiques qu'il ne comprend pas très bien [1] ; on finira par être étonné, qu'il ait pu exister tant de malentendus.

Lorsque l'Église aura reconnu, par l'expérience de défaites multipliées, qu'elle ne peut plus gouverner rien de profane et qu'elle s'attachera uniquement à ses institutions spirituelles, l'État ne se montrera plus aussi méfiant à son égard et la législation sur les ordres religieux ne pourra plus être maintenue, parce qu'elle blesse beaucoup d'idées de droit très élémentaires [2]. Il a fallu évidemment des circonstances politiques bien extraordinaires pour qu'on ait dissous la congrégation des oratoriens dont les membres ne prononcent pas de vœux. Les ordres renaîtront : le catholicisme ne peut se passer d'eux [3], parce que le clergé régulier maintient l'exemple de la vie chrétienne et qu'il assure la tradition théologique.

Pendant très longtemps l'Église a cru que sa meilleure clientèle était formée par le peuple des campagnes, et j'ai dit qu'elle avait fait de grands sacrifices pour s'attacher cette masse rurale ; mais voilà que, les mauvais jours étant venus, les paysans se détachent d'elle et même lui deviennent franchement hostiles. Le clergé fait des efforts de tout genre pour reprendre une certaine autorité sur ses anciens fidèles ; mais plus il travaille dans ce sens, plus il excite contre lui les passions des radicaux qui craignent de lui voir créer une force électorale et qui lui ont voué une haine mortelle. A la longue il faudra bien que l'Église renonce à ses entreprises politiques et rurales ; quand elle ne croira plus nécessaire de flatter certaines superstitions, elle pourra rendre la religion beaucoup plus accessible aux classes lettrées.

1. M. de Lapparent a signalé des brochures publiées par « des apologistes de grande vertu et d'intention très pure », dans lesquelles le calcul infinitésimal est dénoncé comme étant fondé « sur une erreur contraire à la révélation ». (*Science et apologétique*, p. 275.)

2. Dans son rapport à la Chambre des députés, M. F. Rabier disait que le juriste pouvait être gêné parfois pour dire ce qui est une congrégation, mais que « le dernier des hommes du peuple ne s'y trompe pas ». Cela veut dire que cette législation ne correspond pas à des principes juridiques, mais à des préjugés populaires.

3. D'après les théologiens le pape et les conciles ne sauraient supprimer l'institution monastique. (Ch. Maignen, *Op. cit.*, p. 133.)

Si la religion est, comme le disait Hegel, avec l'art et la philosophie, la plus haute manifestation de l'esprit vivant (p. 24), il faut s'attendre à ce que son domaine se restreigne beaucoup, le jour où elle ne sera plus confondue avec aucune survivance magique. Si, comme l'enseigne W. James, l'expérience religieuse est le fait fondamental, il ne faut s'attendre à trouver la religion que chez les hommes aptes à pratiquer cette expérience. Bien que ce que j'ai nommé l'expérience sacramentelle soit plus facilement accessible que la véritable expérience religieuse décrite par W. James, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit à la portée de tout le monde; elle exige une certaine culture d'esprit qui dépasse notablement celle qui correspond aux petits livres de piété; c'est ce qui apparaîtra, de plus en plus, quand les survivances superstitieuses auront disparu du catholicisme.

Comme il semble très vraisemblable que la vie religieuse reprendra, quelque jour, son ancien cours dans les couvents et comme il ne paraît pas très difficile que l'Église donne à ses fidèles un enseignement évangélique beaucoup plus élevé que celui qu'ils ont aujourd'hui, la double expérience sur laquelle repose le catholicisme ne manquera pas à l'avenir; et ainsi l'Église demeurera, — mais avec un fort resserrement, tandis que presque tous ses apologistes ont eu en vue une extension.

GEORGES SOREL.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ

D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

(Suite et fin[1]*).*

III

Étant donnée la notion du divin telle que nous l'avons déterminée, comment une doctrine morale pédagogique en peut-elle établir le rapport pratique aux devoirs particuliers?

Si la notion du divin est la clef de voûte du système de nos idées motrices, et par elles commande à l'ensemble de notre activité pratique, c'est en vertu de sa liaison, que nous avons mise en lumière, avec les tendances universelles, spontanées et réfléchies, dont elle constitue la représentation idéale, et qui sont des puissances motrices de notre conduite. Ce sont ces formes universelles de l'action qui devront d'abord être rendues manifestes à la conscience, être reconnues dans leur réalité intime, dans la vérité de leur nature, dans la légitimité de leur puissance impérative. C'est à elles ensuite que devront être progressivement rapportées, comme des modalités, toutes les déterminations de la moralité humaine.

Ici encore nous conservons le parallélisme avec l'organicisme traditionnel. Sans doute à première vue il ne paraît pas en être ainsi; dans la doctrine religieuse le devoir semble n'être que le commandement positif d'un Dieu dont l'existence est révélée comme une vérité première, et c'est sous cette forme légaliste que la

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai et juillet 1908, janvier et mars 1909.

doctrine de l'impératif catégorique a transposé la morale religieuse. Mais pénétrons derrière la façade architecturale jusqu'à l'intimité de la vie religieuse : là il n'y a plus commandement d'une autorité arbitraire, mais intégration de l'idée de Dieu à la vie psychique, liaison de cette idée à certaines tendances générales qui par là deviennent dominatrices et relèguent au second plan les tendances passionnelles, égoïstes. C'est par la pénétration réflexive de son être intérieur, que le mystique découvre en lui-même « des formes indestructibles et divines, qui nous permettent de nous relever de nos chutes [1] ». L'analyse, par Leuba, de l'évolution mystique de Mme Guyon y révèle un dédoublement de la personnalité « par le groupement des tendances suivant leurs valeurs morales [2] ». Il ne s'agit plus de commandement extérieur obéi, mais d'une réorganisation des puissances internes d'action sous l'influence divine. L'union du divin aux tendances internes essentielles est poussée jusqu'à l'identité dans la définition que, du point de vue scientifique, Matthew Arnold donne de Dieu : « Le grand courant des tendances qui poussent toute chose à accomplir la loi de son être [3] ». Enfin la liaison des tendances mystiques à la législation morale est attestée avec toute la clarté désirable, par Leuba, dans l'article déjà cité : « Ajoutons, sans nous y arrêter, que les tendances dont le mystique désire la réalisation, celles qui au commencement lui apparaissent comme impersonnelles, et qui ensuite arrivent à former son moi central, possèdent une qualité toute particulière, qu'il convient d'appeler *l'impératif moral* [4] ».

Si la doctrine chrétienne de Dieu fournit à cette idée centrale le développement qui lui permet d'envahir la vie de l'esprit, et d'y faire dominer, en s'y incorporant, les tendances non égoïstes, le

1. E. Boutroux, *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1902, p. 21.

2. Tendances fondamentales des mystiques chrétiens, *Rev. phil.*, janv. 1902, p. 15. Cf. *Ibid.*, p. 14 : « Le fait central de ce développement est la formation d'un moi, relativement nouveau, par l'assimilation de plus en plus complète des tendances supérieures, et l'exclusion des tendances inférieures. Au début il lui semble que les bons mouvements ne lui appartiennent pas en propre c'est Dieu en elle, tandis que les désirs mauvais sont bien les siens. Graduellement ceux-ci perdent leur place dans la conscience, et ils en viennent à n'avoir plus que des attaches vagues avec ce qui est devenu le moi central, ou même à disparaître tout à fait. C'est une dissociation psycho-physiologique qui s'opère en accord avec la volonté tenace que nous avons vue se manifester chez Mme Guyon dès sa première crise de piété. »

3. Matthew Arnold, *La crise religieuse* (Literature and dogma), trad. franç., Paris, Germer Baillière, 1876.

4. *Rev. Phil.*, janv. 1902, p. 31.

même rôle appartient de façon plus éminente à la notion naturelle du divin.

L'idéation chrétienne, par ce qu'il y a d'hypothétique et d'extra-naturel à son point de départ (l'attribution au Christ de la personnalité divine, ou d'une mission extraordinaire, ou d'une importance morale exclusive ou démesurée, — l'hypothèse gratuite de la transcendance divine) n'est qu'imparfaitement adaptée à la fonction d'opérer la synthèse pratique des puissances psychiques. Si dans les âmes vigoureuses, ou du moins très saines, elle réussit à bien accomplir sa fonction, en revanche dans les âmes de moindre équilibre elle risque de favoriser un fâcheux dédoublement de la vie, de créer une activité religieuse stérile, superposée à des tendances en désordre; elle risque même en certains cas d'offrir des voies toutes tracées aux névroses, dont si souvent en effet la religion fournit l'occasion et la forme[1]; enfin, incapable de s'imposer avec vigueur aux esprits critiques, elle y laisse subsister des demi-croyances, c'est-à-dire des doutes, qui paralysent l'activité pratique.

Au contraire la notion naturelle du divin est en liaison réelle et nécessaire avec les déterminations particulières de la conduite : toute la morale individuelle, toute la morale sexuelle sont, du point de vue pratique, des déterminations de l'instinct vital d'accroissement et de l'instinct de reproduction; toute la morale sociale n'est, du même point de vue, que le détail législatif de l'idéal social dont nous avons marqué le rapport au sentiment de l'unité de la finalité universelle. Dans la foi au divin, dans la conscience de l'universalité de nos tendances essentielles et de notre union à toute la nature, dans notre volontaire adhésion à la vie universelle sont contenus en puissance tous les modes d'action désintéressés, universels, *moraux*, tous nos rapports désintéressés de sentiment, de connaissance, d'action avec tous les êtres et spécialement avec nos semblables; et réciproquement tous les aspects de la pratique de la vie, les rapports familiaux, civiques, sociaux, la pénétration scientifique ou esthétique de la nature, tendent à nous ramener par des voies concourantes au centre de notre vie intérieure. Une doctrine morale efficace est comme une échelle de Jacob, que l'éducateur entraîne

1. Cf. Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux* : « Dans la maladie, l'idée religieuse détermine l'évolution régressive de la personnalité. Dans la santé, elle tend à réaliser, parfois sans aucune mutilation, l'harmonie des états et des tendances, leur organisation en une unité hiérarchique, en un mot, elle contribue puissamment à l'*édification* de la personne » (p. 72).

l'esprit du disciple à parcourir sans cesse dans un sens et dans l'autre, et qui va de la notion du divin, et des tendances et idées qui manifestent en nous l'universalité de l'action et l'unité de l'être, jusqu'aux déterminations les plus précises, les plus spécialement humaines, propres à une société donnée, et même à une individualité donnée, de l'activité pratique.

Pousserons-nous plus avant l'esquisse de la doctrine, et chercherons-nous de quelle façon l'éducateur rendra sensible la liaison des devoirs particuliers aux formes universelles des tendances et de la pensée ? L'examen détaillé d'une telle question dépasse démesurément le cadre de la présente étude [1]. Je me bornerai donc à quelques brèves indications, en me référant, pour des développements plus abondants, à un travail antérieur où la question est plus spécialement traitée, bien qu'encore de façon très imparfaite [2].

Tout d'abord il faut bien entendre que le sens du divin, la conscience des tendances universelles et d'un idéal social ne sont pas des formes vides, qu'elles impliquent une orientation générale, mais réelle et précise, de la volonté. Dans cette expérience du divin la notion générale du *devoir* reçoit déjà sa détermination et sa justification pratiques : c'est la représentation en nous d'une finalité universelle que poursuivent les tendances essentielles de notre nature, à laquelle s'opposent les calculs de l'égoïsme superficiel. Les tendances universelles, intuitivement aperçues dans l'expérience interne, reconnues dans l'expérience objective, fournissent de cette notion du devoir des formes déterminées, bien que générales encore [3]. Vivants, c'est notre fin d'agir d'accord avec les lois générales qui expriment la finalité de la vie. La première de ces lois, que notre intuition réflexive saisit et que la biologie retrouve objectivement et formule, c'est que tout vivant tend à se conserver et à s'accroître en vertu de son activité interne, en tirant du milieu extérieur des éléments dont il enrichit sa substance spécifique [4] : de là un premier devoir général d'énergie ou de tension vitale, de sauvegarde de nos intérêts vitaux, de souci du développement maximum de nos puissances. Une seconde tendance vitale, l'instinct reproducteur, détermine un second

1. Au demeurant la vraie façon d'apporter ces précisions de manière nette et utile devra être d'offrir à la critique, sous la forme simple du manuel, une ou plusieurs applications du type doctrinal proposé.
2. *L'Organisation de la conscience morale*, Paris, Alcan, 1906.
3. *Ibid.*, 2e p., chap. II, p. 75.
4. *Ibid.*, p. 66.

devoir général, celui de la transmission de la vie, du dévouement de l'individu à l'espèce[1]. La socialité, comprise comme forme suprême de réalisation de l'union des êtres et de la finalité universelle, apporte encore d'importantes déterminations générales du devoir : 1° consentement aux conditions de la vie sociale et à toutes les formes de concours utile que la société réclame des individus; 2° effort pour la réalisation la plus parfaite, dans l'organisation sociale présente, de notre union à nos semblables; 3° effort pour promouvoir la société vers des formes supérieures, c'est-à-dire se prêtant mieux à la réalisation de l'idéal de la communion humaine.

Ce ne sont pas seulement là, j'insiste sur ce point, des cadres commodes où les devoirs particuliers trouveront place; ce sont des déterminations actuelles de la volonté, que modalisera la notion des devoirs particuliers. Soit le devoir général de tension vitale qui répond à la loi d'accroissement. Il est aisé d'apercevoir et de rendre sensible comment l'hygiène, la tempérance, le travail, la prévoyance, répondant à la finalité de la tendance, modalisent le devoir général, comment la négligence du corps, l'intempérance, la paresse, la dissipation sont des modes d'action désharmoniques à la tendance, donc des manquements au devoir. Les devoirs qu'on vient de citer ne sont pas les seuls qui aient un rapport direct à la tendance vitale à l'accroissement; et, d'autre part, ils ont en même temps un rapport direct à d'autres formes essentielles de l'activité. Prenons par exemple le devoir de travail. Sans doute il apparait clairement comme une détermination utile de la tendance à l'accroissement vital, et telles de ses modalités (par exemple le choix d'un genre de travail en rapport avec nos aptitudes, la régulation de l'intensité du travail en fonction de la santé, la recherche de l'habileté professionnelle, etc.) se relient sans peine à la même tendance. Mais le devoir de travail n'est pas lié à la seule tendance à l'accroissement : il est un moyen spécifiquement humain d'accroissement, en accord avec les conditions de la vie sociale, et c'est ce qui le distingue de tels modes d'accroissement, comme le parasitisme, le vol, le pillage, qu'excluent les conditions de la vie sociale. Ce caractère ne devra être d'abord que provisoirement et sommairement indiqué : il sera mis en pleine lumière quand l'éducateur, exposant les déterminations de la socialité, rencontrera le travail comme source de richesse

1. *L'Organisation de la conscience morale*, chap. V.

économique, comme unique moyen d'accorder la loi naturelle de concurrence avec l'idéal naturel de fraternité; alors aussi trouvera sa place utile l'exposé des modalités sociales du devoir de travail (coordination des tâches individuelles, solidarité des travailleurs, rapport du travail à la rémunération, etc). Le devoir de travail a aussi des modalités relatives aux conditions de la vie familiale division du travail dans la famille, travail des enfants, travail de la vie domestique, etc.) : c'est comme déterminations particulières du devoir général de transmettre la vie, que ces modalités devront être présentées. Bref le devoir de travail ne doit pas être envisagé d'ensemble, analysé en ses modalités, et successivement justifié par des raisons diverses, historiques ou dialectiques; il doit être exposé progressivement à mesure que tel de ses aspects et telles de ses modalités apparaissent comme déterminations utiles d'une tendance déjà informée, d'une forme déjà active de la volonté.

L'exemple que je viens d'emprunter à la tendance à l'accroissement et au devoir particulier de travail, vaut pour toutes déterminations de devoirs particuliers. Je le généralise dans l'énoncé suivant : *L'exposé des devoirs particuliers doit être fait sous forme de détermination progressive d'une finalité déjà voulue, et tout l'essentiel de leur justification doit être tiré de leur rapport à cette finalité.*

Il faut que la doctrine éducative parte de la finalité la plus générale et par cela même la plus indéterminée, qui est le ressort central de l'activité morale, pour aboutir par degrés aux déterminations régulatrices particulières : c'est la vérité pédagogique qu'il me paraît essentiel d'appliquer, pour construire une doctrine morale efficace, et c'est la vérité que notre morale laïque méconnaît très généralement. Une doctrine morale éducative est un système de notions soutenant un système de tendances, comme le squelette soutient un organisme vivant; notre morale laïque, en général, s'acharnant à l'analyse, aligne savamment des ossements détachés.

On a, en ces dernières années, de diverses manières, attaqué les prétentions universalistes des morales; d'où une tendance à diminuer le coefficient de valeur attribué à l'éducation morale. « L'aspiration à l'unité intellectuelle et morale de l'humanité », écrit M. Palante, « est un vœu enfantin... Le dogme kantien de l'universalisation de la maxime est une grande erreur psychologique[1]. » C'est très juste si

1. Palante. Une idole pédagogique (l'éducationisme). *Revue philosophique*, juillet 1903, p. 60.

l'universalité est cherchée dans les maximes des devoirs particuliers; et c'est précisément là l'erreur de notre morale laïque. Il n'en est plus de même si l'unité, l'universalisation sont cherchées au centre moteur de la vie psychique, sans nuire à la surface à « la belle diversité esthétique et morale ». Toute doctrine d'éducation implique unification morale : l'unification est artificielle et despotique, si elle porte sur les règles particulières, sur les points d'application de l'activité pratique ; elle n'est respectueuse de la libre diversité de la vie que si elle porte, au centre, sur une orientation générale, répondant à un fond de nature universel.

En suivant la marche synthétique progressive dont je viens de donner l'indication sommaire, depuis les formes les plus générales des tendances instinctives et de l'idéal jusqu'aux plus spéciales déterminations de la conduite, on obtiendra un *schème d'organisation*, fixe dans sa base, variable dans sa partie superficielle selon les modifications, dans le temps et l'espace. des conditions de la vie sociale, selon l'âge, la condition, la destination, le caractère propre de l'élève, et même selon le point de vue personnel de l'éducateur. Un tel schème, résistant et souple, est capable d'offrir un appui solide au développement moral des individus.

Je ne crois pas utile de pousser plus loin un exposé théorique, qui serait toujours incomplet. Le critère de la valeur d'une recherche de ce genre, c'est l'application pédagogique dans le manuel et dans l'école. Je me bornerai ici, pour éviter les malentendus, à répondre à quelques objections de principe, qui pourraient m'être opposées.

On pourrait présenter comme une objection cette remarque, que, dans la forme doctrinale que je préconise, le processus des idées allant du simple, de l'indéterminé, au complexe et au déterminé, suit la marche inverse de celle des études physiologiques et sociologiques, pour lesquelles l'objet le plus aisément connaissable, le point de départ normal est l'objet concret et complexe donné immédiatement dans l'expérience, l'objet le plus obscur, dont la connaissance suppose celle du premier, c'est l'objet simple (en physiologie, l'animal ou le végétal inférieur, l'élément tissulaire, cellulaire; en sociologie, l'individu). Cette opposition ne manifeste-t-elle pas une non-confirmité fâcheuse de notre doctrine à l'esprit scientifique contemporain[1]?

1. On pourrait présenter l'objection d'une façon un peu différente en faisant valoir la tendance des sciences à se spécialiser, à embrasser des objets de

Il est généralement exact que la marche méthodique de la physiologie et de la sociologie est celle que l'on indique. Seulement pour l'usage pratique cette marche est absolument inutilisable : nous sommes obligés pour cet usage de suivre le chemin non de la science, mais de la vie, qui va du simple au composé, de la tendance nue à ses déterminations. La voie de construction synthétique est celle qui suit la marche de la vie, et c'est, pour cette raison, la seule qui ait une valeur pratique. Une telle construction utilise les résultats de l'investigation analytique; elle les met en œuvre. Mais ce n'est pas utiliser ces résultats que de les livrer inertes à l'intelligence, ou de faire resuivre à l'intelligence, pour les atteindre, des routes abrégées de la démonstration. C'est ce que font pourtant ceux de nos moralistes qui démontrent ou justifient objectivement les devoirs, et il ne faut pas chercher ailleurs le secret de l'impuissance pratique de tant de connaissances laborieusement acquises, de leur injuste humiliation devant l'ignorance du curé de campagne, en possession d'un instrument méthodique adapté à sa fonction.

Une réponse analogue vaudrait contre une autre objection, faite du même point de vue que la précédente. N'est-ce pas pure apparence, pur jeu dialectique, de prétendre tirer les déterminations particulières des devoirs, des déterminations, si vagues, des tendances universelles? Celles-ci ne sont-elles pas séparées de celles-là par une couche trop épaisse de déterminations apparues évolutivement, au cours des âges, dans la nature humaine, pour qu'on puisse rattacher celles-là à celles-ci autrement que par une déduction toute factice?

L'observation est visiblement inspirée par la préoccupation presque exclusive de notre morale laïque, qui est de *déterminer* ou de *démontrer* des devoirs. Elle serait juste dans une certaine mesure si nous prétendions opérer la déduction qu'on nous reproche. Mais nous n'en avons pas la pensée. Je ne fais aucune difficulté de reconnaître que les déterminations de l'action nous sont en grande partie fournies ou proposées du dehors, par la morale courante, par les spéculations qui s'exercent plus ou moins scientifiquement sur les manifestations sociales des faits moraux, par les mouvements sociaux

plus en plus particuliers, tandis que notre doctrine éducative manifeste, par rapport aux formes laïques actuelles, qui enseignent des devoirs particuliers, un retour à l'idée classique du *fondement*. Sous cette forme l'objection me paraît plus dialectique, plus superficielle, et reçoit d'ailleurs la même réponse.

d'opinion que ces spéculations provoquent ou suivent[1]. Mais ces déterminations n'ont de *valeur pratique* qu'autant qu'elles sont présentées synthétiquement comme répondant aux exigences de la finalité interne de la tendance.

Ce serait une véritable erreur de psychologie de s'imaginer que les tendances instinctives définies par les lois biologiques soient trop recouvertes par la masse des déterminations héréditaires pour qu'il soit utile et possible de s'y référer, ou que le désir idéal de communion humaine ne soit rien hors des formes déterminées des rapports sociaux. Une telle opinion naît d'une confusion singulière entre l'expérience concrète de le réalité psychique et les développements de l'analyse scientifique. Les traités spéciaux de sociologie, de science juridique, etc., remplissent des rayons d'une bibliothèque bien rangée, loin des traités de biologie générale, dont les sépare toute une épaisseur d'ouvrages spéciaux de physiologie humaine, de zoologie, etc.; ils sont faits par des savants d'un autre ordre que le biologiste, à l'aide d'autres méthodes, dans une autre langue technique. Dans l'expérience psychique, la tendance biologique et les déterminations morales particulières se manifestent en continuité vivante, sans s'identifier cependant, sans que celle-là soit aucunement absorbée ou masquée par celle-ci.

Prenons pour exemple l'instinct de reproduction. Quand il s'éveille chez l'adolescent, il se manifeste d'abord en désirs aussi indéterminés qu'impérieux, avant de se déterminer en actes conformes ou contraires aux mœurs sociales régnantes, à l'utilité sociale ou individuelle, à telles règles rationnellement justifiées. C'est une tendance réelle, violemment éprouvée, vigoureusement indépendante de la plupart des habitudes pratiques et des opinions intellectuelles, qu'elle est fort capable d'opprimer, de déformer, de briser. Le moraliste qui prétend discipliner cette tendance ferait preuve d'une ignorance psychologique remarquable, s'il ne comptait d'abord et principale-

1. La question de la détermination même des devoirs incertains, du choix des directions évolutives reste en dehors du sujet traité ici; je tiens cependant à indiquer, qu'à mon sens, la réaction de l'art sur la science, constante quand il s'agit du développement des techniques matérielles, prend une importance toute spéciale, lorsqu'il s'agit de la détermination des règles morales : la connaissance scientifique de leur genèse évolutive, de leurs rapports aux conditions sociales présentes n'est qu'un facteur du jugement à porter sur leur valeur et sur l'opportunité de leur modification; la connaissance réflexive de leur rapport à une finalité générale aperçue et voulue en est un autre. — (Cf. l'*Org. de la conse. mor.*, p. 48 et suiv., 113 à 119, et *passim*.)

ment avec elle, s'il ne reconnaissait les droits de sa nature et ne s'attachait pas à *la* persuader, c'est-à-dire à lui éclairer la coïncidence de son mouvement spontané et de la direction où il prétend l'endiguer. C'est sa propre finalité que la tendance, à moins d'être brisée, suivra en définitive, et qu'il s'agit de lui faire reconnaître dans l'acte qu'on lui propose. Agnès n'entend rien, quand Arnolphe lui explique les règles du mariage; Horace les lui fait approuver aisément. S'il était Saint-Cyran, il lui ferait prendre le voile; s'il était Don Juan, la morale pleurerait... L'éducateur, s'il veut agir, doit imiter, en ce qu'ils ont de commun, Saint-Cyran, Horace, Don Juan.

Ce qui est vrai de l'instinct amoureux, l'est aussi de l'instinct vital d'accroissement, de l'idéal social, de la vie morale tout entière. Le développement moral, de l'enfance à l'âge d'homme, va réellement des tendances instinctives ou idéales aux déterminations particulières; c'est à ce développement que la doctrine éducative doit servir d'appui et de guide, comme le fil aux volutes de la tige grimpante.

Appel au sens de l'universel, à la compréhension des tendances universelles, construction synthétique des règles d'action comme modes normaux de satisfaction de ces tendances, libre suggestion des modes particuliers qui ne s'imposent pas nécessairement, mais sont pratiquement et raisonnablement préférés par l'éducateur : voilà l'économie générale de la doctrine éducative à laquelle nous a conduit notre étude critique des conditions d'efficacité des doctrines d'éducation morale. — Cette conception de la doctrine implique de sérieuses modifications à apporter aux méthodes générales et à l'esprit même de l'enseignement moral.

L'enseignement moral, contrairement à ses usages actuels, doit faire une place très grande aux *principes* destinés à donner à la vie morale une impulsion centrale et une orientation générale. Mais ces principes ne sont plus des définitions abstraites ou des règles rationnelles destinées à être logées dans la mémoire ou démontrées apodictiquement; ce ne sont pas davantage des opinions considérées comme de capitale importance : ce sont des notions réelles d'expérience intuitive, à la fois intellectuelles et sentimentales, auxquelles il faudra conduire l'esprit de l'enfant; le but ne sera atteint que quand l'éducateur aura fait naître un état d'esprit analogue, quant à sa forme, à la foi religieuse. Les moyens doivent être

appropriés au but : il y aura lieu de créer, d'adapter à la portée des divers âges, par une présentation des divers aspects de la nature, par des exercices de méditation et d'action, une véritable mystique naturaliste. — Les « principes » ne sont pas donnés une fois pour toutes : il faut qu'ils soient l'objet d'une préoccupation sans cesse entretenue, renouvelée par des exercices multiples. — Certes il n'y a pas lieu de renoncer à ces délicates analyses et justifications rationnelles des devoirs particuliers, mises à la portée des intelligences enfantines, qui sont le fruit précieux de l'élaboration laïque des doctrines morales. Mais elles ne devront être utilisées que de manière à servir à la construction synthétique de la pensée pratique. — Le détail des devoirs sera le luxe, le principe sera l'essentiel. L'importance du cours diminuera en *extension* : en nombre de chapitres, en quantité de matières, de distinctions, de raisonnements, dont s'encombre la mémoire des enfants, dont se fatigue leur intelligence; elle croîtra en *compréhension*, quelques principes simples devant s'amalgamer progressivement à toute la vie sentimentale et intellectuelle de l'enfant.

L'instituteur sera requis d'aider à la formation des âmes, non de fournir, pour tous les cas possibles, des opinions morales ou sociales; mais pour cette tâche, qu'en théorie on lui assigne déjà aujourd'hui, il sera du moins soutenu et guidé par une méthode doctrinale. On demande aujourd'hui à l'instituteur, c'est-à-dire à un esprit quelconque, pourvu d'une petite culture, de produire par son ascendant personnel une suggestion moralisatrice. On lui demande l'impossible, et il est impossible de lui tenir rigueur, s'il ne le fait pas. L'éducation commune ne saurait être une suggestion personnelle, mais seulement une auto-suggestion provoquée par la doctrine et les méthodes; c'est par auto-suggestion que procède constamment l'éducation religieuse.

Si l'on y regarde de près, on reconnaîtra que dans notre conception de l'enseignement la liberté du maître est plus réellement respectée, en même temps que mieux sauvegardée celle des consciences enfantines : on n'impose plus à l'instituteur de développer telles ou telles opinions politiques ou sociales constituant l'orthodoxie de l'heure présente, de se prononcer, vis-à-vis de petits enfants, sur la signification et la valeur de l'internationalisme ou du pacifisme; il n'aura plus autant la tentation de substituer, au nom de la liberté, une opinion à une autre, et de faire violence aux esprits de cire qui

l'écoutent; il ne risquera plus d'être ensuite la victime d'un délit d'opinion auquel on l'aura provoqué. S'il s'abandonne à l'impulsion d'étaler ses convictions particulières, telle sera la méthode qui l'aura lui-même formé, et qu'il appliquera, que ses affirmations n'apparaîtront plus comme des dogmes essentiels, mais comme de libres interprétations qu'on peut couper de la doctrine sans toucher à l'essentiel. N'ayant plus à trancher des cas de conscience, à décider du détail des devoirs en évolution, à imprimer des directions sociales, les autorités seront plus hardies à donner des bases fermes aux programmes, des instructions précises sur la façon de les entendre et de les appliquer.

Peut-être les conclusions qui viennent d'être exposées ont-elles peu de chances d'être l'objet d'une approbation immédiate. Elles vont à réformer profondément notre méthode d'éducation morale, et elles le font en sens inverse des courants qui semblent aujourd'hui les plus forts. Elles se heurtent aussi à des susceptibilités encore vives, à des convictions de parti encore amalgamées à des convictions intellectuelles. Mais cependant chaque jour, dans notre enseignement public, le souci devient plus pressant de ne pas se contenter de l'apparence d'une autorité morale, mais d'en conquérir la réalité; nous sommes venus à l'instant où l'on est disposé à ne plus se dissimuler ses faiblesses, mais à les voir et à y pourvoir.

Le but que j'ai poursuivi est d'apporter quelque contribution à la réforme qui devra faire passer la morale laïque, vis-à-vis des formes confessionnelles d'éducation, à l'état d'indépendance réelle et de supériorité pratique. Je me suis borné à chercher pour la libre morale le moyen d'entrer en possession des vérités de pratique où puisent tout ce qui leur reste de force les anciennes disciplines d'autorité; cela, sans rien abdiquer des droits absolus de la raison, ni du trésor présent et futur des certitudes positives, rien de l'esprit de science, rien de l'esprit de liberté.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MAI 1909)

NÉCROLOGIE

B. Jacob.

(1858-1909).

Après Rauh, Jacob : l'enseignement laïque de la morale perd les maîtres qui lui étaient le plus précieux, non seulement par la franchise de leur pensée, mais par la noblesse de leur caractère, par la logique, de leur vie. Jacob était le plus modeste des hommes. Nous savons par expérience combien il fallait d'efforts pour le convaincre que ce qu'il disait méritait d'être écrit, que ce qu'il écrivait méritait d'être publié. Que de rares dons, pourtant, la nature avait réunis en lui! Une facilité de style sans pareille : il a écrit à ses amis, comme en se jouant, des lettres dont beaucoup sont de petits chefs-d'œuvre. Une mémoire qui amenait sans effort, sur ses lèvres ou sur sa plume, les formules caractéristiques. Une rare aptitude à la méditation solitaire, poursuivie en de longues promenades, — à la manière de Jules Lequier, son compatriote, dont il devait étudier la vie et l'œuvre avec tant de scrupule.

Jacob fut formé à bonne école, à la Faculté de Bordeaux. Dans l'article qu'il écrivit ici même, il y a dix ans, pour opposer au pragmatisme naissant la tradition rationaliste, il est permis de reconnaître l'influence du maître — son ami, son aîné à peine — qui forma tant d'esprits avant de trouver le temps de rédiger ses *Éléments Intellectuels de la Représentation.* « La raison sort de la vie, écrivait alors Jacob, mais la vie même est intelligible, et c'est parce qu'elle est hors de nous intelligible qu'elle devient en nous intelligence ». On reconnait ici l'espèce de naturalisme rationaliste qui garda jusqu'au bout les préférences intellectuelles de Jacob. La même formule explique ses sympathies persistantes, que Hamelin encore avait pu lui suggérer, pour les philosophes de l'antiquité. Jacob était de ceux qui croient que les libres-penseurs peuvent encore aujourd'hui, pour la justification des vertus traditionnelles « éternellement nécessaires », tirer grand profit des enseignements d'un Socrate ou d'un Marc-Aurèle. Comment leur influence devait se combiner harmonieusement, dans son esprit, avec celle d'un Spinoza ou d'un Spencer — ses auteurs de prédilection, semble-t-il, parmi les modernes — il n'aura pas eu le temps de nous l'expliquer. Il n'aura pas pu rédiger ce livre sur les principes derniers de la morale dont il indiquait la nécessité dans l'avant propos de ces « conférences de morale individuelle et de morale sociale » qu'il a intitulées *Devoirs.*

Ce « manuel » du moins nous reste, où le maître de Sèvres et de Fontenay a laissé le meilleur de son âme : mieux que des souvenirs de systèmes, le suc d'une expérience. Car ce promeneur solitaire — que le progrès du mal contre lequel il luttait devait peu à peu enfermer dans le silence — n'avait jamais cessé de prêter l'oreille au tumulte de la vie. Il se renseignait auprès du paysan, auprès de l'ouvrier. Il se rafraîchissait au contact de ce qu'il a appelé le stoïcisme populaire. Ne disons pas qu'il « allait au peuple ». Il faisait mieux. Il restait peuple. De là sans doute ce ton de fraternité vraie qui règne dans les articles de ce *Breton socialiste* qu'il fondait à Brest en 1894, ou dans les conférences qu'il fit *pour l'École laïque* — avant la grande secousse qui devait apprendre brusquement à tant d'autres la nécessité de sortir d'eux-mêmes — et que Ferdinand Buisson n'a pas craint de comparer aux *Discours à la Nation Allemande.*

De là aussi l'autorité et la compétence particulière avec lesquelles Jacob pouvait dans son enseignement discuter les

questions sociales, et rappeler qu'aucune réforme extérieure n'a chance de créer un ordre viable si l'on ne maintient au cœur de tous le culte des « vertus qui font l'honneur de toute vie, ouvrière ou bourgeoise ». Mais plus prenantes, plus émouvantes encore sont les leçons où Jacob défend une à une les « vieilles vertus » personnelles, la sincérité envers soi-même, le courage, la résignation : car, sans que le moi se montre jamais, on devine ici, entre les lignes de la discussion philosophique, la vie même d'une âme. Le professeur de morale ne formulait aucun précepte qu'il n'eût d'abord, scrupuleusement, « essayé » sur lui-même.

C'est pourquoi son enseignement laissera une trace. C'est pourquoi Jacob a dès à présent sa place marquée, dans la lignée des grands éducateurs de la conscience laïque, à côté des Pécaut et des Bersot.

LIVRES NOUVEAUX

Le Rationalisme comme hypothèse méthodologique. I. *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale.* II. *La systématisation dans les sciences, ses conditions et ses principes*, par Francis Maugé, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de XII-610 p.; Paris, Alcan, 1909. — L'ouvrage de M. Maugé se compose de deux parties bien distinctes : la première, consacrée à la détermination de sa méthode (Livre I et 1re partie du livre II) nous paraît beaucoup plus intéressante et nouvelle que la seconde, où il s'est cru obligé à reconstruire dans sa matérialité le contenu de la biologie et de la psychologie.

M. Maugé veut constituer une théorie sur la méthodologie des sciences, non pas une théorie qui serait le résumé des méthodes effectivement suivies par les savants, mais « un instrument de découverte et un principe de confiance », ce que la boussole est au marin (p. 606). Elle sera un principe de confiance, parce que M. Maugé a vraiment foi en la science, et que son livre tout entier est un acte de foi en l'intelligibilité du monde; elle est un principe de découverte parce que « la logique est comme toutes les méthodes une discipline à constituer et non à constater et, dans ces conditions, l'étude de l'histoire des sciences ne peut apporter au problème qu'une solution provisoire et toute empirique ».

Il existe dans l'idéal que poursuit la science tout un ensemble d'idées préconçues auxquelles doit se plier la nature sous peine de n'être pas scientifiquement connaissable. M. Maugé part de ce fait que la science est possible (il serait préférable, pour la sûreté de la méthode, de partir de ce fait que la science *est*) pour dégager certains critériums permettant de reconnaître, si elles se présentent dans l'expérience, les *valeurs* scientifiques utilisables.

Ce plan a conduit l'auteur à nous présenter une méthodologie de l'expérience. « Mais l'expérience proprement dite, sans interprétation déductive, est irréalisable ou du moins implique un recours à des principes bien établis. Notre théorie de l'expérience devait donc trouver son complément naturel dans une théorie sur la détermination des principes de la systématisation scientifique qui, avec celle de la déduction proprement dite, constitue dans son ensemble la *logique intuitive abstraite*. M. Maugé substitue en effet à la logique syllogistique classique qui conclut du général au particulier une logique de l'*intuition abstraite* qui conclut de l'*individuel schématique abstrait* au général. La méthode intuitive abstraite n'a pas pour objet de découvrir d'emblée des concepts généraux et d'universaliser l'expérience, mais de déterminer des rapports constants entre des intuitions abstraites, c'est-à-dire entre des représentations élémentaires : le mot « abstrait » est pris dans son sens étymologique (tiré de) et non comme équivalent de conceptuel. L'instrument de cette méthode est l'abstraction matérielle dont la chimie offre l'exemple : elle consiste à isoler *matériellement* (non par une analyse mentale) l'objet dont on étudie les propriétés en le soustrayant à l'influence du milieu pour attribuer l'efficacité de la cause non à une propriété conceptuelle, mais à une représentation élémentaire. Le degré de certitude des expériences étant en raison directe de la faculté qu'on a de réaliser la méthode intuitive abstraite, la chimie est la plus certaine, la sociologie la moins sûre des sciences.

Tout ce qui ne relève pas de l'expérience, dont le caractère intuitif abstrait a été préalablement démontré, relève de la déduction. La synthèse déductive progresse, non par un développement de concepts, ainsi que le prétend la théorie syllogistique, mais par une répétition et une construction d'intuitions abstraites élémentaires. « Détaché de la logique des concepts à la fois surannée et impuissante, nous avons jeté les bases d'une *logique de l'intuition* plus proche de la représentation immédiate et plus rapide en ses conclusions. La déduction ne peut plus procéder par subsomption de con-

cepts; elle ne peut plus être qu'une identification de propositions individuelles, elle ne peut plus procéder que de l'individuel au général et de l'élémentaire au complexe, l'ordre logique se confondant avec l'ordre chronologique. »

La véritable systématisation s'effectuera en réduisant de proche en proche, et *par voie d'identification*, l'inconnu au connu, mais, comme la science ne peut être une perpétuelle tautologie, les identifications par lesquelles progresse la déduction doivent être établies entre un phénomène élémentaire isolé et ce même phénomène compris dans un complexus. « Dans l'hypothèse du rationalisme intégral, c'est-à-dire de la parfaite intelligibilité du monde, on doit admettre que la multiplicité des expériences est réductible par voie d'identification à une seule expérience privilégiée, portant sur un phénomène aussi élémentaire que possible, et susceptible de former par sa répétition les différents complexus du monde physique et moral » (p. 170).

L'identité réelle des éléments intuitifs de la science n'est pas démontrable, c'est un postulat méthodologique. Ici intervient la théorie nouvelle et intéressante des *symbolismes sensoriels* : la méthode consiste à abstraire les uns des autres les éléments appartenant aux divers groupes sensoriels (visuel, auditif, musculaire), puis à considérer l'un de ces groupes comme substitut et symbole de tous les autres, les divers systèmes sensoriels constituant autant de manifestations sensibles d'un ordre réel inconnu mais homogène. Le *symbolisme moteur* est le langage le plus propre à traduire les relations objectives. La théorie des symbolismes sensoriels exclut toute interaction entre les divers groupes dont les modifications sont parallèles.

Telles sont les idées essentielles de l'ouvrage. Il resterait à examiner beaucoup de théories partielles et d'idées de détail intéressantes, et sans doute aussi beaucoup de critiques à faire. M. Maugé a été amené à discuter des questions de physiologie et d'embryologie très complexes, dont on n'attendait de lui ni la solution, ni même, croyons-nous, la discussion. L'étude des concepts de fonction et d'adaptation, qui s'impose dans un ouvrage de philosophie biologique, ne s'impose pas dans un livre sur la déduction synthétique : je ne veux pas dire que les idées de M. Maugé soient toutes fausses, mais qu'elles trouveraient mieux leur place dans d'autres livres de philosophie scientifique : leur absence ne nuirait pas à la compréhension de la première partie, vraiment neuve et où l'auteur est visiblement plus à l'aise; M. Maugé consacre vingt-trois pages aux « principes de la biologie » : c'est trop ou trop peu.

M. Maugé a bien souvent des expressions malheureuses et des définitions arbitraires. C'est ainsi qu'il parle de la déduction syllogistique, la seule qui figure dans les traités de logique « *officiels* » (p. 148) : comme s'il y avait une logique d'Etat. C'est ainsi qu'il définit les faits *objectifs* comme « déterminant dans tous les esprits des réactions identiques » et les faits *subjectifs* comme « déterminant des réactions diverses » : ce qui est, on en conviendra, une étrange conception de l'objectivité. Il réduit arbitrairement la psychologie à l'étude des tendances, excluant les représentations comme telles; il croit d'ailleurs que l'objet de la psychologie est de déterminer de quelle façon, *dans un esprit donné*, chaque représentation est conditionnée par les autres, ce qui équivaut à nier la possibilité de lois générales en psychologie.

Et, finalement, on se demande même quelle idée l'auteur se fait de la science. Il condamne à diverses reprises le *pragmatisme* avec beaucoup de justesse et d'énergie dans l'expression (p. 24, 180), et le définit « une doctrine qui se propose de comprendre la nature en prenant pour base le dogme de son inintelligibilité, un dogmatisme négatif ». Que n'est-il toujours aussi ferme, et pourquoi emploie-t-il des expressions aussi ambiguës que celles-ci chez un adversaire du pragmatisme : « la définition de la science ne détermine rien de plus qu'un idéal de la sensibilité, la raison de la science se trouve dans un *besoin* affectif » (VI), « l'idéal du plus grand savant rejoint celui de l'homme des cavernes » (p. 17), « l'idée de système n'est que l'expression d'un besoin purement subjectif » (23), « la seule certitude possible est une certitude affective » (25), « par un *acte de foi provisoire en la raison*, nous lui faisons momentanément crédit : cet acte de foi reste d'ailleurs toujours enveloppé de doute; il est l'objet d'une *hypothèse assez probable* pour mériter d'être contrôlée, la possibilité d'un contrôle ne supposant d'ailleurs rien de plus que la *satisfaction subjective du besoin* auquel il répond » (27). De telles déclarations sont bien d'esprit pragmatiste; elles choquent dans un ouvrage qui porte pour titre « Le rationalisme »; ce vacillement de la pensée nuit à la cohésion du livre : si les expressions employées par M. Maugé dépassent sa pensée, il est à souhaiter qu'il les corrige dans la nouvelle édition que nous sou-

haitons à son ouvrage; sinon, il pourra effacer du titre ce mot de rationalisme, sans ôter rien de son intérêt à sa théorie de l'expérience.

L'Idée de Bien, par Albert Bayet. 1 vol. in-8 de 236 p.; Paris, Alcan, 1908. — Après une tentative assez malheureuse pour concilier ses croyances sociologiques et ses aspirations révolutionnaires (v. son essai sur la « Morale Scientifique »), M. Bayet, redevenu sociologue orthodoxe, entreprend de déterminer, plus explicitement que ne l'a fait M. Lévy-Brühl, ce que pourra être l'art moral rationnel qu'il entend superposer à la Science des mœurs. Car pour qui admet comme un article de foi indiscutable la distinction nouvelle des points de vue théorique et normatif en morale, l'art reste la seule forme de morale qui puisse subsister à côté de la science et s'édifier sur elle.

Encore voit-on assez mal comment l'art reste distinct de la réalité morale, puisque, dès qu'il existe, il devient un des faits qu'étudie la science dont on voudrait le distinguer; peut-être même est-ce là le seul fait qu'elle étudie, si, comme M. Bayet le laisse entendre, les morales du passé ne sont que des arts moraux plus ou moins empiriques (v. p. 62 et chap. viii). Dès lors comment cet art, matière de la science, utiliserait-il, pour agir sur la réalité, cette même science qui l'englobe et qui découvre ses lois, ou plus simplement comment une morale quelconque pourrait-elle ne pas être immédiatement absorbée par la science des faits moraux?

Mais admettons la possibilité de cet art singulier, au moyen duquel des « praticiens moraux » pourraient modifier et améliorer les idées de leurs contemporains, les mécanismes et les usages moraux de leur milieu (p. 101 et sqq.). Même réduite à cela, l'action morale ne peut se fonder que sur une idée. « L'existence d'un art moral, rationnel ou non, suppose l'existence d'*une idée de bien* » (p. 227). Or qu'est-ce que le Bien pour l'homme et pour la société? M. Bayet reconnaît que la science du donné ne peut répondre à cette question fondamentale, et il critique, non sans vigueur, la distinction du normal et du pathologique que M. Durkheim voudrait introduire pour permettre à la science de nous fournir des principes d'action (v. p. 39-60). Ainsi la Sociologie elle-même nous ramène au problème philosophique de la morale : la science ne peut nous dire « en vue de quelles fins il est bon d'utiliser la force qui nous vient d'elle » (p. 60).

Quels seront donc les principes, librement posés par l'homme, qui devront guider l'art moral dans son œuvre d'amélioration? M. Bayet ne peut les déterminer : il repousse comme métaphysique toute morale fondée sur la Raison et il avoue d'autre part que la physique des mœurs ne nous permet pas de choisir entre les diverses fins morales ou immorales. Il n'y a donc qu'à ne pas choisir. Les idées de bien, telles qu'elles *existent en fait* autour de lui, dirigeront l'art moral rationnel : ces idées sont multiples, inconscientes, éphémères, contradictoires, qu'importe? La Science des mœurs ne peut, sans se dépasser elle-même, juger la valeur des idées en tant qu'idées : toutes les fins concevables, tous les principes d'action, ceux du criminel et ceux du sage, sont au même titre des faits sociaux: toutes les idées de bien sont également réelles, dès qu'elles sont apparues dans une conscience quelconque, *collective ou non*; sur ce dernier point, M. Bayet se contredit d'ailleurs à plusieurs reprises (v. p. 228).

La science pourra limiter un peu les caprices des hommes en leur donnant des indications positives sur le succès probable de leurs principes (chap. vi et vii), mais « elle s'interdit de juger les idées vivantes et régnantes » (p. 231). Ainsi le praticien est roi : son choix ne lui est dicté « ni par la science, ni par l'art, ni par des prescriptions rationnelles. Chacun choisit comme il veut, inconsciemment plutôt que consciemment » (p. 117). Il n'y a pas de morale vraie : au-dessus des morales d'opinion, qu'étudie la physique des mœurs, et qu'acceptent les esclaves, des arts d'opinion permettant aux maîtres de diriger arbitrairement ces morales, telle semble être finalement la conception que nous propose M. Bayet.

De telles conclusions ne constituent-elles pas en dernière analyse la réfutation de toute morale qui prétendrait se fonder exclusivement sur la science des mœurs; et n'y a-t-il pas quelque ironie à constater que ce soit précisément l'ouvrage de M. Bayet qui conduise à cette réfutation.

Pragmatisme et modernisme, par J. Bourdeau. 1 vol. in-16 de 236 p.; Alcan, 1909. — Si l'on croit à l'utilité d'une vulgarisation des idées philosophiques à l'égard des gens du monde, on peut se féliciter de cette publication en volume des chroniques que M. J. Bourdeau écrit dans le journal des *Débats*. On y trouvera un exposé facile à lire, assez exact et très sympathique, du Pragmatisme de William James, au moins dans ses parties les plus accessibles, et des fantaisies des pragmatistes italiens, aux-

quels la place est peut-être bien faite trop large. Dans une deuxième partie il est question du modernisme, de M. Le Roy et de M. Bureau, et des thèses de l'orthodoxie pure (sans compter un certain nombre d'autres articles disparates); mais ici des préoccupations politiques un peu étroites semblent parfois gêner l'auteur. L'ensemble du recueil est nettement antirationaliste : mais une tendance plus positive s'y révèle-t-elle? Nous avouons ne pas la voir. On peut y relever, en tout cas, quelques conceptions qui *datent* un peu, même pour un ouvrage de vulgarisation : ainsi M. Bourdeau se demande si Kant ne recula pas « épouvanté devant son œuvre », et si, « après avoir été le Cromwell et le Robespierre de la royauté divine », il voulut en être « le Monk ou le Talleyrand » ! (p. 5).

Anti-pragmatisme, par A. Schinz. 1 vol. in-8 de 309 p. ; Paris, Alcan, 1909. — La thèse soutenue dans ce livre a au moins le mérite d'une parfaite netteté. L'auteur commence par critiquer assez durement le pragmatisme anglo-saxon et en dégager l'équivoque fondamentale : le principe qu'il faut juger de la valeur d'une connaissance par son utilité prend un sens tout différent selon que l'on pense à son utilité rationnelle, pour la connaissance elle-même, ou à son utilité sociale et morale, pour la conduite de la vie. Puis il essaye d'en expliquer le succès par les conditions où se trouve actuellement l'Amérique : dans ce pays de démocratie sans contre-poids, sans passé ni culture traditionnelle, on n'estime les idées qu'à proportion de leur efficacité pratique, et l'on éprouve le besoin d'une morale et d'une religion très affirmatives pour retenir et régler les appétits déchaînés. Par des raisons analogues s'expliqueraient encore, tout le long de l'histoire de la pensée moderne, d'autres tentatives pragmatistes : à mesure que les doctrines philosophiques se répandent dans un public plus large, on est plus effrayé des conséquences qui peuvent en être tirées au point de vue moral : athéisme, déterminisme, irresponsabilité, etc.; ce serait pour cela qu'un Pascal, un Rousseau, un Kant se rejettent du côté de la foi, tout prêts à y sacrifier la science. — La conclusion de l'auteur est très franche : cet effroi est justifié, le besoin pragmatiste est réel; on ne peut réfréner les passions humaines qu'au nom d'une religion positive, d'un Dieu rémunérateur et vengeur; mais d'autre part les légitimes exigences de la science et de la pensée sérieuse sont toutes contraires. Il en résulte que toute démocratie est absurde : la culture, la pensée désintéressée, la science, doivent être le privilège d'une élite, soigneusement soustraites aux curiosités populaires; et, par contre, il est manifeste qu'il faut une religion pour le peuple : « Nous proposons d'adopter, pour des raisons pratiques, le système des deux vérités, une vérité philosophique indépendante des conséquences, et une vérité pragmatique, qui sera la philosophie du peuple... Reconnaître franchement que l'humanité a raison d'établir sa morale sur des principes faux, ce ne serait indigne que si nous étions responsables de ce fait que la vérité est mauvaise et le mensonge bon » (p. 237-238).

La critique du pragmatisme présentée par M. Schinz nous paraît fort judicieuse, et les indications qu'il contient sur l'état d'esprit du public et des philosophes en Amérique sont intéressantes. Quant à la thèse aristocratique qu'il prétend établir, elle nous paraît ruineuse sur deux points : 1° Au point de vue du fait, la tendance démocratique en politique, la diffusion des idées scientifiques, la décadence des croyances religieuses, dépendent de conditions complexes et profondes, dont on ne voit nul moyen de conjurer les effets, M. Schinz ne nous dit pas comment pourrait s'établir cette aristocratie intellectuelle fermée qu'il rêve après Renan. — 2° Au fond, il semble méconnaître que le problème moral, sans doute utilitaire et pratique d'un côté, est bien pourtant, d'un autre côté, un problème vraiment spéculatif et inévitable pour le philosophe; au sein de la science et de la réflexion la plus désintéressée, il surgit encore. Le problème de la liberté n'aurait-il donc aucune racine dans la nature même des choses? N'est-ce pas un problème de théorie pure que celui de la vie, ou de la conscience, ou de la moralité? Le philosophe le plus indifférent aux conséquences sociales de ses idées n'aurait-il pas encore à expliquer comment le déterminisme naturel s'apparait, dans une pensée vivante, comme liberté spirituelle, capacité de choisir, et aptitude à opposer l'idéal au réel? M. Schinz a l'air d'impliquer qu'incontestablement, sans la moindre difficulté théorique, le dernier mot de la vérité se trouverait dans le pur naturalisme d'un Spencer ou dans le positivisme d'un Comte. Sous prétexte de sauvegarder la réflexion philosophique, n'est-ce pas supprimer le problème philosophique lui-même?

L'Idéal du XIXe siècle, par Marius Ary Leblond. 1 vol. in-8 de x-325 pages : Paris, Alcan, 1909. Ce livre est certainement trop long et trop court à la fois.

L'auteur a voulu y faire tenir toute la littérature, toute la peinture, on peut même dire toute la pensée d'un siècle; cela fait qu'un monde d'auteurs, dont beaucoup n'ont fait qu'imiter les plus grands et suivre la mode, défilent en cohue, pendant que l'auteur déclame ses commentaires avec un enthousiasme monotone et des répétitions fatigantes. Le livre est aussi trop court. Car cette foule des médiocres qu'il appelle en témoignage ne peut valoir que par la manière propre de chacun, et les détails d'exécution qui le font reconnaître, plutôt que par un amour commun de la nature, du travail manuel, ou de la beauté grecque. Les hommes se ressemblent moins qu'ils n'en ont l'air; et c'est dans le coup de ciseau, non dans le plan et le dessin de l'œuvre, que se découvre la vraie pensée de l'ouvrier.

Signalons une bonne étude, et assez poussée, sur J.-J. Rousseau (p. 39-94), des résumés et des citations de Bernardin de Saint-Pierre, qui conduiront peut-être le lecteur à relire des œuvres trop oubliées (p. 95-120). Ici, nous perdons pied. Voici Hugo, et voici Rodin. Voici Strada, Leconte de Lisle, Rosny, Frémiet, Cormon et Besnard. Voici Chénier et Prudhon. Baudelaire et Samain, Flaubert, Barrès, Sully Prudhomme, Verlaine, Fernand Gregh, Francis Jammes, Millet, Gustave Geffroy, Carrière, Puvis de Chavannes, etc.,etc. Tout cela pour prouver que l'idéal du XIXe siècle fut un mélange de Primitivisme, d'Hellénisme, de Biblisme, d'Exotisme. Ce n'est pas contestable; mais c'est sans portée. Il faudrait voir comment un idéal littéraire et artistique se compose avec les intérêts, et par exemple en quoi consiste exactement l'amour de la civilisation grecque pour un peintre du nu. Mais notre auteur n'a aucune idée de la pénétration critique. Il se joue dans les apparences.

La Sensibilité individualiste, par G. Palante. 1 vol. in-16 de 150 p., Paris, Alcan, 1909. — Ce livre comprend une série d'études sur les questions suivantes : La sensibilité individualiste. — Amitié et Socialité. — L'Ironie. — Deux types d'immoralisme. — Anarchisme et individualisme. L'auteur du *Combat pour l'Individu* y précise, d'un point de vue exclusivement subjectif et psychologique, les caractères essentiels de l'individualisme, conçu non comme une doctrine, mais comme une manière de sentir.

Dans la première étude, l'individualisme est défini par le sentiment stirnérien de l'unicité, sentiment antisocial, antisolidariste, méprisant; il est rattaché aux types sensitif, sensitif-actif, actif. B. Constant, Vigny, Amiel représentent le premier type, Stendhal le second, Disraëli le troisième (p. 1-24).

Dans la seconde étude, l'amitié est définie, par opposition à la socialité, comme un sentiment essentiellement individualiste, fondé sur les affinités profondes des personnes, profondément distinct de la camaraderie superficielle, ou de la solidarité, « sentiments qui sont le triomphe du poncif, du banal, de l'officiel et du faux » (p. 40), réservé enfin aux « êtres les plus épris d'isolement, les plus repliés sur eux-mêmes, les plus ombrageux, les plus rétifs en face du joug social » (p. 45).

Dans la troisième étude, l'ironie est définie par un dualisme, une *Doppelgängerei*, selon l'expression d'Amiel, soit entre la raison abstraite et l'intuition (G. Schopenhauer), soit entre l'intelligence et la sensibilité, soit, au sein de la sensibilité même; entre plusieurs instincts opposés. C'est un sentiment essentiellement pessimiste, dont la racine métaphysique réside dans les conditions soit de notre nature, soit de l'Univers, soit de Dieu même; c'est aussi un sentiment individualiste, antisocial, aristocratique, issu le plus souvent d'un heurt brutal de la conscience individuelle et de la conscience sociale, et aboutissant communément à l'immoralisme. Elle peut d'ailleurs être ou purement intellectuelle (Flaubert), ou émotionnelle (Heine-Swift). (p. 46-47).

Dans la quatrième étude l'auteur s'attache à distinguer deux types principaux d'immoralisme : le premier consistant à soutenir que l'influence de la morale sur la conduite humaine est très faible ou même tout à fait nulle (Bayle, Fourier, Stendhal, de Gobineau, M. Barrès, etc.) et se réduisant à une thèse psychologique; — le second, qui est celui de Stirner et de Nietzsche, attribuant à la morale une influence considérable sur la conduite, mais soutenant en même temps que cette influence est néfaste, et comportant, à la différence du premier, une théorie éthique (p. 75-94).

Enfin, dans une cinquième étude, l'anarchisme est distingué de l'individualisme. Selon l'auteur, il y a deux moments dans le développement de l'attitude individualiste : d'abord révolte courageuse et confiante de l'individu contre la société existante; puis sentiment amer et sombre de l'inutilité de l'effort. « L'anarchisme ne représente que le premier moment de l'individualisme » (p. 109). Il est optimiste. « Il repose sur deux principes qui semblent se compléter, mais qui au fond se contredisent » (p. 110) : le principe individualiste et le principe huma-

niste. Il croit à la société, au progrès, à la science avec un grand S (p. 125). — L'Individualisme s'oppose sur tous les points à l'anarchisme; il y a entre les deux esprits une antinomie irréductible. Et cette antinomie se manifeste non seulement dans l'opposition des principes, mais dans celle des tactiques, « la tactique de l'individualiste contre la société étant infiniment plus complexe, plus délicate, plus riche, plus nuancée que celle, grossière et brutale, de l'anarchiste » (p. 131).

En somme un livre intéressant, pénétré de l'esprit et de la littérature individualistes, mais où se révèle sous sa forme la plus discutable le parti-pris antisocial. Il n'est pas juste de prétendre que l'attitude individualiste et l'attitude humaniste soient nécessairement opposées et inconciliables, comme l'auteur le prétend (p. 111). Ce postulat admis sans critique a pu seul conduire l'auteur à identifier individualisme et immoralisme.

Logique et mathématiques (*essai historique et critique sur le nombre infini*), par Arnold Reymond. 1 vol. de v-218 p.; au Foyer solidariste, Saint-Blaise, 1908. — Lorsqu'on aborde un problème aussi complexe que celui qu'examine M. Reymond, la méthode la plus sûre pour la philosophe est celle qu'a adoptée Mach dans sa « Mécanique », c'est-à-dire la méthode historique et critique. En suivant la genèse des principes, on voit comment au cours des âges, les problèmes se sont successivement posés, comment certains énoncés ont dû être abandonnés, comment au contraire certaines formes de pensée ont résisté à l'usage séculaire, et ont été confirmées par l'expérience scientifique générale. Il n'est, d'ailleurs, nullement nécessaire d'accepter le postulat empiriste de Mach pour entreprendre une telle étude; et même on pourrait soutenir qu'en adoptant une attitude purement critique, également éloignée de la thèse idéaliste et de l'affirmation empiriste, le philosophe atteindra plus sûrement la vérité scientifique. Dans l'ouvrage dont nous rendons compte, l'auteur ne laisse pas transparaître ses préférences métaphysiques, et il faut lui en savoir gré.

L'exposé historique de M. Reymond retrace brièvement comment, en Grèce d'abord avec Zénon, puis avec Platon, le problème de l'infini mathématique s'est posé; comment, par suite sans doute de l'insuffisance de la doctrine aristotélicienne sur ces questions capitales, la théorie de l'infini mathématique sommeilla pendant des siècles jusqu'à Cavalliéri, Fermat, Newton, Leibnitz, etc. Cette partie du travail de notre auteur, que nous ne pouvons plus longuement analyser, rendra service à ceux qui ne peuvent se reporter aux grands traités d'histoire des mathématiques.

Nous aborderons immédiatement l'examen critique où M. Reymond expose les théories logiques modernes. Le problème fondamental que l'auteur veut résoudre consiste à savoir si la pensée mathématique conserve un élément synthétique irréductible ou si elle se réduit à des constantes logiques.

M. Reymond examine d'abord la théorie néo-criticiste de M. Renouvier et il réfute aisément les thèses principales de cette métaphysique formelle. Il étudie ensuite la doctrine logistique, et il essaie de mettre en évidence une confusion qui selon lui vicie cette théorie : « L'appartenance des êtres numériques à leur classe peut-elle être définie dans les mêmes conditions que l'appartenance des êtres non-numériques à la classe dont il font partie? » En particulier l'expression « tous » a-t-elle le même sens lorsqu'il s'agit d'êtres numériques et d'êtres non-numériques? S'agit-il d'êtres non-numériques (le concept d'homme par exemple), les êtres en tant que faisant partie de la classe considérée sont tous semblables entre eux au point de vue du concept; « quant au nombre des éléments, il est essentiellement indéterminé ». Lorsqu'il s'agit d'une classe de nombres, les éléments, tous différents entre eux, sont liés par une *loi de succession*, ce qui n'avait pas lieu dans le cas précédent, et « tous » implique ici une virtualité numériquement déterminée.

Il s'agit d'examiner maintenant si l'on peut définir en fonction des constantes logiques l'ensemble des nombres entiers. La définition nominale des nombres entiers d'après la théorie de Russell suppose les définitions nominales de zéro et de un. Or d'après M. Reymond la logistique ne fournit pas ces définitions. Nous ne saurions exposer dans leur intégralité les critiques de notre auteur, bornons-nous à indiquer la conclusion à laquelle il aboutit : la théorie ordinale des nombres entiers implique un indéfinissable étranger à la logistique, à savoir le principe d'induction mathématique. Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteur examine la théorie de l'infini mathématique et du continu dans la doctrine logistique et dans le système de Cantor. Il n'accepte pas la théorie de Russell justifiant l'infini numérique par la « compréhension » de son concept,

parce que « cette justification renferme l'équivoque signalée sur la portée du mot « tous ». En ce qui concerne les nombres transfinis, « le principe de formation, dit M. Reymond, qui nous a permis [illegible] premier cardinal transfini aleph, ne peut servir à formuler e second, car ce principe n'est autre que la loi d'induction qui s'épuise dans le premier cardinal transfini..... Pour définir une puissance supérieure comme l'est celle du continu, il faudrait qu'un nouveau principe (une nouvelle loi de sucession) intervînt..... ». En résumé, en revenant à la thèse principale de son ouvrage, M. Reymond conclut que l'infini mathémathique implique la virtualité et le devenir. « Aussi chercherait-on en vain dans tout le domaine de l'analyse une entité fixe et immuable correspondant au nombre infini. » — Le livre de M. Reymond constitue une excellente mise au point des controverses récentes sur la logique des mathématiques; bornons-nous à formuler quelques observations que nous suggère sa lecture.

La philosophie de Russell ne constitue pas, à elle seule, la logistique, elle est bien plutôt une synthèse philosophique des travaux des mathématiciens logiciens tels que Peano, Pieri, Vailati, Whitehead, etc. L'argumentation de M. Reymond, si même elle devait nous paraître quelquefois péremptoire en ce qui concerne Russell, ne serait pas nécessairement, pour cette raison, probante à l'égard des théories de l'école de Peano. Par exemple M. Reymond nous dit (p. 179) que la théorie ordinale des nombres entiers « implique un indéfinissable étranger à la logistique, à savoir le principe d'induction ». Or, c'est un logisticien, c'est Peano qui le premier a introduit parmi les propositions fondamentales que devait vérifier l'entité « nombre », le principe d'induction mathématique (5e proposition de Peano) et ce principe se formule parfaitement en langage symbolique.

Sans doute ce n'est pas Peano qui le premier a mis en évidence le principe d'induction mathématique considéré comme un principe de raisonnement, puisque, d'après Vailati, on le trouve formulé dans Maurolico en 1550: mais Peano le premier l'a introduit comme élément du système des nombres. Il y a dans l'arithmétique de Peano une analyse profonde des éléments générateurs des nombres (trois idées primitives, cinq propositions primitives). Ce travail sur les principes est tout autre chose qu'une simple *écriture universelle*, comme on a pu le dire, et l'on n'a pas encore apporté des arguments qui le détruisent. Il était donc utile d'observer que la critique de M. Reymond laisse intacts les résultats de l'école italienne.

Nous aurions encore quelques remarques de détail à formuler. Nous n'acceptons pas, par exemple, le rapprochement que fait l'auteur entre une loi de succession (?) des nombres premiers et la définition du continu. Mais, M. Reymond ayant indiqué cette idée comme une vue hypothétique, nous ne voudrions pas insister. Espérons que M. Reymond persévérera dans la critique philosophique des sciences où il s'est si heureusement engagé.

Leçons critiques et historiques sur les fondements des mathématiques, par A. Maroger, avec une Préface de G. Milhaud. 1 vol. de 204 p.; Paris, Vuibert et Nony, 1908. — Cet ouvrage n'apprendra rien aux géomètres et aux philosophes spécialisés dans la philosophie des mathématiques; il reprend, en effet, sous une forme élémentaire une série de questions qui, depuis une vingtaine d'années, ont fait l'objet de nombreux travaux; mais il pourra rendre des services aux commençants, et l'on regrette que rien dans le titre du volume n'avertisse le lecteur qu'il s'agit d'un ouvrage scolaire.

L'auteur écarte les considérations trop abstraites et illustre ses démonstrations par des exemples empruntés aux premiers éléments des mathématiques. Il examine aussi successivement *la nature de la méthode objective et subjective*; *la déduction en mathématiques*; — il considère avec raison que le raisonnement par induction complète constitue un raisonnement déductif; — les *démonstrations* — il distingue le raisonnement déductif (méthode du problème résolu) et le raisonnement par l'absurde. Il expose encore la théorie des *définitions en mathématiques*, *du nombre entier*, *de l'infini en mathématiques et en philosophie*, etc. Chaque leçon est suivie d'une critique et d'un historique très sommaire, sorte d'histoire à vol d'oiseau de la science et des systèmes.

L'effort qu'a fait M. Maroger pour relier les études techniques qui constituent les sciences exactes à la réflexion critique mérite assurément d'être encouragé et ses leçons ne peuvent avoir qu'une heureuse influence sur les élèves de nos lycées.

L'origine de la vie, par J.-M. Pargame. 1 vol. in-8 de XIII-194 p.; Paris, Schleicher, s. d. — Ouvrage de vulgarisation, le troisième d'une collection intitulée : *Encyclopédie d'enseignement populaire supé-*

rieur, publiée sous la direction de J.-M. Lahy. La thèse soutenue est celle du matérialisme : la vie s'explique tout entière par des phénomènes physico-chimiques. Aucun argument n'est nouveau. L'auteur résume avec clarté les recherches entreprises sur les colloïdes par MM. Jean Perrin, Cotton et Mouton. Il cite fréquemment Prenant, St. Leduc, Butschli. Tous les travaux qui permettent d'apercevoir des phénomènes mécaniques et chimiques au-dessous d'un phénomène physiologique lui paraissent démontrer la thèse matérialiste : c'est aller un peu vite en besogne. Il devrait être mis en garde par cette remarque judicieuse qu'on lit dans l'Introduction : « Ce qu'il y a de curieux à observer, c'est que les néo-vitalistes sont ceux qui fournissent, relativement aux origines de la vie, les expériences les plus mécanistes : telles sont celles de von Schrön, Quincke, Herrera. »

Reconnaissons toutefois que notre auteur se montre singulièrement prudent quand il arrive à la question de la génération spontanée. Les travaux de Pasteur lui semblent décisifs et il ne mentionne même pas les expériences et les ouvrages récents de C. Bastian, qui lui fourniraient cependant des arguments très solides. D'autres omissions nous semblent encore plus regrettables : il est singulier de citer des vitalistes aussi négligeables à notre époque que Paracelse et de ne citer ni Reinke, ni Driesch. Ces omissions rendent la critique du vitalisme vraiment trop facile.

Délire de persécution. Le délire chronique à base d'interprétation, par le Dr H. Wallon. 1 vol. in-8° de 108 p.; Paris, J.-B. Baillière, 1909. — Le travail de M. Wallon est une excellente étude psychologique et clinique du délire chronique systématisé de persécution et des diverses formes sous lesquelles il se présente. Ces différences de forme permettent d'établir une distinction fondamentale entre les persécutés interprétateurs et les persécutés revendicateurs, distinction à laquelle certains auteurs avec MM. Sérieux et Capgras ont attribué une importance exagérée, rangeant les premiers seuls dans le cadre de la paranoïa et rapprochant les autres des obsédés. L'interprétateur, qui, persuadé que sa personnalité est sans cesse en jeu, interprète en ce sens tous les événements, toutes ses impressions sensorielles, serait seul un paranoïaque; et ses actes, si excessifs qu'ils puissent être, sont toujours en rapport avec un système de convictions bien établies par la multiplicité des preuves que leur ont fournies les interprétations délirantes. Par contre le revendicateur serait un obsédé qui lutterait pour son idée au lieu d'y résister, et se laisserait entraîner par elle à des actes disproportionnés avec le motif qui le pousse à agir d'une manière impérieuse, indiscutable et irrésistible. A cette conception M. Wallon oppose une théorie bien plus vraisemblable qui ramène ces deux formes au rang de simples variétés et les réunit sous la dénomination générale classique de paranoïa. « La formule du délire, dit-il, n'a qu'une importance secondaire. Elle dépend des tendances individuelles du sujet. Suivant la nature des idées qui les traduisent, le malade peut se confiner plus volontiers dans la simple élaboration de son roman pathologique ou trouver, dans chaque interprétation nouvelle, une raison de réagir plus ou moins violemment. » Mais dans l'un et l'autre cas il s'agit d'un délire s'élaborant en opposition avec le système réel des choses et qui a sa raison profonde dans certaines dispositions du sujet : absence d'autocritique, autophilia, egocentrisme, en un mot, comme le dit très justement M. Wallon, dans « une inaptitude congénitale à entretenir des relations normales avec le monde extérieur ». Suivant la nature des autres tendances qui constituent le caractère du sujet, les interprétations porteront sur telle ou telle catégorie de perceptions, de souvenirs, de sentiments : il sera soit hypocondriaque, soit auto-accusateur, soit érotomane (délire de jalousie), soit interprétateur-revendicateur. De ces diverses variétés M. Wallon, pour illustrer ses analyses, nous présente de très belles observations personnelles.

Les types sociaux et le droit, par J. Mazzarella. 1 vol. in-18; Paris, Doin, 1808. — Ce livre est un exposé complet de la méthode de l'auteur et des conclusions essentielles de ses travaux. Dans l'introduction, l'auteur donne une esquisse rapide des conceptions de Post, qu'il considère à bon droit comme le véritable fondateur de l'ethnologie juridique. Il lui reproche d'avoir multiplié à l'excès les types juridiques (gentilice, territorial, seigneurial, corporatif); d'avoir exagéré l'importance des liens du sang dans les sociétés primitives; de s'y être tenu enfin à une méthode comparative sans rigueur suffisante. Il réduit les types juridiques à deux : gentilice et féodal, et il pense avoir trouvé dans l'analyse stratigraphique, ou décomposition des institutions juridiques en pratiques élémentaires pouvant être rapportées à un des deux types fondamentaux d'organisation, un moyen sûr de parvenir à reconstituer le développement des systèmes d'institutions, à

pénétrer leurs conditions psychologiques, à déterminer enfin les causes de leurs transformations. Une première section est consacrée à l'exposé détaillé de la méthode. Une seconde l'illustre par une application à l'étude du mariage ombilice (ou mariage *sine manu*, avec condition servile du mari dans la famille de la femme) que l'auteur croit être amené légitimement à considérer comme la forme normale et universelle du matriarcat primitif. Dans une troisième section, M. Mazzarilla applique à l'histoire du prêt dans l'Inde antique la méthode stratigraphique, ce qui le conduit à faire ressortir, sur un exemple concret, la loi générale du passage du type gentilice au type féodal. Dans la recherche des causes, tout en faisant une place prépondérante aux conditions économiques, l'auteur s'efforce principalement de rattacher les normes juridiques à leurs conditions juridiques immédiates.

Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque, par E. Burle, docteur en droit. 1 vol. in-8 de xv-632 p., Jeannin, Trévoux, 1908. — Il est impossible d'analyser ici cet ouvrage compact, où, pour dégager la continuité de l'idée de droit naturel dans l'antiquité grecque, l'auteur passe en revue presque toute la philosophie et la littérature grecques, et fait de nombreuses incursions dans le domaine de l'organisation juridique athénienne. On peut regretter que l'auteur n'ait pas mieux résisté à la tentation de traiter en passant une foule de questions secondaires et y perde souvent de vue son sujet. On peut aussi s'étonner que, dans son désir de montrer que le droit naturel grec, sous l'aspect théologique que parfois il revêt, reste toujours rationnel, et de faire ressortir, contre l'individualisme « libéral », son caractère social et l'heureuse harmonie de l'individu et de la cité, de la société et de la nature qu'il implique, M. E. Burle s'attache autant à retrouver, dans la pensée des vieux auteurs hellènes, l'autonomie kantienne de la volonté, l'évolutionisme spencérien, ou la thèse hégélienne de l'identité de l'idéal et du réel.

La justice privée, *son évolution dans la procédure romaine*, par Louis Crémieu, docteur en droit. 1 vol. in-8 de xv-324 p.; Paris, Larose, 1908. — La justice privée, considérée comme « le fait pour un individu de poursuivre lui-même l'exécution de son droit », est montrée par L. M. Crémieu à l'origine de toutes les législations primitives. Sa disparition s'explique par la constitution progressive des souverainetés : la justice privée apparut à la fois comme « un moyen de contrainte insuffisant » et « une voie de droit grossière et brutale ».

L'auteur distingue cinq étapes dans cette évolution : 1° la justice privée pure et simple, dont il essaie de retracer l'histoire à travers la *manus injectio* et la *pignoris capio* romaines; 2° la justice privée, devenue procédure légale (la *manus injectio* et la *legis actio sacramenti* marquent cette intervention de l'État entre la poursuite et l'exécution privées); 3° la composition volontaire se substitue à la justice privée primitive, phase marquée à Rome par la *judicis postulatio* (où l'auteur voit, avec M. Huvelin, une procédure généralement accessoire à la *legis actio sacramenti* et consistant à demander au magistrat un juge pour obtenir l'estimation de la composition) et la *legis actio per condictionem* (où l'auteur, d'après le système de Baron, voit une procédure très large, destinée à vérifier le droit du demandeur et à le liquider en argent); 4° la composition devient obligatoire (procédure formulaire, qu'avec M. Huvelin l'auteur rattache à la *judicis postulatio* et à la procédure *per condictionem*); 5° la justice est entièrement rendue par l'État (procédure extraordinaire). Dans sa conclusion, M. L. Crémieu nous montre les survivances actuelles de la justice privée dans la légitime défense, la résistance aux actes illégaux de l'autorité publique, l'excuse légale de provocation, les questions d'honneur; dans le droit de rétention, le droit de prélèvement en matière de rapport, la compensation, le droit de grève, etc. Il insiste avec raison sur cette sorte de renaissance de la justice privée que le Code allemand (art. 227-229, art. 859, art. 904) et le Code suisse (954-966) ont récemment consacrée en droit civil en matière de défense personnelle forcée et de possession. Aussi peut-on s'étonner que, dans la conclusion, la justice privée soit toujours signalée comme un mal (d'ailleurs nécessaire) et un simple vestige d'institutions disparues. Ne faudrait-il pas voir au contraire dans ces faits récents l'indice d'un développement nouveau et original de la justice privée, rendu possible précisément par cela même qu'il n'est plus à craindre qu'elle trouble l'ordre public?

Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la Pensée et de son objet, par Albert Léon. 1 vol. gr. in-8 de 294 p.; Paris, F. Alcan 1909. — Cet ouvrage se compose de deux parties : un résumé du cartésianisme (p. 17-67) et un exposé détaillé des doc-

trines contenues dans les deux premiers livres de l'*Ethique* et dans le *De Emendatione* (p. 68-277). Revenant à la thèse longtemps classique de Leibniz : « Le Spinozisme est un Cartésianisme outré », M. Léon s'efforce de démontrer que tout le mécanisme des théories de l'être et de la connaissance est, chez Spinoza, d'origine cartésienne. Sans doute, Spinoza choisit dans le Cartésianisme certains éléments et laisse tomber une partie de la métaphysique cartésienne. En effet, toute sa doctrine est dominée par une hypothèse générale étrangère à Descartes. D'après lui, il est possible de déduire *a priori* d'un principe unique « le tout de la connaissance humaine » (p. 83, 85). Ce principe, c'est la substance, définie d'un côté, comme chez Descartes, par les formules classiques, mais entendue en même temps comme l'être en soi ou comme l'être absolument indéterminé. A cette définition se rattachent les propriétés de la substance (p. 90, 91). Au reste, la théorie de Descartes et surtout de ses disciples sur la création continuée implique déjà, en somme, une conception analogue. Mais, en même temps, Spinoza, par une contradiction qu'il n'a pas aperçue, admet que la substance possède une pluralité d'attributs infinis, souverainement réels, indépendants les uns des autres, et il poursuit le développement de cette hypothèse dans tout le détail de la théorie des modes. M. Léon examine successivement les principales questions relatives aux attributs, aux modes éternels et infinis, enfin aux modes finis et à la connaissance humaine. Comme, entre tous les attributs, nous en connaissons seulement deux, l'étendue et la pensée, le problème du rapport des attributs entre eux et le problème symétrique du rapport des modes des divers attributs les uns avec les autres est identique en fin de compte au problème du rapport de la pensée avec son objet. M. Léon donne son avis sur chacun des points controversés de la théorie de Spinoza. En ce qui touche le rapport des attributs avec la substance, il lui paraît que toute la réalité de la substance réside dans les attributs et que la substance elle-même est seulement une abstraction « hypostasiée » (p. 127). Il accepte, en la corrigeant, l'interprétation de Pollock (p. 123). Tous les attributs sont unis dans la substance; chacun d'eux est réel isolément, mais, dès qu'il est envisagé isolément, il devient fonction d'un entendement. Cette théorie est analogue à celle de l'attribut essentiel chez Descartes.

M. Léon s'efforce pareillement d'éclaircir l'obscure théorie de l'entendement divin. Acceptant la distinction cartésienne des deux attributs fondamentaux, obligé par là même, pour donner à la pensée un contenu, de concevoir qu'elle a pour objets tous les autres attributs et leurs modes, Spinoza paraît hésiter entre plusieurs conceptions différentes de la pensée. Tantôt, elle apparaît comme indépendante de la conscience et de l'intelligence (p. 146, 147); tantôt, par le seul fait que les modes de la pensée sont des idées, c'est-à dire des réalités intelligibles, elle se manifeste immédiatement dans un entendement divin doué d'intelligence (p. 147, 151, 158). Finalement, Spinoza détermine une partie du contenu de la pensée, en décrivant les modes correspondants de l'étendue. Car l'étendue, en vertu du parallélisme des modes, est « interchangeable » avec la pensée (p. 162, 173). Descartes admettait déjà quelque chose d'analogue, et il donnait de l'étendue une description qui concorde avec celle que donne Spinoza (p. 166, 175, 181).

Le travail de M. Léon est très sérieux et témoigne d'une connaissance approfondie de Spinoza. Peut-être l'auteur s'exagère-t-il la simplicité du système cartésien. La pensée de Descartes est plus complexe et plus riche qu'il ne paraît d'abord. On peut se demander si la méthode employée par M. Léon est légitime. Il est possible qu'il y ait « une dialectique immanente des idées à travers l'histoire » (p. 15). Mais trop de confiance en cette dialectique risque de nous suggérer des rapprochements forcés entre des doctrines différentes par leur objet et par leur esprit. Même, M. Léon nous offre un exposé général de la philosophie de Spinoza qui vaut par lui-même et dont on pourrait retrancher, sans l'appauvrir, la plupart des comparaisons qu'il renferme entre le Spinozisme et la métaphysique de Descartes. Les tendances générales des deux doctrines sont fort différentes. Il est vrai que leur mécanisme logique présente de grandes analogies. On trouve dans les deux philosophies la même juxtaposition d'éléments scolastiques et d'éléments mathématiques. Mais ce sont là des caractères généraux de toutes les philosophies du XVIIIe siècle. Et, si nombreux que soient les emprunts faits par Spinoza au cartésianisme, ce n'est point Descartes assurément qui détermine la direction qu'a prise la pensée de Spinoza. Dans le détail quelques-unes des solutions proposées par M. Léon demeurent assez obscures. Peut-être cela tient-il au procédé d'exposition un peu long et par-

fois délayé qu'il a cru devoir adopter. Il arrive qu'au milieu de longs développements, du reste intéressants en eux-mêmes, on perd de vue l'objet principal d'une démonstration ou d'une discussion.

Enfin, M. Léon considère la méthode de Spinoza comme une méthode strictement déductive (p. 83); elle implique, selon lui, un rationalisme analytique (p. 158). Mais il faudrait s'entendre sur le sens du mot : déduction, et sur la conception spinoziste de l'analyse. En fait cette déduction est fort différente, comme M. Léon le reconnaît lui-même, de la déduction des logiciens. Elle est possible uniquement parce que l'entendement humain est d'une nature analogue à l'entendement divin, et c'est par une sorte spéciale d'expérience métaphysique interne que notre pensée donne un sens et un contenu aux notions de la substance et de l'attribut. L'aspect déductif des raisonnements de Spinoza s'explique par l'ordre des essences et des existences, tel que la pensée humaine par un effort de réflexion, le retrouve en elle-même.

Mais, tel quel, le livre de M. Léon témoigne d'un travail très sérieux, et tous les interprètes de Spinoza le méditeront avec profit.

Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewustseyns, par Rudolf Odebrecht. 1 vol. in-12 de 224 p., Magdeburg, Zacharias, 1909. — Ce n'est pas un système, mais plutôt une suite d'études que nous offre M. Odebrecht. Le lien de ces études, c'est que leur auteur cherche à déterminer le sens et la portée de certaines catégories ou formes « pures » de la conscience, considérée avant tout comme facteur d'unité et de synthèse. Le problème « le plus fondamental » (*fundamentalste*) qu'il se pose est celui des catégories de la connaissance pure. La pensée est avant tout développement de « positions »; et ces « positions » sont « synthèses ». Ce caractère essentiellement synthétique de toute connaissance, et le rapport de la synthèse aux éléments ou, *plus exactement*, des éléments à et dans la synthèse, est mis en lumière avec netteté. Tout jugement apparaît ainsi comme une synthèse partielle, tirée d'une synthèse plus étendue, qu'est le concept dans sa totalité. Le jugement ainsi compris, au sens kantien, de « liaison du divers de représentations données dans l'unité d'aperception » devient, avec Cohen et Odebrecht, l'objet même de la Science.

M. Odebrecht pose ensuite la question du rapport de l'intensif à l'extensif, et considère le nombre irrationnel, et, en général, le continu abstrait mathématique, comme antérieur au continu concret, géométrique et spatial. Il conclut sur ce sujet avec Trendelenburg : « L'Espace est second et dérivé, non primitif. L'intuition sensible de l'Espace apparaît, pour correspondre au nombre qui n'a rien de sensible ». Ainsi les axiomes géométriques sont des synthèses dont nous n'avons pas pris conscience comme telles : le calcul infinitésimal essaye de pénétrer plus avant : il nous habitue, avec G. Cantor et sa théorie des ensembles transfinis, à concevoir le continu abstrait, purement arithmétique, indépendamment de toute intuition. De là à fonder l'intuition (spatiale) sur ce continu, et à *déduire* l'espace des résultats abstraits de ces recherches, il n'y a qu'un pas, qu'essaie de franchir M. Odebrecht.

Passant, toujours sans grand lien, au moins apparent, à la question du schématisme, M. Odebrecht étudie le rôle du concept fondamental de temps, et conclut à le remplacer ici par la notion de totalité (*Allheit*), commune à la fois au concept et à l'objet.

Quant au temps lui-même, M. Odebrecht fait l'historique de la question depuis Pythagore jusqu'à Leibniz et Kant, et, comme les deux derniers, considère espace et temps comme purement relatifs. Le caractère essentiel de l'un est dans l'extension, celui de l'autre dans le mouvement, mais dans le mouvement pur, hors de l'espace, tel qu'il est « dans son concept purement transcendental ».

M. Odebrecht, enfin, revenant au caractère essentiellement synthétique de toute connaissance, distingue cinq sortes de synthèses pures et possibles :

1° la synthèse inaperceptive;

2° la synthèse inaperceptive formelle, ou productive;

3° la synthèse pseudo-aperceptive;

4° la synthèse pseudo-immanente;

5° la synthèse aperceptive immanente.

Les deux premières sont notamment distinguées par ce fait que la synthèse inaperceptive se fait par application abstraite dans un jugement du principe de contradiction, tandis que la seconde se rapporte à l'objet comme tel.

Après avoir établi les « formes » de la conscience pure, conditions *a priori* de toute connaissance scientifique, il reste à déterminer le rapport de la conscience empirique à la science. Or M. Odebrecht considère le donné de la perception comme le résultat que la conscience transcendentale se présente à elle-même comme produit de la connaissance complète. Autrement dit, la conscience empirique essaie de pénétrer et de comprendre

le donné posé dans sa totalité par la conscience pure. Ainsi le système de M. Odebrecht nous apparaît comme un idéalisme.

« Système » d'ailleurs n'est peut-être pas le mot propre : c'est une série de petites constructions intéressantes qu'offre l'auteur, plutôt qu'une construction d'ensemble, des contributions (*Beiträge*) qu'il apporte à un système possible. Le seul défaut de son livre original est — croyons-nous — de dérouter un peu, de prime-abord, le lecteur, en lui présentant non pas une thèse, mais une série de thèses dont le lien, n'est pas toujours mis suffisamment en évidence.

Abriss der Algebra der Logik (d'après Schröder), par Dr Eugen Müller, in drei Teilen. Erster Teil : **Elementarlehre**, 1 vol. in-8°, de 50 p. Leipzig, Teubner, 1909. — M. le Dr E. Müller, qui a déjà publié des compléments posthumes à l'*Algebra der Logik* de Schröder, a entrepris de composer un résumé de cette doctrine, suivant le projet de Schröder lui-même. Il rendra ainsi grand service à tous ceux qui reculent devant la lecture des trois gros volumes de l'*Algebra der Logik*, et par suite à la diffusion de ces théories. Dans ce premier fascicule, il expose sous la forme la plus simple et concise, et en même temps la plus rigoureuse, les principes de cette algèbre, et en déduit les théorèmes fondamentaux de *sept axiomes* bien formulés. On pourrait se demander s'il convient de commencer par le calcul des classes (l'auteur lui-même est obligé d'invoquer au début quelques notions relatives aux propositions), et de faire intervenir sitôt la figuration géométrique, si commode qu'elle soit : car elle risque d'accréditer ce préjugé erroné, que le calcul logique repose sur l'intuition spatiale. Mais ces critiques, d'ordre philosophique, n'enlèvent rien à la valeur logique et instructive de l'ouvrage; et d'ailleurs elles visent la méthode de Schröder lui-même, dont l'auteur ne pouvait évidemment pas s'affranchir.

Die Entwicklungsgeschichte des Satzes von der Erhaltung der Kraft, par A. Erich Haas. 1 vol. gr. in-8° de 116 p. ; Wien, 1909. — Travail solide et d'une érudition de bon aloi sur l'histoire du principe de la conservation de l'énergie. Ce n'est pas une mise au point complète. C'est plutôt une contribution à cet historique. L'auteur s'arrête au moment où le principe est définitivemement installé dans la science. Mais si, comme il le croit et le répète, faire l'histoire d'un principe, c'est en faire l'analyse logique, et c'est le faire comprendre scientifiquement sous son vrai jour, l'histoire d'un principe continue après son installation définitive. Son sens évolue, sa portée et son rôle se transforment. L'auteur n'a pas fait l'histoire du principe; il n'a fait cette histoire que dans la période des origines si l'on veut, et il eût dû le dire, au lieu de sembler croire que le principe de la conservation de l'énergie est la base immuable à jamais de la science physique. Même à son point de vue, il eût dû tenir compte des idées de Mach et de Poincaré, qui éclairent l'histoire des origines et dont il ne parle point. Cette réserve faite, il n'y a guère qu'à louer la documentation et les interprétations de l'auteur. Le principe de la conservation de l'énergie se présente comme le confluent de trois idées maîtresses : l'idée de constance, l'idée de compensation ou de l'égalité des causes et des effets, l'idée d'unité. C'est parce que la nature est conçue comme un système conservatif, comme un système compensateur, enfin comme un système unique, que la physique a été amenée à poser le principe de la conservation de l'énergie. Cette direction générale est clairement et très suffisamment développée. Un tableau synoptique en trois parties la résume, et montre d'une façon assez convaincante comment, et à travers quelles théories, et à propos de quels faits privilégiés, ces trois idées se sont fondues en un principe unique.

Nerven und Seele, par le Dr Paul Kronthal. 1 vol. in-8 de iv-131 p., avec 137 figures; Iena, G. Fischer, 1908. — Dans une première partie M. Kronthal expose les principes généraux de la physiologie du système nerveux qui, composé essentiellement de cellules et de fibres nerveuses, doit être considéré comme une vaste voie de conduction des excitations. Le point de départ de ces excitations se trouve dans les parties de l'organisme en contact avec le monde extérieur, et c'est une erreur de penser qu'il doit parfois être cherché dans les cellules des centres nerveux. Le système nerveux ne *produit* pas d'excitations, il *recueille* simplement celles que lui fournit le monde extérieur et les transmet à l'organisme *tout entier*. La fonction que doit remplir le système nerveux est essentiellement la suivante : mettre en communication les uns avec les autres tous les organismes élémentaires, toutes les cellules qui par leur réunion constituent le métazoaire. Ce n'est donc pas, comme l'ont fait certains auteurs, à une oligarchie qu'il convient de comparer le métazoaire, mais à une république où chaque citoyen vit indépendant et pour soi, agit

par son influence personnelle sur tous les autres citoyens et subit, en retour, l'influence de tous. Dans une telle organisation, le système nerveux central remplit un rôle non de direction, mais de mise en communication de tous les éléments les uns avec les autres. Réunis déjà par le système vasculaire qui assure l'uniformité de nutrition de l'organisme, ils doivent l'être encore par un organe qui assure la règle, la communauté de réaction des différentes cellules. Que devient la notion d'âme dans une telle conception? On peut la considérer, suivant M. Kronthal, soit comme un concept scientifique, soit comme une idée métaphysique. Du point de vue de la science positive, il est impossible de considérer l'âme comme un produit du système nerveux seul. Les êtres unicellulaires n'ont pas de système nerveux et pourtant on doit admettre qu'ils ont des phénomènes psychiques. D'autre part, les troubles psychiques observés dans les maladies mentales ne sont pas toujours en rapport avec des lésions cérébrales, et inversement il y a des lésions cérébrales étendues qui ne s'accompagnent pas de troubles psychiques. Enfin il y a des maladies mentales qui ne paraissent liées à aucune lésion organique.

La vie d'un organisme est tout entière comprise entre l'excitation et la réaction. Il n'y a rien d'autre dans la physiologie du système nerveux, dans la vie psychologique, que des réflexes. M. Kronthal donne quelques exemples de sa théorie en montrant qu'elle suffit à expliquer toutes les fonctions psychiques : le sommeil, la mémoire, la volonté, etc., toutes, sauf la sensation. Celle-ci est du domaine de la métaphysique qui d'ailleurs ne peut conduire à aucune connaissance positive. Il y a donc deux psychologies, comme il y a deux manières de considérer l'âme. Suivant qu'on l'identifie à la sensation ou au réflexe, on aura une psychologie métaphysique ou une psychologie physiologique. « Le moi, scientifiquement considéré, est mon corps; du point de vue métaphysique, c'est ma sensation. Suivant que nous adoptons l'un ou l'autre de ces points de vue, nous aboutissons à des représentations très différentes du monde, l'une conçue en fonction de la matière, de l'énergie, du temps, de l'espace et du nombre, l'autre solipsistique, dans laquelle rien n'existe que la sensation, les choses n'étant que des complexus de sensations. » Les deux représentations s'excluent : les concilier est impossible.

L'ouvrage de M. Kronthal vaut surtout par ses pénétrantes analyses des phénomènes physiologiques et sa conception de ce en quoi consiste proprement l'individualité d'un être vivant, l'équivalent physiologique du moi. Mais si cette conception lui permet de distinguer le domaine de la psychologie physiologique, qui explique ou tend à expliquer tous les phénomènes psychiques, sauf leur caractère essentiel, le fait qu'ils sont conscients, du domaine de cette autre discipline qui prendrait comme point de départ la sensation, on ne voit pas pourquoi de leur opposition irréductible il conclut à la nécessité d'un choix qui exclurait l'une ou l'autre. Il ne devrait pas oublier que les notions en fonction desquelles la psychologie physiologique classe les phénomènes psychiques : temps, espace, image, nombre, matière, ont eux-mêmes leur origine dans la conscience et sont pensés en fonction de la sensation. Il y a donc, à côté de la psychologie positive ou physiologique, place pour une discipline intellectuelle qui n'est pas, comme le prétend M. Kronthal, une psychologie métaphysique, c'est-à-dire, étant donné le sens qu'il attache à ce mot, une psychologie confuse, vague, nécessairement personnelle, mais une théorie de la connaissance qui, partant de la sensation, montrerait comment se sont développées, comment aussi peuvent être légitimement employées les notions fondamentales dont font usage les sciences et en particulier la psychologie physiologique.

Faith in man. *The religion of the twentieth century*, par Gustav Spiller. 1 vol. in-8 de VI-190 p.; London, Swan and Sonnenschein, 1908. — On connaît le mouvement éthique d'Angleterre et d'Amérique, ces nombreuses sociétés où l'on essaie de constituer une morale « sociale, démocratique, coopérative, civique ». Le livre de M. Spiller est d'inspiration éthique. Cependant, il voudrait la morale plus libérée encore de toute idée religieuse qu'elle ne l'est en général dans ces sociétés. La démocratie grandissante nous apprend à nous compter chacun pour une unité, et rien que pour une unité. Grâce à la science, d'autre part, nous comprenons la valeur de l'effort et surtout de l'effort fait en commun. Pénétré de ce double enseignement, l'homme fera son salut sans aide surnaturelle, transformant la société pour que par elle l'individu soit transformé. Mais il saura, dans ces réformes mêmes, ne pas montrer de mépris pour l'état présent, pour l'état passé des choses qui représenteront à ses yeux du progrès réalisé. — C'est dans le chapitre II,

réservé à l'art, que l'idéal éthique se montre dans toute sa rigueur. Qu'un chrétien et un libre penseur puissent admirer la même œuvre d'art, cela prouve la dégénérescence des intérêts profonds, le manque de sympathie forte pour les choses. Le beau ne doit être, selon l'auteur, qu'un des éléments dans notre admiration pour les chefs-d'œuvre.

Tout en se demandant si une telle conception n'est pas trop étroite, si la réalisation de l'idéal démocratique n'est pas plus éloignée que ne le croit l'auteur, il faut reconnaître que l'admiration pour les idées morales, créées et sanctionnées par l'âme humaine seule, que l'amour de l'idéal se réalisant malgré les obstacles de toutes sortes, malgré le mal, donnent à certaines pages une réelle éloquence. Citons celles où M. Spiller remplace l'idée de liberté toute faite par la conception d'une liberté qui se fait, où il discute d'un point de vue social l'idée de l'immortalité personnelle, l'esprit de la philosophie pragmatiste : on goûte un ton sévère, une foi hardie et éprise du risque, qui fait penser à certains passages de William James.

Les Problèmes de la science et de la logique, par Frédéric Enriques, traduit de l'Italien par J. Dubois. 1 vol. de III-256 p., Paris, Alcan, 1909. — M. F. Enriques, l'éminent mathématicien, vient de donner une traduction française de la première partie de son ouvrage philosophique, paru en 1906, sous le titre *Problemi della Scienza*. Pour beaucoup de savants la philosophie ne constitue qu'une manière de divertissement littéraire : pour M. Enriques, au contraire, elle est chose essentiellement sérieuse, et l'auteur nous avertit, dans sa préface, que son travail est le fruit de quinze années de méditations.

Un des caractères du livre de M. Enriques, c'est le nombre et la variété des idées originales, et si ce caractère constitue une preuve de la fécondité et de la diversité de l'esprit de l'auteur, il rend la tâche fort difficile pour celui qui doit, en quelques pages, résumer son travail. Nous serons donc obligé de *choisir* un petit nombre de points, parmi les nombreuses questions soulevées par les *Problèmes de la Science*, et l'on sait que le choix implique toujours quelque arbitraire.

Dans son ouvrage primitif, M. Enriques examinait deux classes de problèmes :

1° Les problèmes concernant la transformation logique des concepts, considérée soit comme un instrument de connaissance, soit dans ses rapports avec la psychologie.

2° Ceux qui concernent l'acquisition et le sens des concepts plus généraux d'espace, de temps, de force, de mouvement, etc. — Le présent ouvrage n'aborde que les questions de la première catégorie.

« La foi en la philosophie scientifique, dit notre auteur, nous a entraîné hors du domaine de la géométrie.... pour discuter sur la préparation d'une science *gnoséologique* qui puisse devenir un objet d'entente entre les savants, et qui nous porte à unifier les divers domaines du savoir dans une vue synthétique des procédés de la connaissance ». Préparer l'élaboration d'une gnoséologie positive, tel est le but qu'a poursuivi M. Enriques.

La première section des *Problèmes de la science* est intitulée « faits et théories ». L'auteur se demande d'abord ce qu'est cette réalité qui constitue le fait. « Notre croyance à quelque chose de réel, conclut M. Enriques, suppose un ensemble de sensations qui se produisent invariablement dans certaines conditions *volontairement* établies. » Cette définition du réel se distingue de celle de Mach en ce qu'elle ne place pas seulement le critérium du réel dans les sensations, mais dans les sensations associées à certains actes volontaires. L'introduction de l'élément volontaire dans la définition se justifie par l'étude des phénomènes de l'attention et en particulier par les faits que révèle la psychophysiologie au sujet de l'adaptation des organes sensibles et du rôle des nerfs moteurs. Ainsi, par exemple, l'optique physiologique a fixé la part qui revient à la disposition de l'œil et à ses mouvements volontaires dans la vision. — Mais souvent les faits ne peuvent se reproduire à volonté, alors la croyance au fait ne peut se traduire, à chaque instant, que par une prévision qui exprimerait le rapport entre des sensations et des volitions éventuelles.

M. Enriques résume sa théorie du réel dans le postulat suivant : « Il existe des groupements fixes et indépendants de nous parmi nos volitions et les sensations qui en résultent; ces groupements correspondent à ce que nous appelons le réel. » Le réel se trouve ainsi défini comme un *invariant* par rapport à la correspondance des volitions et des sensations.

M. Enriques passe en revue les différentes sortes de faits que la science rencontre, faits physiques, chimiques, biologiques, historiques, et termine son exposé par la conclusion suivante : « Le fait scientifique revêt la forme d'un fait simplifié, type d'une série de faits possibles... Or ce type prend le nom de concept, et par là on peut dire que la connaissance

scientifique tend à s'effectuer au moyen de concepts. »

Mais le processus de formation des concepts peut s'étendre beaucoup en ajoutant aux objets réels des entités fictives « afin de pousser plus loin certaines associations et d'aider par là notre imagination, » C'est de cette façon que les théories s'insèrent entre les faits physiques. Mais les théories ne constituent pas des connaissances effectives, elles ne sont que des moyens d'acquisition, que des procédés heuristiques. Ces procédés sont efficaces parce que le système des images se relie à celui des faits, « mais cet avantage est compensé par la difficulté d'évaluer les acquisitions obtenues ». M. Enriques examine ensuite plus spécialement les *problèmes de la logique*. Le point de départ de l'auteur est la distinction classique entre la logique formelle qui étudie les transformations des concepts, et la logique *réelle* inductive. L'ancienne logique formelle, la logique aristotélicienne, a subi une profonde transformation dans le cours du XIXe siècle, sous l'influence de Boole, Schröder, Peano, Frege, etc. Le jugement de l'éminent mathématicien italien sur la logique mathémathique, est infiniment plus favorable aux travaux des auteurs que nous venons de citer, que l'opinion des géomètres français qui se sont prononcés sur cette question, et qui ont condamné, peut-être un peu trop rapidement, un ensemble d'études sérieuses. « Quelle que puisse être la valeur du système comme instrument de critique mathématique, on doit reconnaître qu'il constitue un grand progrès sur la logique scolastique, et qu'il donne une réponse plus adéquate au problème où l'on se propose de fixer les schémas du raisonnement exact..... En somme la logique symbolique (l'auteur fait principalement allusion à la logique de l'école de Peano), construite comme une théorie déductive sur le modèle de l'arithmétique ou de la géométrie, constitue un instrument qui nous donne tout faits, abrégés ou vérifiés, certains développements qui peuvent être d'un fréquent usage dans les diverses sciences. » (p. 158). La constitution même de la logique formelle s'est trouvée justifiée par une vue profonde de Plücker qui fournit aux théories géométriques un principe de transformation fondé sur leur valeur formelle. « Considérons une théorie géométrique comme un système de rapports logiques entre certains concepts désignés par les mots « point », « ligne », etc. On peut laisser à ces mots un sens indéterminé en les regardant comme des symboles de concepts ignorés, mais qui satisfont formellement aux propositions fondamentales. » Cette conception générale étant admise, M. Enriques aborde l'examen des questions particulières, nature et types divers des définitions, opérations logiques, axiomes, etc. Nous ne saurions entrer dans le détail de cette exposition ; caractérisons seulement l'esprit qui l'inspire. « Les définitions et déductions qui forment le développement de toute théorie doivent être regardées, selon notre point de vue, comme des *opérations psychologiques*..... Les associations et dissociations psychologiques qui tombent dans le domaine de la conscience claire et de la volonté, forment les *opérations logiques fondamentales* et permettent de créer de nouveaux objets de la pensée distincts de ceux qui sont donnés. On peut associer plusieurs objets en les imaginant comme des représentations *successives* ou *simultanées* et on arrive ainsi à les *ordonner* en une série..... ou à les *réunir* en une classe..... » (p. 178). Ajoutons, d'après notre auteur, que les conditions *d'invariabilité* exprimées par les principes logiques sont volontairement fixées pour chaque objet; penser un objet signifie précisément le déterminer et le distinguer comme reconnaissable, c'est-à-dire arrêter le cours des associations inconscientes qui tendraient à modifier la représentation. — Comment la logique formelle s'applique-t-elle à la réalité? Ce problème avait été examiné par Kant; mais M. Enriques rejette la solution kantienne. « Qu'une expérience soit possible en général et suivant les caractères logiques, cela ne signifie rien de précis, tant qu'on ne détermine pas quels modes d'expérience seront rendus possibles en vérifiant certaines conditions et certains faits..... Le postulat de la connaissance, entendu dans son vrai sens positif, n'implique qu'une constance relative et non rigoureuse de certains objets de l'expérience désignés comme réels; la représentation logique de la réalité suppose un degré de constance théoriquement rigoureux. De là une antinomie qui se résout en limitant l'application de la logique. » Ici encore, nous ne pouvons suivre M. Enriques dans la partie de son exposé qui concerne les notions de matière, d'énergie, de cause, etc., au point de vue des applications logiques. Indiquons la conclusion de notre auteur : le progrès de la science est un enchaînement d'approximations successives, « dans cette succession certains concepts primitifs et généraux comme ceux de la géo-

métrie et de la mécanique, fournissent les principes directeurs les moins variables sinon *absolument* fixes. C'est donc vers eux que devra se tourner notre critique, afin d'en expliquer la valeur réelle et la genèse psychologique. » Cette critique, comme nous l'avons indiqué, forme la deuxième partie de l'ouvrage original, et n'est pas comprise dans le présent volume. Signalons en terminant que les dernières pages de l'ouvrage que nous venons d'analyser ont trait à l'aspect physiologique de la logique. Différentes hypothèses sur la représentation physiologique de la formation des idées par un ensemble de *courants nerveux* sont brièvement exposées; mais il nous semble que seule la physiologie expérimentale peut porter un jugement compétent sur la solidité de telles hypothèses.

Inspiré par un esprit franchement scientifique et rationaliste, l'ouvrage de M. Enriques aura sur les jeunes générations une excellente influence en les ramenant aux réalités scientifiques, dont les philosophies anti-intellectualistes, philosophies du sentiment, philosophies pragmatistes, les détournent trop souvent aujourd'hui.

La filosofia dell'Azione, par G. Cesca. 1 vol. in-12 de 330 p., Milan, Sandron, 1908. — Dans une première partie, l'auteur étudie les conditions de l'action, et met en lumière la nécessité et le rôle d'un idéal. Puis il analyse, dans une seconde partie, les formes essentielles de cet idéal, qu'il appelle les *idéalités* : artistique, religieuse et philosophique. Enfin il montre la vanité de ce qu'il nomme l'*idéalisme*, qui consiste à pousser l'idéalité à l'absolu, à en faire la réalité suprême, subsistant en soi et pour soi, et devant laquelle toutes les conditions de la vie empirique n'apparaissent plus qu'insignifiantes et illusoires. Il critique, de ce point de vue, et l'idéalisme métaphysique ou panlogisme, et le mysticisme et le pragmatisme : le premier aboutirait au fatalisme et au quiétisme, le second au pessimisme et à la *fuga seculi*, le troisième à la poursuite incohérente des diverses « commodités » individuelles, ne comportant d'autre principe de discipline que l'autorité extérieure et oppressive. — La conclusion propre de l'auteur serait que l'action suppose le rejet de toute métaphysique, l'affirmation de l'égale réalité de l'objet et du sujet, la confiance dans la science positive, et l'effort vers tous les progrès humains et sociaux. « L'unique objet de la connaissance est l'homme et tout ce qui forme l'objet de l'activité humaine » (p. 290). La philosophie doit « consister exclusivement dans la constatation de ce qu'est le monde humain, dans l'analyse de ses éléments... et dans l'intelligence de l'essence et du développement de la civilisation ». Il propose d'appeler cette attitude en somme positiviste, du nom, plus équivoque aujourd'hui que jamais, d'*humanisme*.

Les discussions qui remplissent ce livre, un peu trop générales et théoriques peut-être, sont pourtant nettes et judicieuses. Mais peut-être aussi les difficultés n'y sont-elles pas poussées très à fond, soit lorsqu'il s'agit de déterminer le sens intime des doctrines que M. Cesca combat, soit lorqu'il s'agit d'établir la validité de sa propre solution : les avantages de celle-ci ne sont-ils pas surtout négatifs? Ce positivisme n'est-il pas un peu court? et ne tend-il pas de toutes parts à se dépasser lui-même?

L'Intolleranza e i suoi presupposti, par Marchesini. 1 vol. in-12 de 266 p.; Turin, Bocca, 1909. — La lecture de ce livre laisse quelque déception. L'auteur y étudie le problème de l'intolérance à l'aide de considérations un peu banales et vagues, recourant à la fois, sans distinguer, aux analyses psychologiques et aux jugements moraux, et faisant intervenir à chaque pas des critères d'appréciation non justifiés : ce qui déconcerte d'autant plus qu'il semble se réclamer, en maint endroit, de la science et de la méthode positive. L'idée centrale de l'œuvre semble être que l'intolérance religieuse présuppose le caractère tout intellectuel de la foi, le caractère objectif des idées religieuses; or, selon l'auteur, la religion répond au contraire à des besoins sentimentaux et subjectifs, et par suite ne saurait être imposée du dehors, ne pouvant se prouver objectivement. — Il est à remarquer que l'argumentation pourrait se retourner : à quoi bon imposer par la force ce qui peut se prouver, et donc s'impose par soi? Mais au contraire, là où l'adhésion dépend de la volonté et du sentiment, n'est-il pas naturel qu'on soit tenté d'user, pour l'obtenir, de suggestion, d'autorité ou de contrainte? — Sans doute, on viole ainsi le droit de la pensée libre : mais sur quoi fonde-t-on ce droit? C'est ce que l'on cherche en vain dans ce livre, dont le titre semblait promettre une mise au point de la question, telle qu'elle serait peut-être nécessaire après les travaux soit du sociologisme moral, soit du positivisme politique, soit du pragmatisme, toutes doctrines qui semblent, à bien des égards, modifier la position traditionnelle du problème.

Socrate: Fonti-Ambiente-Vita-Dot-

trina, par Giuseppe Zuccante. 1 vol. gr. in-8 de VIII-409 p. Turin: Fratelli Bocca, 1909. — M. Zuccante se propose non seulement de faire un travail de critique mais de tenter une reconstruction aussi complète et aussi cohérente que possible de la doctrine et de la personnalité de Socrate. Il entend faire œuvre littéraire, artistique et scientifique tout ensemble. (p. VII) Il faut avouer qu'il a réussi à composer un livre clair, bien ordonné et d'une lecture attachante. On ne peut guère, en ce qui touche la forme, lui reprocher qu'une certaine longueur et quelque abus de la rhétorique.

Selon M. Zuccante, la doctrine de Socrate est exactement résumée en ce qu'elle a d'essentiel dans les textes célèbres du *Théétète* et de la *République* dans lesquels Platon trace le portrait du philosophe idéal. « Bien penser et bien vivre, science et moralité, voilà la formule qui définit la doctrine de Socrate » (p. 400). En premier lieu, Socrate a mis en pleine lumière cette vérité banale, mais longtemps méconnue avant lui, que la pensée et l'action sont indissolublement unies. Et il s'est efforcé de définir à sa manière la pensée et l'action. La pensée a pour objet unique l'organisation rationnelle de la conduite. Par suite, il la faut affranchie des doutes sophistiques, car la vie pratique réclame des certitudes; et il faut aussi la désabuser des grandes spéculations métaphysiques et physiques, inutiles à la vie et dangereuses parce qu'elles conduisent au scepticisme. La théorie des définitions générales a pour objet essentiel de nous fournir des certitudes pratiques, des règles de conduite assurées. Elle implique un finalisme certain et peut-être un idéalisme inconscient. C'est cette conception d'une union étroite entre la pensée qui fournit les règles et l'action qui les applique, qui constitue l'originalité et la valeur de la philosophie socratique.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Dans la première partie, M. Zuccante examine la question des sources. Il se refuse à choisir entre Platon et Xénophon. Il est nécessaire, d'après lui, de recourir à la fois aux deux auteurs, en les complétant et en les corrigeant l'un par l'autre (p. 27-29, p. 30). Aristote est utile principalement pour déterminer ce qui dans les dialogues socratiques appartient en propre à Platon (p. 37). Le deuxième livre est consacré à l'étude du milieu (la religion, la sophistique, les conditions politiques et sociales). Peut-être M. Zuccante, dans cet exposé, ne tient-il pas assez compte de la chronologie. Les *Troyennes* (415) et *Hélène* (412) d'Euripide sont postérieures au début de la prédication de Socrate (Cf. p. 51).

La biographie (troisième partie) résume clairement les faits connus. M. Zuccante passe un peu rapidement sur le procès de Socrate. Dans la partie consacrée à la doctrine. M. Zuccante examine successivement la méthode, la théorie de la vertu et les diverses vertus, la conception du bien, l'amour et l'amitié, les idées sociales de Socrate, la théologie et la religion. Dans tous ces chapitres on trouve les mêmes qualités de clarté et d'élégance. Bref, l'ouvrage de M. Zuccante ne nous apprend rien de bien nouveau, mais il contient une bonne mise au point des travaux modernes relatifs à Socrate. Il est raisonnable et se lit facilement.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Journal de psychologie normale et pathologique. Directeurs : Dr Pierre Janet, Dr Georges Dumas. Cinquième année, 1 vol. de 572 p. in-8 ; Alcan, 1908.

Dumas (Georges) : *Qu'est-ce que la psychologie pathologique?* (p. 10). — C'est un ensemble de conseils que cet intéressant article donne aux psychologues et aux psychiatres, avec les principes d'une méthode de recherches et d'une méthode d'explication. Avant tout, il importe de séparer le domaine de la psychologie pathologique et celui de la psychiatrie. Ce sont deux disciplines qui diffèrent entre elles autant que la pathologie diffère de la physiologie pathologique. Le psychiatre décrit des entités morbides, fait œuvre d'analyste; le psychologue commence par être un analyste, il décompose les troubles observés en leurs éléments, puis il fait sa synthèse : il tente de reconstituer la fonction normale dont il vient d'étudier les déformations pathologiques. Dans cette reconstruction, il devra bien se garder de se laisser guider par les liens logiques des idées. L'explication réelle est plus simple et plus profonde : on la découvre par l'étude des lois biologiques qui sont à la base des modifications psychologiques observées.

Janet (Pierre) : *Le renversement de l'orientation ou l'allochirie des représentations* (p. 90). — M. Janet rapporte une très belle observation d'un trouble singulier et rare de l'orientation. Il s'agit d'une femme qui, tout en connaissant parfaitement la position réelle des objets et leur direction, éprouve l'impression qu'elle se trompe et que cette direction est, en réalité, opposée à celle que lui montrent la

vue et le toucher. Elle exprime ce trouble en disant : Je suis toujours à l'envers. M. Janet, sans prétendre expliquer complètement ce phénomène, tente d'en éclairer le mécanisme en le rapprochant des phénomènes d'allochirie. L'allochirie serait, dans ce cas, limitée à certaines représentations; il y aurait ainsi des individus qui, « sans avoir l'écriture en miroir, ni la lecture en miroir », auraient « la représentation en miroir de leurs souvenirs visuels » (p. 97).

Ballet (Gilbert) : *La « responsabilité des criminels »* (p. 1). — Répondant à M. Grasset, M. Gilbert Ballet critique sa notion de la *responsabilité médicale* ou *physiologique*, notion selon lui entièrement dépourvue de tout sens, si elle signifie autre chose qu'état pathologique atténué, auquel cas il n'était pas nécessaire de créer un « simple néologisme défectueux ». Il proteste également contre quelques-unes des opinions que lui prête M. Grasset dans son article du Journal de Psychologie (cf. *Journal de Psychologie*, 1907) et montre que sa doctrine, loin de diminuer le rôle du médecin légiste devant les tribunaux, l'élargit, l'expert ayant, d'après le vœu du Congrès de Genève (1907), à se prononcer « sur la réalité et la nature des troubles mentaux chez les inculpés, *et sur le rôle* que ces troubles ont pu jouer dans la détermination et les actes desdits inculpés... » (p. 7).

Kahn (P.) : *A propos d'un cas de morphinomanie* (p. 150). — A propos d'une belle observation de morphinomane qu'il rapporte, M. Kahn montre : 1° que ces malades peuvent commettre des actes délictueux en dehors de la période du besoin et non seulement pour se procurer de la morphine; 2° que parfois ils savent fort bien dissimuler leur immoralité quand ils sont poursuivis et qu'il est utile pour eux de nier les actes qu'on leur reproche.

Pascal : *Les maladies mentales de Robert Schumann* [*génie et démence*] (p. 98). — Cette étude très intéressante et fort utile reste malheureusement incomplète. On peut regretter que Mlle Pascal n'ait pas montré d'une manière plus précise et plus approfondie la manifestation de sa constitution psychopathique. Mais peut-être serait-ce là un travail plus proprement de critique musicale qu'elle n'a pas voulu entreprendre. On peut, à plus juste titre, lui reprocher d'avoir décrit des symptômes sans les rattacher à une même maladie, sans faire de diagnostic. Le titre même qu'elle a choisi montre ce défaut de méthode : Les maladies mentales de Robert Schumann. Elle n'aurait pas dû oublier que le principe « une maladie pour un malade » est un de ceux dont on doit, en clinique, le moins s'écarter, et seulement lorsqu'on a les raisons les plus rigoureusement certaines de pouvoir le faire. Faute de s'en être souvenu, Mlle Pascal nous a fait voir chez Schumann des symptômes qui, isolés, pourraient être rattachés aux maladies mentales les plus diverses; elle ne nous a pas montré, ce qui peut-être eût été le plus intéressant, le lien qui les réunit et qui forme de leur ensemble le caractère, la personnalité psychologique de Schumann.

Dans ce volume, comme dans les précédents, on trouve soit parmi les Mémoires originaux, soit parmi les Communications à la Société de Psychologie, un grand nombre de belles observations qui font, avec l'abondante bibliographie qu'elle publie chaque année, un des principaux intérêts de cette revue :

Janet (Pierre). La perte des sentiments de valeur dans la dépression mentale (p. 401).

Janet (Jules). Les anuries nerveuses (p. 488).

Dumas (Georges). Comment les prêtres payens dirigeaient-ils les rêves? (p. 447).

Janet (Pierre). Le sentiment de dépersonnalisation : présentation du malade (p. 514).

Janet (Pierre). Délire systématique à la suite des sentiments d'incomplétude chez un psychasthénique (p. 157).

Polimanti (Osw.). Contribution à la physiologie de la tache aveugle de Mariotte (p. 289).

Deschamps. La peur de la durée (p. 340).

Blondel (Charles). Note sur l'auto-mutilation individuelle (p. 223).

Dromard (G.). Les auto-kinétismes dans l'exécution musicale; étude sur un cas d'amnésie fonctionnelle intermittente (p. 453).

The Psychological Review (1907-1909).

H. Thomson and Kate Gordon : *A Study on after images on the peripheral retina* (mars 1907) — 1° A l'extrême périphérie toutes les couleurs paraissent grises;

2° Plus près du centre elles tendent au jaune et au bleu;

3° Concentriquement à cette zone elles apparaissent telles qu'elles sont.

Quant à l'image consécutive, sa couleur dépend : 1° de la couleur de l'excitant; 2° de la place que celui-ci occupe sur la rétine; 3° du fond surtout.

Baldwin : *Thought and Language* (mai 1907). — L'auteur insiste sur le caractère

social de la pensée et du langage. La connaissance est propriété commune et sa possession individuelle, le jugement individuel présuppose l'acceptation universelle. Le développement graduel du langage montre qu'il est à la fois un instrument pédagogique dans les mains de la société, et un moyen d'action de l'individu sur la société.

Boris Sidis : *The Doctrine of Primary and Secondary sensory Elements* (Janvier-mars 1908). — L'observation et l'expérience prouvent incontestablement que les hallucinations sont des composés synthétisés d'éléments sensoriels secondaires, dissociés complètement ou incomplètement de leurs éléments primaires. L'hallucination n'est pas centrale; elle est essentiellement d'origine périphérique; elle est induite par des excitations périphériques qui éveillent des éléments sensoriels humains subconscients et laissent se développer des éléments secondaires. L'élément secondaire peut être teinté des qualités de l'élément primaire : ainsi des processus pathologiques dans l'organe auditif peuvent donner naissance à des hallucinations auditives. Mais souvent la dissociation est poussée si loin que les éléments secondaires ne présentent plus trace de l'aspect qualitatif des éléments humains : une affection du pharynx, par exemple, donnant naissance à une hallucination visuelle. Quel que soit le caractère qualitatif des composés sensoriels, une chose est hors de doute, c'est que la perception normale et anormale ne consiste pas en images, mais en sensations primaires ou secondaires.

Colvin : *The Nature of the Mental Image* (mai 1908). — L'image mentale a le même genre de réalité et d'objectivité que l'objet de la sensation : il est inexact de chercher le caractère différentiel dans l'irréalité de l'image. De même il est inexact de le chercher dans l'excitation du système central pour l'image, et du système central et périphérique pour la sensation. La présence ou l'absence d'excitation du système périphérique n'est pas observée directement, mais conclue de la nature de la conscience elle-même; de plus elle semble une conclusion inexacte. Enfin il n'est pas exact de définir l'image mentale comme une sensation faible, confuse et mal localisée. Il faut entendre l'imagination comme l'activité de conscience dans laquelle un objet de sensation est expérimenté comme n'étant pas immédiatement présent au sens. C'est la réaction de la conscience qui importe et qui fait la différence. L'objet de l'imagination ne demande point d'action complète ni décisive.

Dodge : *An experimental study of visual fixation.* — Il n'y a jamais dans la vision normale absolue immobilisation de l'œil. Causes qui s'opposent à cette immobilisation : les tensions musculaires antagonistes qui ne s'équilibrent jamais pendant longtemps, les mouvements résultant des pulsations artérielles, de la respiration; la fatigue rétinienne, et la nécessité de corriger les inexactitudes de la coordination binoculaire.

L'hypothèse d'un point de fixation intrafovéal, point de la vision la plus nette et avec lequel tous les autres points rétiniens seraient en relation par un système d'impulsions motrices calculées pour amener chaque point d'intérêt au point de fixation, n'est pas exacte. Tout champ visuel comprend une surface centrale plus nette. Mais cette surface se fond sans limites tranchées dans une surface périphérique moins nette.

Dodge montre l'importance de la vision extrafovéale dans la lecture et dans toute perception visuelle.

A signaler Carr : *Voluntary Central of the Distance Location of the Visual Field* (mai 1908).

Meyer : *The nervous Correlate of Pleasantness and Unpleasantness* (juin-septembre 1908); *The Nervous Correlate of Attention* (nov. 1908).

Stevens : *Peculiarities of Peripheral Vision* (nov. 1908).

B. Sidis : *Galvanometric Deflections due to psycho-physiological Processus* (nov. 1908).

Rowland : *A Study in Vertical Symmetry* (nov. 1907).

Tidjdschrift voor Wijsbegeerte. — Deuxième année. Amsterdam et Leyde, 1908.

Février. Julius de Boer : *Aesthetica, Stelsel der schoone Idee* (Esthétique, système de l'idée belle). — L'auteur se rattache à Bolland qui, dans la Revue *De XXe Eleuw* (Le vingtième siècle), a publié un article sur *le beau dans l'art et la spiritualité esthétique.* Il y a une *pensée* esthétique formant nécessairement les idées de beauté et de laideur; beauté et laideur s'unissent dans la beauté artistique (Max Schasler). Bolland a fait voir que le beau artistique était l'*expressif* (premier moment), puis le *sublime* (deuxième moment). Au sublime tragique s'oppose le comique; tragique et comique s'unissent dans l'humour.

Dr W. F. Kaiser et Dr J. A. Vollgraff : *Konteekening op Aristoteles* (Observation sur Aristote). — S'appuyant sur différents passages du premier livre du traité Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, les auteurs rappro-

chent l'idée aristotélicienne de l'être en puissance et la notion scientifique moderne de l'énergie potentielle.

Dr Bierens de Haan : *Het uitgangspunt der levensleer* (Le point de départ de la science de la vie). — La science de la vie telle que la comprend l'auteur de cet article n'est pas *normative*; elle n'est ni une morale ni une esthétique au sens ordinaire du mot. Elle rattache la vie à son principe ou à sa raison d'être qui est l'Idée et la conçoit ainsi tant dans son cours que dans son contenu, non comme un fait ou une suite de faits, mais comme une pensée qui se réalise. Tel est le point de départ très métaphysique de la science qui peut faire connaître l'usage et le but de la vie et définir par leur essence la pensée, la vertu, le sentiment du beau, la religion.

Avril. Dr Bierens de Haan : *Tweërlei Schilderkunst en tweërlei menschbegrip* (Deux sortes d'art pictural et deux façons de concevoir l'homme : la Renaissance italienne et le dix-septième siècle en Hollande). L'art est l'expression sensible de l'Idée, c'est-à-dire du divin ou de l'humain éternel (non ce qui est passager comme les mœurs d'une époque); son moyen est la peinture des affections de l'âme : tantôt c'est une *personne* humaine consciente de ce qu'il y a en elle de divin et s'élevant ainsi au-dessus de la nature, dont le corps exprime l'Idée par sa magnificence; tantôt c'est la *nature*, tant intérieure qu'humaine, qui, sans paraître en avoir conscience et d'une manière tout impersonnelle, sert de véhicule à l'Idée comme dans la peinture hollandaise. L'auteur expose ensuite les raisons d'ordre historique, moral, religieux, pour lesquelles l'art italien crée une humanité supérieure, pourquoi au contraire l'art hollandais peint une humanité n'ayant point conscience de sa divinité et répand l'idée comme une lumière diffuse dans une nature impersonnelle.

L. E. J. Brouwer : *De onbetrouwbaarheid der logische principes* (L'insécurité des principes logiques). — L'auteur de cet article se demande successivement avec quel succès on peut appliquer les principes logiques dans la science, c'est-à-dire au monde donné, dans la sagesse et dans les mathématiques, et quelle confiance ils méritent; sa conclusion est très défavorable aux principes logiques.

C. Pekelharing : *Teleologische Bevordeeling* (Jugement téléologique). — Dans cet article et dans un autre que contient le numéro suivant de la Revue, l'auteur recherche en quoi consiste le jugement téléologique (distinct du jugement esthétique) étudié par Kant dans la *Critique du jugement* et discute le principe *a priori* de la finalité formelle, mais objective, de la nature.

R. van der Meij : *Begrippeloose mooipraterij* (Flatterie déraisonnable). — Article écrit au sujet d'un livre intitulé : *Eloge de l'homme nouveau*, dont l'auteur, le Dr Schoenmakers, est un ancien pasteur. On lui reproche d'encourager l'homme à se complaire dans la confusion d'esprit, la paresse et le dérèglement.

Juin. C. Heymans. — *De psychologische methode in de logica* (La méthode psychologique en logique). Réponse à un article intitulé *Psychologie et logique* paru dans la *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, quelques mois auparavant (voir le compte rendu sommaire dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mars 1908).

Dr G. A. van den Bergh van Eysinga : *Hegel en de Stoa* (Hegel et le Portique). — Article écrit à l'occasion d'une attaque dirigée contre Hegel par Ludwig Stein dans son livre sur *la théorie de la connaissance du Portique* (*Die Erkenntnistheorie der Stoa*; Berlin, 1888). Au lieu d'écrire une diatribe contre Hegel, tout à fait déplacée dons un livre traitant de la théorie stoïcienne de la connaissance, Ludwig Stein aurait mieux fait de rapprocher des siennes propres les vues de Hegel sur le stoïcisme (dans les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*). L'auteur du présent article se propose de montrer ce que, pour la connaissance de la théorie stoïcienne de la connaissance et du stoïcisme en général, on doit au pénétrant génie de Hegel.

R. van der Meij : *Over straf en schuld* (Sur la peine et le crime). — Article dirigé contre la nouvelle école de criminalistes (représentée en Hollande en particulier par le Prof. Van Hamel), qui refuse de voir dans la peine le recouvrement d'une sorte de dette contractée par le criminel envers la société, et veut prendre en considération les dispositions du délinquant, le danger plus ou moins grand qu'il peut faire courir à l'ordre social, préconise, enfin, l'individualisation de la peine. L'auteur de l'article voit toute sorte d'inconvénients et de dangers à la mise en pratique de ces théories et cherche à les réfuter par l'absurde.

Dr A. J. Resink : *Het persoonlijke en het sociale postulaat des wetenschap* (Le postulat personnel et le postulat social de la science). — L'homme cherche par la science à s'assimiler la nature, à *l'humaniser*; il se croit, au moins en puissance, le maître de la création. L'auteur conclut de là que la science repose sans le savoir sur le

sentiment de l'omni-présence de Dieu dans la nature et prépare les voies à une sorte d'absorption de l'homme en Dieu. C'est ce qu'il nomme le postulat *personnel* de la science. D'autre part, en raison de l'influence qu'exercent sur la théorie la pratique et les normes de vie adoptées, l'unité de méthode dans les sciences ne pourra être obtenue que si les oppositions de croyance et les luttes de parti disparaissent pour faire place à l'accord et à l'unité. C'est le postulat *social*.

Août. Dr W. Meijer. *Over de verhouding van spinosisme, boeddhisme en christendom* (Sur la relation du spinozisme, du bouddhisme et du christianisme). — L'auteur se demande ce qu'est *en soi* le spinozisme, ce qu'est le bouddhisme, ce qu'est le christianisme, c'est-à-dire quelle vision du monde et quelle façon de prendre la vie peuvent être dites proprement spinozistes, bouddhistes ou chrétiennes. Sa conclusion est que le christianisme et le bouddhisme enseignent, contrairement au spinozisme, l'un le mépris du monde, l'autre le renoncement au monde; ces doctrines opposent la vie spirituelle à la matérielle et prêtent à la souffrance, à la mort, une signification morale : la douleur est une conséquence du péché; mourir au monde est pour le chrétien la condition du salut, la destruction du vouloir-vivre est pour le bouddhiste la condition de l'affranchissement. Le spinozisme, au contraire, est une philosophie de la vie et de la joie de vivre, ne méprise ni le corps ni rien de ce qui est humain.

Dr H. W. Ph. E. van der Bergh van Eijsinga. *Over de apostolische geloofsbelijdenis* (sur le symbole des Apôtres). — Etude sur la signification philosophique de la profession de foi chrétienne connue sous le nom de Symbole des Apôtres.

Dr T. H. ter Kuile. *Over het psychologisch wezen der ruimtevorstelling* (Sur la nature psychologique de la représentation de l'espace). — Examen des thèses soutenues par divers auteurs allemands sur la forme extensive des sensations et l'origine de la représentation de l'espace.

Octobre. Dr J. D. Bierens de Haan. *Het zinnelijk wereldbeeld* (L'image sensible du monde). — L'auteur résume dans cet article sa philosophie idéaliste : toute réalité est de nature psychique, elle est une pensée une qui se réalise en une infinité de pensées singulières distinctes et, si elle prend pour nous la forme d'un monde sensible, c'est parce que nous la considérons du point de vue de notre conscience individuelle et par conséquent limitée. Tout ce qui n'est pas étroitement notre pensée revêt dès lors pour nous l'apparence d'une chose matérielle extérieure à nous, pourvue de qualités sensibles et occupant, avec une certaine position dans l'espace, un certain moment de la durée séparé des autres par un intervalle de temps. Une telle image est une représentation très imparfaite de la réalité par la conscience; il appartient à l'esprit de dépasser ce point de vue et de rendre à la réalité sa nature véritable.

Dr J. van den Bergh van Eijsinga Elias. *De religie en het ondenkbare* (La religion et l'impensable). — Article écrit au sujet d'un travail du néo-hégélien mystique van Senden sur *la religion et la philosophie*, travail paru dans les *Nieuwe Banen* (Voies nouvelles, 1re année).

E. D. Oliveira Ir. *Dr S. Rudolph Steinmetz' Philosophie des Krieges* (La philosophie de la guerre du Dr Rudolph Steinmetz). — L'ouvrage de Steinmetz est connu du lecteur français au moins par l'analyse qu'en a donnée le Dr Jankelevitch dans la *Revue philosophique* (Janvier 1908). Dans le présent article et dans un autre que contient le numéro suivant de la *Teijdschrift voor wijsbegeerte* M. Oliveira l'étudie longuement et en discute les conclusions.

Octobre. Prof. Kohnstamm. *Determinisme en Naturwetenschap* (Déterminisme et science naturelle). — Reproduction d'une leçon d'ouverture faite à l'Université d'Amsterdam. Sans conclure nettement en faveur de l'indéterminisme, le professeur Kohnstamm, s'appuyant sur les travaux récents de quelques physiciens, spécialement de Boltzmann, montre l'insuffisance du principe de la conservation de l'énergie, et la nécessité sinon d'abandonner, au moins d'élargir et d'assouplir, pour les mettre en harmonie avec les données de l'expérience, les idées théoriques sur lesquelles repose la science, en particulier la théorie kantienne de la causalité.

L. H. Grondijs. *Het Ontologisch Godsbewijs* (La preuve ontologique de l'existence de Dieu). — Article destiné à servir d'introduction à une étude qui sera publiée dans les numéros suivants; l'auteur traite des rapports de la religion, du mysticisme et de la philosophie.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. H. Ollion (9 février 1909).

I. **Notes sur la correspondance de John Locke, suivies de trente-deux**

lettres inédites de Locke à Thoynard (1678-1681).

M. *Boutroux* invite le candidat à exposer la méthode et la portée de son travail.

M. *Ollion.* — L'étude de la correspondance de Locke est indispensable pour saisir les rapports de Locke avec son milieu. Mais cette correspondance n'est pas classée. J'ai dû procéder à cette classification pour mon usage personnel, et j'ai pensé qu'il pourrait être utile de faire profiter d'autres que moi de ce travail.

La correspondance avec Thoynard est très utile pour l'histoire des rapports de Locke avec la France. Cette correspondance va de 1678 à 1701. — Certains traits du caractère de Locke semblaient le porter à sympathiser avec l'esprit français. Il est frappant de le voir badiner et aller même jusqu'à la gauloiserie avec ses amis français. Il veut se mettre à leur portée; c'est d'ailleurs sa manière avec tous ses amis. Mais de plus ces lettres nous révèlent la curiosité scientifique de Locke, son goût pour toutes les expériences et observations. Il a au plus haut point le sentiment de la solidarité qui doit unir tous les chercheurs, sentiment qu'il a sans doute hérité de Bacon. Nous voyons en outre, dans ces lettres à Thoynard, cet amour de l'humanité qui inspire la philosophie de l'*Essai*.

M. *Boutroux* félicite le candidat de son exposé, tout en l'engageant à surveiller davantage la pureté de son langage. L'intérêt de la publication de M. Ollion est manifeste.

Pourquoi n'y a-t-il pas de table des matières? C'eût été très utile.

Page 28, je lis : « Vous savez bien atteindre ceux sur lesquels vous avez dessiné. » Il fallait rechercher le sens de cette expression; vous vous contentez d'une note insuffisante, d'après Littré.

Page 42 : « Messieurs les abbés qui s'en *mêleellent* », etc.; que veut dire ce mot? Il requérait une étude spéciale.

M. *Ollion.* — Le manuscrit est fautif : il porte deux *l*.

M. *Boutroux* a peine à croire que Locke écrit ce mot d'une façon aussi extraordinaire.

M. *Boutroux.* — Page 121, je relève une citation latine inintelligible.

M. *Ollion.* — Il faut sous-entendre *mense*.

M. *Boutroux.* — Il fallait le dire.

Page 123, dans des vers anglais, et aussi page 473 de votre grande thèse, je trouve *thought* dans le sens de *though*. Que faut-il en penser?

M. *Ollion.* — Je ne crois pas avoir fait de fautes de copie.

M. *Boutroux.* — Il fallait une note explicative de toutes façons.

M. *Lévy-Bruhl.* — Je vous félicite de votre travail, qui nous fait connaître Locke mieux que nous ne le connaissions; — non pas d'ailleurs au point de vue philosophique; car, à part quelques plaisanteries — toujours les mêmes — sur les cartésiens, il n'y est pas question de philosophie. En somme vous nous avez rendu un service durable.

Dans l'exécution, je vous reprocherai d'abord d'avoir été trop chiche de renseignements. Nous ne voyons pas comment Locke a connu Thoynard; nous ne savons rien sur la fin de leurs relations.

M. *Ollion.* — Je ne sais pas comment ces relations ont commencé. On peut conjecturer que ce fut par l'intermédiaire du diplomate Robert Southwell (cf. p. 43, note 5) que Locke avait eu pour condisciple à Oxford, et qui s'est rencontré avec Thoynard à Lisbonne. Mais ce n'est qu'une conjecture que je n'ai pas osé exprimer trop affirmativement.

M. *Lévy-Bruhl.* — Qu'est-ce qui a pu établir cette amitié entre Locke et Thoynard?

M. *Ollion.* — Locke a recherché des correspondants. Les rares revues scientifiques du temps se répandaient lentement. Les correspondances y suppléaient.

M. *Lévy-Bruhl.* — Venons-en à l'édition elle-même. Vous avez bien fait de transcrire tel quel le texte de Locke, car en général la lecture en est possible. Mais, pour la ponctuation, vous avez substitué une ponctuation conforme à nos habitudes.

M. *Ollion.* — Pas tout à fait; je ne l'ai fait que lorsque c'était nécessaire pour établir le sens.

M. *Lévy-Bruhl.* — Le latin de Locke apparaît bien extraordinaire. Or Locke savait bien le latin et l'écrivait très purement.

M. *Ollion.* — Avec Thoynard, il ne se surveillait pas. Il a rédigé ses lettres avec plus de négligence.

M. *Lévy-Bruhl.* — Cependant en bien des endroits (p. 79, l. 6; — p. 82; — p. 86; — p. 100; — p. 103), on relève de telles fautes qu'il semble difficile de les expliquer autrement que par des fautes d'impression. De même pages 106, 122, etc. Vous nous mettez dans un grand embarras. Car si nous prenons votre publication pour une édition critique, comme vous le disiez, nous sommes amenés à penser que Locke savait bien mal le latin. Voyez, p. 131, *acui* pour *ami*, etc. Tout ceci nous rend soupçonneux pour les passages obscurs. Nous nous deman-

dons si vous les avez bien lus. D'autre part, je me demande si vous savez suffisamment l'anglais; p. 13, le texte de Locke devient intelligible si l'on connaît le proverbe anglais : *'Tis an ill wind that blows nobody good*, au lieu que le sens que vous indiquez est impossible.

Après avoir signalé de même de nombreuses autres négligences de lecture, M. Lévy-Bruhl termine en souhaitant que M. Ollion, tenant compte des observations qui lui ont été adressées, continue sa publication, qui rendra assurément les plus grands services.

M. *Gazier*. — C'est par occasion que je figure dans un jury de philosophie. Aussi je ne parlerai que sur les questions de langue française.

J'exprimerai d'abord le regret de voir que l'on nous présente toujours de petites thèses si peu avenantes. Pas d'introduction, pas de conclusion; nous sommes en pleines fiches!

En second lieu, votre titre se contredit. Le sous-titre seul se justifie.

Votre publication est très utile. Il est à regretter que l'Angleterre ne vous ait pas précédé dans cette voie. Votre commentaire est minutieux. Je me plaindrai de ce que vous n'ayez pas voulu nous renseigner sur Thoynard. Vous laissez tout à faire au lecteur. Y a-t-il des lettres de Thoynard à Locke? — Avant de revenir là-dessus, je vous signalerai encore d'autres fautes d'impression, p. 22, 139, et enfin, à la dernière ligne, l'*Academie* au lieu de l'*Académie*. C'est l'impénitence finale dans la faute d'impression!

Voici qui est plus important. Pourquoi Locke écrit-il en français? Songez qu'au XVIIe siècle, un seul homme a su l'anglais, le cardinal de Retz. Tous les Anglais savent le français, pas un Français ne sait l'anglais. Terminons par une remarque sur l'orthographe de Locke. Elle est bien bizarre; mais, à cette époque, l'orthographe n'est pas fixée, et Locke était à bien mauvaise école avec Thoynard, qui écrit la langue « fransaise », « cau », « eil », « ceur », « flo », « euvre », etc.

M. *Lalande*. — J'ai lu vos lettres avec un réel intérêt, non au point de vue philosophique, mais historique. C'est intéressant, mais difficile. Les notes devraient être placées au bas du texte et non à la fin de chaque lettre.

Je vous signalerai encore deux fautes d'impression, p. 46 et 140.

Page 97, note 16, vous avez confondu le signe de l'once avec celui de la drachme.

Dans un assez grand nombre de passages, vos explications sont insuffisantes, surtout en ce qui concerne les passages scientifiques. Pages 49-50, votre explication sur la lettre dominicale est inexacte. Et vous ne dites pas ce qu'est le nombre d'or, ni l'indiction, cependant bien moins connue. D'autre part, vous reproduisez parfois des renseignements bien inutiles (p. 63); le lecteur aimerait mieux savoir ce que c'est que le nombre d'or que d'apprendre que les nègres Oualof « sont courageux et dévoués à la France ».

II. La Philosophie générale de John Locke.

M. *Ollion*. — En 1903, M. Hannequin nous avait demandé une dissertation sur l'inspiration générale de la philosophie de Locke. C'est à ce moment que j'ai commencé à lire l'*Essai*.

Quand on étudie Locke, on rencontre d'abord ceux qui, comme Cousin, interprètent sa philosophie comme un sensualisme pur. — A l'opposé se trouve la manière de voir de l'anglais Webb, qui découvre dans l'*Essai* l'affirmation des principales doctrines de la *Critique de la Raison pure*. Entre les deux se trouvent des historiens de nuances diverses, parmi lesquels A. Riehl semble avoir vu la vérité. De Locke procèdent Berkeley et Hume, qui marquent bien les tendances impliquées dans la philosophie de Locke. Et Hume prépare Kant.

J'ai voulu me placer dans l'état que Locke réclame de son lecteur et faire l'historique de sa pensée, qui d'ailleurs n'a pas beaucoup évolué. — Quant aux résultats positifs, il m'a semblé que Locke avait eu deux maîtres, Bacon et Descartes. On peut être moralement sûr que Locke a lu Bacon. Quant à Descartes, un *Commonplace Book* de 1659-1660 atteste qu'il l'a minutieusement étudié.

Les ambitions de Locke sont moins vastes que celles de Bacon. Mais il a comme lui le respect des faits et l'horreur des préjugés. Locke croit comme Bacon à une vérité objective, mais elle ne sera qu'une création de l'esprit. Enfin il partage les idées de Bacon en politique et en religion.

A Descartes Locke doit l'idée d'une critique de l'entendement. Il lui emprunte son mécanisme, sa distinction de la matière et de la pensée comme substances, c'est-à-dire son dualisme.

Je pense que cette critique de la connaissance a conduit Locke à soutenir des thèses idéalistes. La vérité dépend de l'esprit plus que des choses : c'est là l'idée idéaliste par excellence. Locke doit être considéré comme l'un des premiers criticistes et comme un précurseur de Kant.

M. *Boutroux*. — Votre exposé est clair et lucide. Je crois que votre thèse nous apporte quelque chose de nouveau : vous ne l'avez pas fait assez ressortir.

Permettez-moi d'abord de faire quelques observations sur la forme. Votre livre n'est pas écrit avec un soin suffisant, ce qui est surtout regrettable au point de vue de l'impression produite à l'étranger. De même votre anglais n'est pas toujours correct. J'ai aussi relevé des fautes dans vos citations allemandes.

Votre bibliographie est assez étendue, et pourra être utile. Je vous signale cependant l'omission du *Locke* de Ferrari (Rome, 1906).

L'ensemble de votre ouvrage présente un caractère objectif que je ne saurais trop louer. Mais il consiste plutôt en matériaux juxtaposés qu'en une véritable histoire. Au lieu de nous faire assister à la genèse de la pensée de Locke, vous nous donnez une analyse de l'*Essai*. Ce n'est pas vivant. Votre analyse est conçue d'une façon trop impersonnelle. Or l'ordre des livres et chapitres de l'*Essai* n'est pas l'ordre chronologique. Votre étude ne nous éclaire pas sur les difficultés que présente la pensée de Locke : doctrines de la substance, des qualités premières et secondes, de l'activité de l'esprit, etc. Par exemple sur le rapport de l'idée à l'existence, Locke (*Essai* IV, iv, 3) nous dit que nous ne connaissons pas les choses immédiatement; ailleurs il proclame la conformité des idées simples aux choses, Nous sommes donc embarrassés, et vous vous contentez de dire (p. 303) que Locke ne s'est pas occupé de résoudre la question, « qui intéresse surtout les philosophes ». Je suis tout à fait dérouté. Qu'est-ce alors que Locke?

M. *Ollion*. — Locke déclare qu'il ne veut pas parler en philosophe, c'est-à-dire en métaphysicien. J'aurais dû mettre le mot entre guillemets. D'autre part il y a là plutôt une confusion de terminologie qu'une véritable contradiction. Locke ne distingue pas les jugements de connaissance et d'existence.

M. *Boutroux*. — Si on presse chacun de ces termes, on aboutit à l'inintelligible. Comment dès lors admettre l'interprétation que vous nous donnez de Locke?

M. *Ollion*. — C'est à la terminologie de Locke qu'il faut surtout s'en prendre. Si l'on interprète le terme de ressemblance dans un sens assez lâche, on peut lever la contradiction.

M. *Boutroux*. — Ce n'est pas assez étudié. — Je crois pour ma part que l'influence de Locke a été féconde à cause des contradictions mêmes de sa philosophie. Mais au lieu d'y voir un criticisme, il faut voir la liste des contradictions et des difficultés où se jette l'esprit humain quand il réfléchit sur l'existence.

De même sur la question de l'*agreement* et du *disagreement* qui est si importante, vous ne nous satisfaites pas; vous vous contentez d'une note.

J'arrive au point le plus important. Vous mentionnez (p. 300) une opinion capitale de Locke : « Les relations ont un fondement dans l'expérience ». Il faudrait déterminer dans quelle mesure. Voici ce que j'en pense. L'esprit s'efforce de reproduire en lui les relations des choses. L'esprit y met du sien, en s'efforçant de ne pas déformer les choses. C'est donc une activité passive. La tendance générale du système est nettement objectiviste, et on a pu dire que l'apport de l'esprit devait être une gêne pour Locke. L'esprit est d'autant plus fondé à lier ses idées qu'il y a plus de chances pour que cette liaison soit conforme à celle qui existe entre les choses.

M. *Ollion*. — Evidemment les choses sont données déjà liées dans l'expérience par l'espace et le temps. Mais quand l'esprit détermine les existences, toutes les conditions de cette détermination ne lui sont pas imposées. Certaines dépendent de son libre choix.

M. *Boutroux*. — Mais le but n'en est pas moins de se conformer à une nature donnée. C'est l'opposé du point de vue de Kant.

D'autre part vous appelez Locke un pur psychologue. C'est bien difficile à admettre. Les idées chez Locke sont des atomes psychiques; elles ont exactement les propriétés de l'atome de Démocrite. Locke m'apparaît ici comme un pur métaphysicien, transportant dans le monde psychique l'hypothèse des atomes.

M. *Ollion*. — Il n'y en a pas moins chez Locke un fondement psychophysiologique, un fondement dans les faits. Les idées simples qui nous viennent par la vue sont bien des réalités.

M. *Boutroux*. — Vous pensez que l'idée simple est un fait? C'est une construction, il n'y a là rien de donné. — Pour ce qui est de Bacon, son idéal est de rendre l'esprit purement passif, afin qu'il puisse recevoir l'impression des choses.

M. *Ollion*. — Bacon admet cependant une constitution propre de l'esprit.

M. *Boutroux*. — Mais cette constitution est la source de tous les préjugés, des *idola*. L'esprit doit devenir un miroir.

Passons à Locke et Descartes. Il me semble vrai que Locke dérive de Descartes. Il fallait insister sur ce point plus

que vous ne l'avez fait. Vous avez, selon l'usage, rapproché Condillac de Locke. Je crois qu'il faut au contraire les opposer. Condillac est cartésien, mathématique, algébrique. Il n'y a pas de filiation réelle entre Locke et Condillac. Enfin vous n'avez fait qu'indiquer la grave question de savoir en quoi au juste Locke a préparé Kant. En quoi l'idée critique a-t-elle progressé avec Locke?

M. *Ollion.* — Il me semble qu'elle a plutôt reculé. Les *Regulæ* de Descartes étaient bien plus proches de l'idée critique que l'*Essai*. C'est que Locke n'avait pas l'étalon de Descartes, à savoir la méthode. Locke a seulement le mérite d'avoir entrevu les termes du problème plus clairement que Descartes. Le criticisme aurait peut-être été constitué plus tôt si Descartes avait persévéré dans la voie des *Regulæ*.

M. *Delbos.* — Votre livre témoigne d'un grand soin et d'une grande application. Votre œuvre restera vraiment utile pour les renseignements nombreux et précis qu'elle nous apporte.

L'idée systématique qui inspire votre travail l'inspire trop. Vous vous bornez trop souvent à la répéter sans chercher à la démontrer, et parfois votre exposé semble aller à l'encontre de votre thèse générale. Vous avancez sans vous apercevoir que sur plusieurs points votre hypothèse appelait une justification. D'abord quelle a été la position de Locke vis-à-vis de Descartes sur la question de l'innéité? Vous semblez croire que Locke est un innéiste comme Descartes.

M. *Ollion.* — Je crois en effet qu'il s'accorde avec Descartes pour reconnaître que les idées de cause et de substance ne s'expliquent pas par l'expérience.

M. *Delbos.* — La notion innée chez Descartes ne semble pas nous permettre la liberté dans l'interprétation de l'expérience qu'elle a chez Locke. En réalité, pour Locke, nous ne pouvons pas connaître la substance, de quelque façon qu'on l'entende.

M. *Ollion.* — Nous n'en avons aucune représentation, mais elle est une exigence de la pensée.

M. *Delbos.* — Vous vous êtes contenté d'une solution vraiment trop simple : de ce que Locke n'est pas un empiriste pur vous avez conclu qu'il est innéiste à la manière de Descartes. C'est d'une méthode par trop simpliste. Locke, en réalité, a repoussé l'innéisme parce qu'il estimait incompatibles l'existence des idées innées et l'existence de facultés mentales d'organisation. Et l'on peut se demander si pour Locke ces facultés d'organisation ne sont pas *formelles* au sens le plus indéterminé du mot. Cela nous éloigne de Descartes.

Dans votre exposé de la notion d'espace vous n'avez pas songé à distinguer ce qui est donné, perçu, et ce qui est apport de l'esprit.

M. *Ollion.* — C'est que, d'après les textes de Locke, ce départ est difficile à faire.

M. *Delbos.* — De même vous passez trop rapidement sur l'analyse de l'idée de pouvoir. De même sur la doctrine des idées générales, qui est si importante, si l'on songe à son influence sur Berkeley. Locke est un philosophe que l'on comprend surtout en étudiant ce qui s'est passé avant et après.

M. *Cazamian.* — Je suis ici comme professeur d'anglais. Vous ne serez donc pas surpris si je n'aborde pas les problèmes philosophiques soulevés par votre thèse. J'ai été très frappé par la probité et la loyauté de votre travail. L'étude sur les maîtres et amis de Locke m'a beaucoup intéressé, et la documentation m'en a paru de première main.

Pour ce qui concerne vos textes anglais, permettez-moi de vous dire que vous risquez de faire mauvaise impression à l'étranger. A partir de la troisième partie les négligences sont en très grand nombre.

Je vous reprocherai ensuite d'avoir fait trop légèrement appel à ces notions vagues et banales de « l'esprit anglais », du « caractère anglais ». Esprit positif, goût du concret, souci de l'utile, sont-ce là les seuls éléments de l'esprit anglais? N'y a-t-il pas une tendance mystique à côté de ces caractéristiques? Vous parlez (p. 25) du « sentiment vif et affiné » de la justice qui caractérise l'esprit anglais. Ces deux épithètes sont loin de convenir. Vous n'avez pas su résoudre le problème de psychologie positive posé par le contraste entre le positivisme, l'utilitarisme anglais et la routine scolastique des méthodes de l'enseignement. Ce dernier trait s'explique par ce conservatisme qui est si fort enraciné dans l'esprit anglais.

De même l'absence de méthode dans le plan de l'*Essai*, la psychologie de Locke pouvaient être rattachées à des tendances profondes et vraiment générales du peuple anglais.

M. *Ollion* a été déclaré digne du grade de docteur.

Thèses de M. E. Cramaussel, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé de philosophie au Lycée de Montpellier (24 février 1909).

I. Le premier éveil intellectuel de l'enfant.

M. *Seailles*, qui a connu M. Cramaussel étudiant, loue ses qualités de vigueur, de pénétration et de finesse, qu'il a retrouvées dans ses thèses. Il le prie de résumer les idées maîtresses de son travail.

M. *Cramaussel*. — La vie intellectuelle de l'enfant commence par la *sensation*; puis viennent l'*intuition*, et, successivement, le *concept*, le *jugement*, enfin le *raisonnement*, à mesure que la pensée s'adapte aux choses. Les sensations de l'enfant sont sans mélange de perception (toute perception implique un jugement); elles sont pures, *exactes*, non pas nuageuses, comme on le croit communément, mais *claires*, signalées par la netteté du regard; non pas confuses, mais distinctes: l'enfant discerne plus exactement que l'adulte les diverses nuances des couleurs.

Les sensations se groupent : l'enfance est le temps de la végétation associative *par contact*, par identité partielle. L'intuition, caractéristique de la vie intellectuelle de l'enfant, différente de la perception où nous mettons du nôtre, est une projection très vive, très nette, claire, joyeuse, très vivace, très fragile cependant; si l'un des éléments disparaît, l'intuition s'efface : l'enfant est désorienté si sa mère change de robe.

Le *concept* est à base d'intuitions; il n'est pas général et vague, destiné à se préciser dans la suite. Les premiers concepts enfantins sont précis, car ils sont à base d'intuitions familières; c'est l'imitation de l'adulte qui pervertit et embrouille les concepts de l'enfant. Le *jugement* est un ordre entre des concepts; l'enfant a des jugements profonds, qui seront comme le sous-sol, le support solide de sa vie intellectuelle ultérieure. Les *raisonnements*, sauf un petit nombre d'entre eux relatifs à la vie pratique, sont imités, appris, factices. Mais sans aller jusqu'à dire, comme James Sully, que « l'enfant est métaphysicien », on remarque qu'il s'aperçoit vite de la force du raisonnement, et qu'il en profite habilement.

L'enfant a une vie intellectuelle dès le premier jour; elle n'existe pas, cette « année sotte » (*dummes Jahr*) que certains psychologues ont réduite à un quart d'année (*dummes Vierteljahr*). D'ailleurs la pensée enfantine n'est pas un pur mécanisme; quelques-unes de ces particularités s'expliquent par ce fait que le rôle de cette pensée n'est pas tant de munir l'enfant pour le présent que pour l'*avenir*.

Enfin, s'il faut tirer de ces observations psychologiques des conséquences pédagogiques, ma conclusion sera que la pédagogie doit « laisser faire », ne pas imposer à l'enfant des concepts et des jugements factices.

M. *Durkheim* loue la sincérité de l'observation, la finesse des analyses, le sujet même que l'auteur a vécu en homme et en philosophe. Il résume l'idée de M. Cramaussel, qu'il y a réellement une première phase de la vie intellectuelle, période caractérisée par l'intellectualité de la pensée enfantine. Il demande quelques éclaircissements relatifs à la méthode suivie : comment les observations ont-elles été prises? Sont-ce des faits transcrits au fur et à mesure, ou des souvenirs plus ou moins transformés? L'auteur a observé quatre enfants seulement, de sorte que, parfois, sa généralisation repose sur un seul fait; il aurait dû rapprocher ses observations de celles de ses devanciers. Enfin il n'a pas traité la question intéressante du misonéisme de l'enfant et de son amour du nouveau.

M. *Cramaussel*. — Les observations ont été consignées au fur et à mesure qu'elles étaient faites. Quand des faits m'étaient signalés par autrui, je les ai moi-même provoqués. J'ai confronté les observations étrangères avec les miennes, mais sans les confondre. S'il y a peu de faits, ils sont typiques, choisis entre une foule d'autres. Si l'enfant est misonéiste, c'est qu'il aime l'organisation, la solidité; s'il aime le nouveau, c'est qu'il a le monde à découvrir.

M. *Durkheim*. — Vous avez emprunté les cadres de votre observation à la psychologie de l'adulte, sans quoi vous auriez peut-être trouvé autre chose, une autre réalité. — Vous parlez de sensation pure, sans mélange d'association : il n'y en a pas pour l'observation. Qu'appelez-vous intuition? En quoi votre intuition diffère-t-elle de la perception : elle est une objectivation, une projection spontanée qui met l'enfant en présence d'une réalité nouvelle : votre intuition se distingue nettement du concept, mais moins bien de la perception.

M. *Cramaussel*. — Il n'y a rien de plus dans l'attention, la mémoire, l'association, l'intuition même, acte de synthèse, que les sensations groupées au lieu d'être isolées. Il n'y a du nouveau qu'à partir du moment où l'on dégage des éléments identiques (identité partielle). La perception de l'adulte implique l'association et un travail de l'esprit; l'intuition de l'enfant se fait spontanément, instantanément, sans travail de l'esprit.

M. *Durkheim*. — Pour vous l'enfant de-

bute par des états nets, distincts, qui deviennent confus ensuite. Cependant tout le progrès intellectuel est vers la netteté, la distinction; l'enfant est noyé, perdu dans l'inconnu et l'incompris, comme nous dans un pays étranger : et c'est là que vous voyez joie et facilité. Toute votre théorie est fondée sur une interprétation impressionniste du sourire de l'enfant.

M. *Cramaussel.* — Cette interprétation a des bases physiologiques objectives : un même état des muscles ne correspond pas au sourire animal de la digestion, et au sourire intellectuel de l'intuition enfantine. — L'enfant, quand il le veut, est capable de distinguer même des espèces très voisines, comme la chèvre et le chamois; il perçoit les identités et les différences quand cela lui est *utile*, et il peut toujours recourir à ces distinctions.

M. *Durkheim.* — C'est peu probable, tant qu'il n'a pas le langage, cet instrument de distinction, de discrétion. Votre travail explique la survie par une adaptation primitive, et met la raison au point de départ; il est dominé par l'idée métaphysique, téléologique d'une Nature organisatrice.

M. *Lalande* loue aussi les observations intéressantes et fines, le style élégant, les explications simples de M. Cramaussel. Mais il se demande quelle solution l'auteur donne au problème de l'action et de la pensée : il semble être antipragmatiste, penser que l'enfant est guidé par un intérêt non pratique, mais intellectuel, et que l'intelligence est pure, donnée et toute faite chez lui comme le système nerveux même.

M. *Rodier* adresse son souvenir ému à celui qu'il a la douleur de remplacer à cette soutenance. Frédéric Rauh, avec son esprit si ferme, si concret, si méfiant des théories hâtives et de ce qu'il avait coutume d'appeler l' « apologétique », Frédéric Rauh aurait plus goûté les faits que les généralisations du travail de M. Cramaussel. En matière de psychologie infantile, il n'y a que des impressions : il faut s'en tenir aux manifestations extérieures. — Il ne faut pas imposer des cadres logiques à l'étude de l'esprit enfantin. — A l'inverse de ce que croit l'auteur, le jugement précède le concept; pour former le concept, il faut plusieurs jugements : d'autre part, percevoir des identités et des différences, c'est juger.

M. Cramaussel aurait fortifié sa thèse en montrant que la monnaie verbale de l'enfant est pauvre; et que l'apparente confusion de son esprit s'explique par le fait qu'il n'a qu'un seul mot pour désigner des objets qu'il distingue très bien.

II. La philosophie religieuse de Schleiermacher.

M. *Cramaussel.* — Schleiermacher a vécu pour l'esprit; en lui s'allient philosophie et théologie, pensée et croyance. Il fut souple, mais sincère et tenace. Sa philosophie religieuse comprend la spéculation sur la religion, et l'étude psychologique de celle-ci. Pour lui la religion est plus profonde que les cultes et les rites : son essence est le *sentiment*, qui n'est pas purement affectif, en ce sens qu'il n'est pas trouble, mais pur et purifiant. Le sentiment religieux n'est pas strictement individuel (animal, dit aussi Schleiermacher), il est humain, *universel*, il dépasse même les limites cosmiques. Il n'est pas irrationnel : il enveloppe la raison; Schleiermacher se distingue de Jacobi en ce sens qu'il est un rationaliste.

La philosophie religieuse comprend une *sociologie* : du sentiment religieux individuel et libre naissent les Églises; l'individu religieux fait les Églises et en détermine le développement; la société religieuse a pour rôle de faire valoir et de représenter dans la société civile la *vie de l'esprit* : en revanche, elle est elle-même un complexus de forces sociales. Puis vient chez Schleiermacher une étude *éthique* de la vie religieuse : il ne confond pas la morale et la religion, mais il les rapproche; la religion est inséparable de la moralité : elle la suppose, elle la soutient. La religion fait l'unité et la diversité de la vie de l'esprit.

Puis vient un moment *dialectique* : la religion est une évolution mentale, rationnelle; l'unité du principe suprême est l'inaccessible but de la pensée; en même temps il y a une dialectique de la volonté vers l'idée du législateur universel.

La pensée atteint l'être : sans l'Être, aucune pensée n'est possible, aucune action, aucune foi; la foi prouve Dieu plus immédiatement que les arguments dialectiques, tous sans valeur. Dieu est immédiatement présent à l'âme qui a la foi.

Tardivement Schleiermacher a ajouté à son effort spéculatif et pratique un effort de lutte contre la critique historique, la science exégétique. Mais sa philosophie religieuse se suffit à elle-même et va au secours de la théologie sans la servir.

M. *Séailles.* — Votre livre est moins net que votre exposé : votre méthode est chronologique; or dans les éditions suc-

cessives, Schleiermacher a sans cesse revu sa pensée pour ses disciples, il a cinq ou six fois repris son « Éthique » et sa « Dialectique »; vous avez semé dans vos notes, sans les discuter, des interprétations toutes différentes des vôtres : on ne sent plus le souffle de celui que ses disciples comparaient à Socrate.

Vous ne vous êtes pas assez occupé du protestantisme libéral, de l'influence de Kant sur Schleiermacher, qui est bien plus considérable selon Eduard Zeller que selon vous. Schleiermacher a maintenu le point de vue critique, et posé le problème sous forme d'antinomie : nous ne connaissons ni le terminus *a quo* ni le terminus *ad quem*.

Schleiermacher veut affranchir la religion : mais déjà Kant montrait contre l'*Aufklärung* que la religion n'est pas un accident, mais l'exigence rationnelle d'un être moral. Kant va même plus loin que Schleiermacher : car celui-ci n'admet pas, comme Kant, que le christianisme soit *la vraie* religion : *la vraie* religion n'est pas.

M. *Cramaussel.* — Schleiermacher s'est inspiré de la « Critique » qui, dit-il, lui apprit à penser. Mais, comme Schelling et Hegel, il s'est dirigé du côté de l'Idéal de la Raison Pure, et il a pu accueillir sans intérêt la « Religion dans les limites de la pure raison ».

M. *Séailles.* — Vous avez cité le nom de James; l'expérience religieuse chez William James est très diminuée : chez Schleiermacher le sentiment religieux est rationnel, il est raison et non pas seulement « expérience » plus ou moins morbide.

M. *Lévy-Bruhl* retrouve en M. Cramaussel toutes les qualités qu'il lui connut, mais enrichies et développées; son travail, *le premier complet et important en langue française sur Schleiermacher*, prouve une somme de travail et de réflexion énorme; il est écrit, et bien écrit, avec une concision et une condensation puissantes, mais parfois excessives : dans les notes, à cause de leur brièveté, les commentateurs, dont quelques-uns, comme Dilthey et E. Zeller, sont des penseurs, paraissent des sots.

M. *Lévy-Bruhl* signale l'influence de Schelling, rapproche ensuite Schleiermader et Jacobi, que Hegel affecta toujours de confondre.

M. *Cramaussel.* — La notion d' « influence » est une notion vague; les ressemblances viennent d'un milieu commun; Schleiermacher et Jacobi, qui ont ensemble réagi contre l'*Aufklärung*, ont de commun entre eux et avec leur temps la tendance sentimentale : mais Schleiermacher est beaucoup plus rationaliste. Quant à Hegel, il a fait à Schleiermacher à l'université de Berlin une guerre à coups d'épingle, disant de ses livres : « C'est du Jacobi à la deuxième puissance ».

M. *Lévy-Bruhl* signale l'influence du platonisme : il serait utile de dire comment Platon a été compris par Scheiermacher qui l'a traduit et commenté, de préciser les notions de *sens*, de *nature*, d'*individualité*. Le sens, n'est-ce pas l'intuition immédiate, la vision par des yeux de l'âme comparables aux yeux du corps, l'amour, le génie? D'autre part la religion de Schleiermacher n'est-elle pas une « religion naturelle »?

M. *Cramaussel.* — La *nature* de Schleiermacher est le surnaturel; elle est moins pleine d'entendement et de raison que celle des partisans de la religion naturelle au XVIIIe siècle. Schleiermacher a dépassé le conflit des naturalistes et des supranaturalistes. Pour le *sens*, il n'y a pas nature, et, d'autre part, surnaturel : la révélation se fait dans l'âme par l'effort de l'âme. Quant à l'individu, il n'est, comme tel, que limitation et négation : mais il y a au fond de nous autre chose que l'individu, l'Être universel, qu'il s'agit de retrouver en nous en dépouillant le premier. L'*individu* n'est pas : la *personne* est.

M. *Delbos.* — En distinguant la philosophie religieuse de Schleiermacher de sa théologie, ne l'avez-vous pas vidée de son contenu?

M. *Cramaussel.* — Non, car pour Schleiermacher elles devaient être indépendantes. La philosophie religieuse est une philosophie libre, désintéressée, s'appliquant à un fait, le fait religieux. La théologie n'est que la projection de la foi de la communauté. Comme Schleiermacher n'a fait de théologie qu'à propos du fait religieux, ce sont là deux développements parallèles, l'un original et libre, l'autre miroir de la communauté chrétienne : dans sa dogmatique Schleiermacher a dit n'avoir pas mis un mot de philosophie.

M. *Delbos.* — Vous dites que, pour Schleiermacher, il n'y a dans le Christ que de l'humain; mais sa venue n'a rien dans l'histoire qui la prépare ou la nécessite.

M. *Cramaussel.* — C'est que, pour Schleiermacher, il y a création spéciale partout où il y a quelque chose de très grand, de très élevé : dans le Christ tout est humain à un suprême degré.

M. *Delbos.* — Vous n'avez pas assez tenu compte de la « Dialectique », synthèse des idées de Schelling sur l'identité avec

des restrictions kantiennes, et sur les variations dans l'idée de Dieu qu'y a signalées Jonas. Vous avez nié les influences; notion obscure sans doute, nécessaire pourtant : nieriez-vous celle du spinosisme, qu'il connut par Jacobi, et dont il subit l'influence comme Lessing, Schelling, Fichte, sans être d'ailleurs un spinosiste strict?

M. *Cramaussel.* — A ce moment Spinosa était à la mode : tout le monde était spinosiste sans avoir lu Spinosa; Schleiermacher comme Gœthe ou Herder. Mais Schleiermacher a quatre fois nié absolument avoir subi une influence spinosiste, et à des intervalles tels que 1801 et 1826.

M. Cramaussel est déclaré digne du grade de docteur avec la mention *honorable.*

Thèses de M. Albert Léon, professeur agrégé de philosophie au lycée de la Roche-sur-Yon (13 mars 1909).

M. Albert Léon a soutenu deux thèses, la première sur **Une pastorale basque, Hélène de Constantinople,** la seconde sur **les Éléments cartésiens de la doctrine spinosiste sur les rapports de la pensée et de son objet.**

Nous ne rendons compte que de la soutenance de la seconde devant le jury composé de MM. Lévy-Bruhl, Delbos et Rodier.

M. *Lévy-Bruhl*, après avoir fait l'éloge du travail de M. Léon, accompli par lui dans des circonstances particulièrement difficiles, adresse aussi son hommage à celle dont la sollicitude a fait de M. Léon ce qu'il est. Puis il prie le candidat de préciser sa méthode ainsi que les résultats auxquels il a abouti.

M. *Léon.* — Mon objet n'a pas été d'analyser la psychologie de Spinosa ou la genèse de son système. Spinosa s'est posé des problèmes cartésiens, il s'agissait de rechercher comment le cartésianisme permettait le développement dialectique. Mon travail commence par résumer la doctrine cartésienne : l'intuition comme acte élémentaire de la méthode, la notion de substance comme la *notion* la plus importante, le rapport de l'essence à la substance ou à l'existence (rapport variable selon les substances), notre pensée comme première existence substantielle, toute pensée claire et distincte correspondant à une essence comparable à l'Idée platonicienne. Dieu existe, parce que son essence comprend l'existence comme son prédicat; il crée les essences, puis les existences, comme crée la volonté humaine, pouvoir illimité d'affirmation et de négation. — Il y a dualisme de l'idée et de l'objet : les idées représentent ou les objets extérieurs ou elles-mêmes. L'âme et le corps font l'identité de l'être humain en qui ces deux substances sont unies. En somme, le cartésianisme présentait, sous forme d'antinomies, des problèmes plutôt que des solutions.

Spinosa développe l'idée d'une pensée immanente, de l'antériorité de l'être par rapport au connaître. Sa méthode est déductive et analytique. Comme pour Aristote, les Scolastiques et Descartes, la substance est le sujet absolu de l'inhérence, il n'y a qu'une substance infinie, éternelle et il y a une universelle nécessité, traduction en langage nécessitaire de l'absolue contingence qui faisait chez Descartes le fond radical des choses. M. Léon établit le caractère indéterminé de la substance, dont toutes les déterminations ne sont que des appauvrissements. La substance se pose en une infinité de genres d'êtres : elle est un genre suprême et aussi l'hypostase de l'ensemble des attributs : ceux-ci seuls sont connaissables et nous font connaître la substance. Une contradiction est inhérente au spinosisme qui veut fondre dans un formalisme le monisme qui lui est propre et le dualisme cartésien. Le terme suprême de la connaissance est un *empirisme intellectuel*, comme chez Descartes et Aristote, empirisme qui chez Spinosa devient mysticisme par l'identification de la pensée humaine adéquate et de la pensée divine. Le monde phénoménal est comme pour les Eléates une illusion absolue, dont la pensée nous délivre : et Spinosa ne peut rattacher ce monde phénoménal à son fondement divin.

M. *Lévy-Bruhl.* — Votre sujet a été dépassé par vous : vous avez été obligé pour le traiter de donner une interprétation d'ensemble du cartésianisme, une interprétation totale du spinosisme.

M. *Léon.* — Mon sujet n'est qu'un point de vue d'où apparaît la filiation du cartésianisme et du spinosisme : j'ai intégré dans le système tout entier la question des rapports de la pensée et de l'objet.

M. *Lévy-Bruhl.* — Pour vous l'étude historique peut être non pas psychologique, mais dialectique, porter sur la génération dialectique des concepts : aussi vous avez donné du cartésianisme une interprétation totale, parfois déterminée par votre interprétation du spinosisme comme développement dialectique du cartésianisme. Mais si la pensée cartésienne a toujours été présente à l'esprit de Spinosa, bien souvent il la rejette. Le système de Descartes est dualiste : le monde est mis en mouvement par un

acte initial, le monde est conçu comme une machine à laquelle Dieu n'a donné, selon le mot de Pascal, que la première « chiquenaude ». Le spinosisme, radicalement moniste, ne laisse subsister le dualisme de la pensée et de l'étendue que comme secondaire; il est une doctrine de la vie divine immanente. Vous dites que la mécanique est chez Spinosa encore plus morte que chez Descartes : mais chez Spinosa tous les rapports sont suspendus à la vie commune de la pensée et de l'étendue. Songez qu'à la fin du XVIIIe siècle la réaction contre le cartésianisme a été liée à une renaissance du spinosisme chez Herder et les romantiques. Le spinosisme est naturaliste, organique, la nature partout vivante, Dieu partout présent : et vous voulez dériver ce système si riche d'une partie du système cartésien !

Pour vous la substance est quelque chose d'absolument indéterminé : mais Spinosa a conçu la substance comme un être infini, fondement et réalité de tout ce qui est réel. Pour lui, « indeterminatum » signifie seulement « infinitum ». — Vous appelez *éléatique* l'Un de Spinosa : l'analogie est lointaine et n'éclaire rien.

M. *Delbos* s'associe sans restriction aux éloges de M. Lévy-Bruhl. Mais il a lui aussi quelques réserves à formuler. La méthode de M. Léon est formelle et constructive : il raisonne sur les concepts spinosistes, posant des problèmes que Spinosa ne songeait pas à résoudre. Cependant son travail n'est pas de pure construction, car il se réfère aux textes : la méthode dialectique ou hégélienne eût exigé qu'il se plaçât au centre de l'*esprit* cartésien, non qu'il exposât des parties de théories.

Votre sujet était le plus antihistorique possible, car la question des rapports de la pensée et de l'objet ne s'est posée pour Spinosa que lorsque les grandes lignes de son système étaient arrêtées. Vous n'avez usé qu'occasionnellement, non d'une manière méthodique, du « Court Traité » qui, antérieur à l'Ethique, en représente la pensée d'une manière incomplète et est un excellent instrument « d'analyse ». Votre sujet est donc un peu arbitraire et artificiel. L'analogie que vous établissez entre l'*attribut* cartésien et la *forme* aristotélicienne n'est pas frappante; de même celle entre la « liberté en Dieu » de Descartes et le volontarisme de Schopenhauer. Enfin vous auriez dû vous occuper du *de Emendatione Intellectus*, bien qu'incomplet.

M. *Rodier* se plaint que la phrase, parfois embarrassée et obscure, de M. Léon nuise à la compréhension de son travail.

M. Albert Léon est déclaré digne du grade de docteur avec la mention *honorable*.

VIIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE

L'Institut International de Sociologie, association scientifique fondée en 1893 et qui vient d'être reconnue d'utilité publique en France, tiendra à l'Université de Berne son 7e Congrès, du 20 au 24 juillet 1909, sur l'invitation du gouvernement de ce dernier pays.

Les débats de ce Congrès porteront sur *La Solidarité sociale*. On y étudiera, notamment, les bases philosophiques de la solidarité et les principales applications qu'elle comporte aujourd'hui. On y apportera les résultats d'une enquête sur les tendances à la solidarité dans les tempéraments des diverses nations et sur les institutions qui les manifestent.

Le bureau de l'Institut International de Sociologie pour 1909 et de ce Congrès est ainsi composé : président, M. le sénateur baron R. Garofalo (Venise); vice-présidents, M. le sénateur Léon Bourgeois (Paris) et MM. les professeurs Béla Fœldes (Budapest), C. S. Loch (Londres), Ludwig Stein (Berne); secrétaire général, M. René Worms, directeur de la *Revue Internationale de Sociologie*.

C'est à l'adresse de ce dernier (115, boulevard Saint-Germain, Paris), que doivent être envoyées toutes les communications relatives au Congrès.

SUJETS DE CONCOURS

Académie royale des sciences et des lettres de Danemark.

SUJET DE PHILOSOPHIE

(PRIX : MÉDAILLE D'OR DE L'ACADÉMIE).

L'importance d'une grande personnalité historique ne se manifeste pas seulement par la manière dont celle-ci est entrée immédiatement dans l'évolution de l'humanité et a contribué à en déterminer la marche; on peut aussi l'étudier en considérant les idées suscitées chez les hommes qui ont essayé de comprendre la nature et le caractère spécial de cette individualité puissante. Les diverses époques et les divers hommes fournissent des hypothèses et des interprétations très variées. Non seulement on peut jeter plus de lumière sur le caractère d'un personnage historique en étudiant comment il a été compris par des époques et des

hommes différents; mais en même temps on comprendra mieux ces époques et ces hommes si l'on détermine la conception qu'ils ont eue et le profit qu'ils ont tiré d'une grande personnalité historique.

Socrate est une de ces figures qui par leur originalité propre, et aussi par l'insuffisance des documents, ont été l'objet d'interprétations très diverses. Il peut être intéressant de donner un aperçu critique des modes principaux suivant lesquels on l'a compris et apprécié. Cette revue pourrait commencer avec la génération qui n'avait plus de Socrate un souvenir vivant.

L'Académie propose donc le sujet suivant.

Exposé critique des diverses conceptions que l'on s'est faites de Socrate comme philosophe et comme individualité, depuis Aristote jusqu'à nos jours.

Le délai accordé expirera le 31 octobre 1910.

Les réponses aux questions de concours peuvent être rédigées en danois, en danois-norvégien, en suédois, en anglais, en allemand, en français ou en latin. Les mémoires ne porteront pas le nom de l'auteur, mais une devise, et seront accompagnés d'une enveloppe cachetée portant la même devise et renfermant le nom, la profession et l'adresse du concurrent. Les membres danois de l'Académie ne sont pas admis à concourir. Le prix accordé à une réponse satisfaisante, lorsqu'aucun autre prix n'est spécifié, est la médaille d'or de l'Académie, d'une valeur de 320 couronnes (environ 440 francs).

Avant l'expiration du délai indiqué pour chaque question, les mémoires devront être adressés au secrétaire de l'Académie, M. H.-G. Zeuthen, professeur à l'Université de Copenhague. Les décisions seront publiées dans le mois de février suivant, après quoi les auteurs pourront retirer leurs mémoires.

Cœnobium.

Le *Cœnobium*, revue internationale de libres études, ouvre un concours sur le problème suivant :

Est-il possible de concilier, dans une synthèse supérieure, le besoin logique qui attire l'âme moderne vers la science et le besoin psychologique qui la porte vers la foi?

Deux prix, l'un de 700 francs, l'autre de 300 francs sont destinés aux deux articles (écrits en l'une de ces langues : italien, français, anglais, allemand) qui seront jugés les meilleurs par une Commission. Les noms des membres qui la composent seront publiés dans un prochain numéro du *Cœnobium*.

Les articles — pour lesquels aucune limite d'espace n'est fixée — devront être envoyés avant le 30 juin, affranchis, à la Direction de la Revue, à Lugano, signés ou non, au gré des auteurs. S'ils ne sont pas signés, ils devront être contresignés d'une devise et accompagnés d'une enveloppe fermée contenant le nom de l'auteur; cette enveloppe ne sera ouverte qu'avec l'autorisation de l'auteur et après le jugement prononcé.

La Direction du *Cœnobium* se réserve le droit de publier les articles envoyés pour le concours, soit dans la Revue, soit en volume.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

LA LOGIQUE DE L'INFINI

§ 1er. — Ce que doit être une classification.

Les règles ordinaires de la logique peuvent-elles être appliquées sans changement, dès que l'on considère des collections comprenant un nombre infini d'objets? C'est là une question qu'on ne s'était pas posée d'abord, mais qu'on a été amené à examiner quand les mathématiciens qui se sont fait une spécialité de l'étude de l'infini se sont tout à coup heurtés à de certaines contradictions au moins apparentes. Ces contradictions proviennent-elles de ce que les règles de la logique ont été mal appliquées, ou de ce qu'elles cessent d'être valables en dehors de leur domaine propre, qui est celui des collections formées seulement d'un nombre fini d'objets? Je crois qu'il ne sera pas inutile de dire ici quelques mots à ce sujet, et de donner aux lecteurs de cette *Revue* une idée des débats les plus récents auxquels ce problème a donné lieu.

La logique formelle n'est autre chose que l'étude des propriétés communes à toute classification; elle nous apprend que deux soldats qui font partie du même régiment appartiennent par cela même à la même brigade, et par conséquent à la même division, et c'est à cela que se réduit toute la théorie du syllogisme. Quelle est alors la condition pour que les règles de cette logique soient valables? C'est que la classification adoptée soit *immuable*. Nous apprenons que deux soldats font partie du même régiment, et nous voulons en conclure qu'ils font partie de la même brigade; nous en avons le droit pourvu que pendant le temps que nous mettons à faire notre raisonnement, l'un des deux hommes n'ait pas été transféré d'un régiment dans un autre.

Les antinomies qui ont été signalées proviennent toutes de l'oubli de cette condition si simple: on s'est appuyé sur une classification qui n'était pas immuable et qui ne pouvait pas l'être; on a bien pris la précaution de la *proclamer* immuable: mais cette précaution était

insuffisante : il fallait la rendre effectivement immuable et il y a des cas où cela n'est pas possible.

Qu'on me permette de reprendre un exemple cité ici-même par M. Russell. C'était contre moi d'ailleurs qu'il l'invoquait. Il voulait prouver que les difficultés ne provenaient pas de l'introduction de l'infini actuel, puisqu'elles peuvent se présenter même quand on ne considère que des nombres finis. Je reviendrai plus loin sur ce point, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit pour le moment et je choisis cet exemple parce qu'il est amusant et qu'il met bien en évidence le fait que je viens de signaler.

Quel est le plus petit nombre entier qui ne peut pas être défini par une phrase de moins de cent mots français? Et d'abord ce nombre existe-t-il?

Oui, car avec cent mots français, on ne peut construire qu'un nombre fini de phrases, puisque le nombre des mots du dictionnaire français est limité. Parmi ces phrases, il y en aura qui n'auront aucun sens ou qui ne définiront aucun nombre entier. Mais chacune d'elles pourra définir *au plus* un seul nombre entier. Le nombre des entiers susceptibles d'être définis de la sorte est donc limité ; par conséquent, il y a certainement des entiers qui ne peuvent l'être ; et parmi ces entiers, il y en a certainement un qui est plus petit que tous les autres.

Non ; car si cet entier existait, son existence impliquerait contradiction, puisqu'il se trouverait défini par une phrase de moins de cent mots français, à savoir par la phrase même qui affirme qu'il ne peut pas l'être.

Ce raisonnement repose sur une classification des nombres entiers en deux catégories, ceux qui peuvent être définis par une phrase de moins de cent mots français et ceux qui ne peuvent pas l'être. En posant la question, nous proclamons implicitement que cette classification est immuable et que nous ne commençons à raisonner qu'après l'avoir établie définitivement. Mais cela n'est pas possible. La classification ne pourra être définitive que lorsque nous aurons passé en revue toutes les phrases de moins de cent mots, que nous aurons rejeté celles qui n'ont pas de sens, et que nous aurons fixé définitivement le sens de celles qui en ont une. Mais parmi ces phrases, il y en a qui ne peuvent avoir de sens qu'après que la classification est arrêtée, ce sont celles où il est question de cette classification elle-même. En résumé la classification des nombres

ne peut être arrêtée qu'*après* que le triage des phrases est achevé, et ce triage ne peut être achevé qu'*après* que la classification est arrêtée, de sorte que ni la classification, ni le triage ne pourront *jamais* être terminés.

Ces difficultés se rencontreront beaucoup plus souvent encore quand il s'agira de collections infinies. Supposons que l'on veuille classer les éléments de l'une de ces collections et que le principe de la classification repose sur quelque relation de l'élément à classer avec la collection tout entière. Une semblable classification pourra-t-elle jamais être conçue comme arrêtée? Il n'y a pas d'infini actuel, et quand nous parlons d'une collection infinie, nous voulons dire une collection à laquelle on peut sans cesse ajouter de nouveaux éléments (semblable à une liste de souscription qui ne serait jamais close dans l'attente de nouveaux souscripteurs). Or la classification ne pourrait justement être arrêtée que quand cette liste serait close; toutes les fois qu'on ajoute à la collection de nouveaux éléments, on modifie cette collection; on peut donc modifier la relation de cette collection avec les éléments déjà classés; et comme c'est d'après cette relation que ces éléments ont été rangés dans tel ou tel tiroir, il peut arriver qu'une fois cette relation modifiée, ces éléments ne soient plus dans le bon tiroir et qu'on soit obligé de les déplacer. Tant qu'on a de nouveaux éléments à introduire, on doit craindre d'avoir à recommencer tout son travail; or il n'arrivera jamais qu'on n'ait plus de nouveaux éléments à introduire; la classification ne sera donc jamais arrêtée.

De là une distinction entre deux espèces de classifications, appliquables aux éléments des collections infinies; les classifications *prédicatives*, qui ne peuvent être bouleversées par l'introduction de nouveaux éléments; les classifications *non prédicatives* que l'introduction des éléments nouveaux oblige à remanier sans cesse.

Supposons par exemple que l'on classe les nombres entiers en deux familles suivant leur grandeur. On peut reconnaître si un nombre est plus grand ou plus petit que 10 sans avoir à envisager les relations de ce nombre avec l'ensemble des autres nombres entiers. Quand on aura défini je suppose, les 100 premiers nombres, on saura quels sont ceux d'entre eux qui sont plus petits et ceux qui sont plus grands que 10; quand on introduira ensuite le nombre 101, ou un quelconque des nombres suivants, ceux des 100 premiers

entiers qui étaient plus petits que 10 resteront plus petits que 10, ceux qui étaient plus grands resteront plus grands; la classification est prédicative.

Imaginons au contraire qu'on veuille classer les points de l'espace et que l'on distingue ceux qui peuvent être définis en un nombre fini de mots et ceux qui ne le peuvent pas. Parmi les phrases possibles, il y en aura qui feront allusion à la collection tout entière, c'est-à-dire à l'espace, ou à des parties de l'espace. Quand nous introduirons de nouveaux points dans l'espace, ces phrases changeront de sens, elles ne définiront plus le même point; ou bien elles perdront toute espèce de sens; ou encore elles acquerront un sens alors qu'elles n'en avaient pas auparavant. Et alors des points qui n'étaient pas définissables deviendront susceptibles d'être définis; d'autres qui l'étaient cesseront de l'être. Ils devront passer d'une catégorie dans une autre. La classification ne sera pas prédicative.

Il y a de bons esprits qui considèrent que les seuls objets dont il est permis de raisonner sont ceux qui peuvent être définis en un nombre fini de mots, et j'aurais d'autant plus mauvaise grâce à ne pas les regarder comme de bons esprits, que je vais bientôt moi-même défendre leur opinion. On peut donc trouver que l'exemple précédent est mal choisi, mais il est aisé de le modifier.

Pour classer les nombres entiers, ou les points de l'espace, je considérerai la phrase qui définit chaque nombre entier, ou chaque point. Comme il peut arriver qu'un même nombre ou un même point puisse être défini par plusieurs phrases, je rangerai ces phrases dans l'ordre alphabétique et je choisirai la première d'entre elles. Cela posé, cette phrase finira par une voyelle ou par une consonne, et on pourrait faire la classification d'après ce critère. Mais cette classification ne serait pas prédicative; par l'introduction de nouveaux entiers, ou de nouveaux points des phrases qui n'avaient aucun sens pourront en acquérir un. Et alors au tableau des phrases qui définissent un entier ou un point déjà introduit, il deviendra nécessaire d'ajouter de nouvelles phrases, qui étaient jusqu'ici dénuées de sens, qui viennent d'en acquérir un, et qui définissent précisément ce même point. Il pourra se faire que ces phrases nouvelles prennent la tête dans l'ordre alphabétique, et qu'elles finissent par une voyelle, tandis que les phrases anciennes finissaient par une consonne. Et alors notre entier ou notre point qui avait été provi-

soirement rangé dans une catégorie, devra être transféré dans l'autre.

Si au contraire nous classons les points de l'espace d'après la grandeur de leurs coordonnées, si nous convenons de classer ensemble tous ceux dont l'abscisse est plus petite que 10, l'introduction de nouveaux points ne changera rien à la classification; les points déjà introduits qui répondaient à la condition ne cesseront pas d'y répondre après cette introduction. La classification sera prédicative.

Ce que nous venons de dire des classifications s'applique immédiatement aux définitions. Toute définition est en effet une classification. Elle sépare les objets qui satisfont à la définition, et ceux qui n'y satisfont pas et elle les range dans deux classes distinctes. Si elle procède, comme dit l'École, per proximum genus et differentiam specificam, elle repose évidemment sur la subdivision du genre en espèces. Une définition comme toute classification peut donc être ou ne pas être prédicative.

Mais ici une difficulté se présente. Reprenons l'exemple précédent. Les nombres entiers appartiennent à la classe A ou à la classe B, suivant qu'ils sont plus petits ou plus grands que 10,5. J'ai défini certains nombres entiers α β γ... je les ai répartis entre ces deux classes A et B. Je définis et j'introduis de nouveaux nombres entiers. J'ai dit que la répartition n'était pas modifiée et que par conséquent la classification était prédicative. Mais pour que la place du nombre α dans la classification ne soit pas modifiée, il ne suffit pas que les cadres de la classification n'aient pas changé, il faut encore que le nombre α soit resté le même, c'est-à-dire que sa définition soit prédicative. De sorte qu'à un certain point de vue, on ne devrait pas dire qu'une classification est prédicative d'une façon absolue, mais qu'elle est prédicative par rapport à un mode de définition.

§ 2. — Le Nombre Cardinal.

On ne doit pas oublier les considérations précédentes quand on définit le nombre cardinal. Si nous considérons deux collections, on peut chercher à établir une loi de correspondance entre les objets de ces deux collections, de façon qu'à tout objet de la 1re corresponde un objet de la 2e et un seul, et inversement. Si cela est possible, on dit que les deux collections ont le même nombre cardinal.

Mais, ici encore, il convient que cette loi de correspondance soit prédicative. Si l'on a affaire à deux collections infinies, on ne pourra jamais concevoir ces deux collections comme épuisées. Si nous supposons que nous ayons pris dans la première un certain nombre d'objets, la loi de correspondance nous permettra de définir les objets correspondants de la 2e. Si nous introduisons ensuite de nouveaux objets, il pourra arriver que cette introduction change le sens de la loi de correspondance, de telle façon que l'objet A′ de la 2e collection, qui avant cette introduction correspondait à un objet A de la 1re, n'y correspondra plus après cette introduction. Dans ce cas la loi de correspondance ne sera pas prédicative.

Et c'est ce que nous allons expliquer par deux exemples opposés. Je considère l'ensemble des nombres entiers et l'ensemble des nombres pairs. A chaque entier n je puis faire correspondre le nombre pair $2n$. Quand j'introduirai de nouveaux entiers, ce sera toujours le même nombre $2n$ qui correspondra à n. La loi de correspondance est prédicative, et il en est de même de toutes celles qu'envisage Cantor pour démontrer par exemple que le nombre cardinal des nombres rationnels est égal à celui des nombres entiers, ou celui des points de l'espace à celui des points d'une droite.

Supposons au contraire que l'on compare l'ensemble des nombres entiers à celui des points de l'espace susceptibles d'être définis par un nombre fini de mots; et que j'établisse entre eux la correspondance suivante. Je ferai le tableau de toutes les phrases possibles, je les ordonnerai d'après le nombre de leurs mots, en rangeant dans l'ordre alphabétique celles qui ont le même nombre de mots. J'effacerai toutes celles qui n'ont aucun sens ou qui ne définissent aucun point, ou qui définissent un point déjà défini par l'une des phrases précédentes. Je ferai correspondre à chaque point la phrase qui le définit, et le *numéro* qu'occupe cette phrase dans le tableau ainsi émondé.

Lorsque j'introduirai de nouveaux points, il pourra arriver que des phrases qui étaient dépourvues de sens en acquièrent un; on devra les rétablir dans le tableau d'où on les avait d'abord effacées; et le numéro de toutes les autres phrases se trouvera modifié. Nos correspondances seront entièrement bouleversées; notre loi de correspondance n'est pas prédicative.

Si l'on ne faisait pas attention à cette condition dans la comparaison des nombres cardinaux, on serait conduit à de singuliers para-

doxes. Il convient donc de modifier la définition des nombres cardinaux en spécifiant que la loi de correspondance sur laquelle cette définition se fonde doit être prédicative.

Toute loi de correspondance repose sur une double classification. On doit classer les objets des deux collections que l'on veut comparer; et les deux classifications doivent être parallèles; si par exemple les objets de la 1re se répartissent en classes, qui se subdivisent en ordres, ceux-ci en familles, etc., il devra en être de même des objets de la 2e. A chaque classe de la 1re classification devra correspondre une classe de la 2e et une seule, à chaque ordre un ordre et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive aux individus eux-mêmes.

Et l'on voit alors quelle doit être la condition pour qu'une loi de correspondance soit prédicative. Il faut que les deux classifications sur lesquelles cette loi repose soient elles-mêmes predicatives.

§ 3. — Le Mémoire de M. Russell.

M. Russell a publié dernièrement dans l'*American Journal of Mathematics*, vol. XXX, sous le titre *Mathematical logic as based on the Theory of Types*, un mémoire où il s'appuie sur des considérations tout à fait analogues à celles qui précèdent. Après avoir rappelé quelques-uns des paradoxes les plus célèbres chez les logiciens, il en cherche l'origine et il la trouve avec raison dans une sorte de cercle vicieux. On a été conduit à des antinomies parce qu'on a envisagé des collections, contenant des objets dans la définition desquels entre la notion de la collection elle-même. On s'est servi de définitions non-prédicatives; on a confondu, dit M. Russell, les mots *all* et *any*, ce que nous pouvons rendre en français par les mots *tous* et *quelconque*.

Il est ainsi conduit à imaginer ce qu'il appelle la *hiérarchie des types*. Soit une proposition vraie d'un individu *quelconque* d'une classe donnée. Par un individu quelconque, nous devons entendre d'abord tous les individus de cette classe que l'on peut définir sans se servir de la notion de la proposition elle-même. Je les appellerai des *individus quelconques du 1er ordre*; quand j'affirmerai que la proposition est vraie de tous ces individus, j'affirmerai une *proposition du 1er ordre*. Un individu quelconque du 2e ordre, ce sera alors un individu dans la définition duquel pourra intervenir la notion de

cette proposition du 1er ordre. Si j'affirme la proposition de tous les individus du 2e ordre, j'aurai une proposition du 2e ordre. Les individus du 3e ordre seront ceux dans la définition desquels peut intervenir la notion de cette proposition du 2e ordre; et ainsi de suite.

Prenons l'exemple de l'Épiménide. Un menteur du 1er ordre sera celui qui ment toujours sauf quand il dit je suis un menteur du 1er ordre; un menteur du 2e ordre sera celui qui ment toujours même quand il dit, je suis un menteur du 1er ordre, mais qui ne ment plus quand il dit je suis un menteur du 2e ordre. Et ainsi de suite. Et alors quand Épiménide nous dira, je suis un menteur, nous pourrons lui demander : de quel ordre? Et c'est seulement après qu'il aura répondu à cette légitime question que son assertion aura un sens.

Passons à un exemple plus scientifique et envisageons la définition du nombre entier. On dit qu'une propriété est récurrente si elle appartient à zéro, et si elle ne peut appartenir à n sans appartenir à $n+1$; on dit que tous les nombres qui possèdent une propriété récurrente forment une classe récurrente. Alors un entier est par définition un nombre qui possède toutes les propriétés récurrentes, c'est-à-dire qui appartient à toutes les classes récurrentes.

De cette définition peut-on conclure que la somme de deux entiers est un entier? Il semble que oui; car si n est un nombre entier, *donné*, les nombres x qui sont tels que $n-x$ est entier forment une classe récurrente. Le nombre x ne serait donc pas entier, si $n-x$ ne l'était pas. Mais la définition de cette classe récurrente dont nous venons de parler n'est pas prédicative, car dans cette définition (qui nous apprend que $n-x$ doit être *entier*) entre la notion de nombre entier qui présuppose la notion de toutes les classes récurrentes.

D'où la nécessité d'employer le détour suivant : appelons classes récurrentes du 1er ordre toutes celles que l'on peut définir sans introduire la notion d'entier, et entiers du 1er ordre les nombres qui appartiennent à toutes les classes récurrentes du 1er ordre; appelons ensuite classes récurrentes du 2e ordre celles que l'on peut définir en introduisant au besoin la notion d'entier du 1er ordre mais sans faire intervenir la notion d'entiers d'ordre supérieur; appelons entier du 2e ordre les nombres qui appartiennent à toutes les classes récurrentes du 2e ordre, et ainsi de suite. Et alors ce que nous pouvons démontrer ce n'est pas que la somme de deux

entiers est un entier, c'est que la somme de deux entiers d'ordre K est un entier d'ordre K—1.

Ces exemples suffiront, je pense, pour faire comprendre ce que M. Russell appelle la hiérarchie des types. Mais alors se posent diverses questions sur lesquelles l'auteur ne s'est pas prononcé.

1° Dans cette hiérarchie s'introduisent sans difficulté des propositions du 1er, du 2e ordre, etc., et en général du n^e ordre, n étant un nombre entier fini quelconque. Est-il possible de considérer de même des propositions d'ordre α, α étant un nombre ordinal transfini? C'est ainsi que M. König a imaginé une théorie qui ne diffère pas essentiellement de celle de M. Russell; il s'y sert d'une notation spéciale, il y désigne par A(NV) les objets du 1er ordre, par $A(NV)^2$ ceux du 2e ordre, etc., NV étant les initiales de l'expression *ne varietur*. Quant à lui il n'hésite pas à introduire des $A(NV)^\alpha$ où α est transfini, sans d'ailleurs expliquer suffisamment ce qu'il entend par là.

2° Si l'on répond oui à la première question; il faudra expliquer ce qu'on entend par des objets d'ordre ω, ω étant l'infini ordinaire, c'est-à-dire le premier nombre ordinal transfini, ou par des objets d'ordre α; α étant un ordinal transfini quelconque.

3° Si au contraire on répond non à la 1re question, comment pourra-t on fonder sur la théorie des types la distinction entre les nombres finis ou infinis, puisque cette théorie est dénuée de sens si on ne suppose cette distinction déjà faite.

4° Plus généralement, qu'on réponde oui ou non à la 1re question, la théorie des types est incompréhensible, si on ne suppose la théorie des ordinaux déjà constituée. Comment pourra-t-on fonder alors la théorie des ordinaux sur celle des types?

§ 4. — L'Axiome de Réductibilité.

M. Russell introduit un axiome nouveau qu'il appelle *axiom of reducibility*. Comme je ne suis pas sûr d'avoir parfaitement compris sa pensée, je vais lui laisser la parole. « We assume, that every function is equivalent, for all its value to some predicative function of the same argument. » Mais, pour comprendre cette assertion, il faut remonter aux définitions données au début du mémoire. Qu'est-ce qu'une fonction, et qu'est-ce qu'une fonction prédicative? Si une

proposition est affirmée d'un objet donné a, c'est une proposition particulière; si on l'affirme d'un objet indéterminé x, c'est une fonction propositionnelle de x. La proposition sera d'un certain ordre dans la hiérarchie des types, et cet ordre ne sera pas le même quel que soit x, puisqu'il dépendra de l'ordre de x. La fonction sera alors dite prédicative, si elle est d'ordre $K+1$, quand x est d'ordre K.

Après ces définitions le sens de l'axiome n'est pas encore très clair et quelques exemples ne seraient pas superflus. M. Russell n'en a pas donné, et j'hésite à en donner de mon cru, parce que je crains de trahir sa pensée, que je ne suis pas certain d'avoir entièrement saisie. Mais, sans l'avoir saisie, il y a une chose dont je ne saurais douter, c'est qu'il s'agit d'un nouvel axiome. Grâce à cet axiome, on espère pouvoir démontrer le principe d'induction mathématique; que cela soit possible, je voudrais d'autant moins le nier que je soupçonne cet axiome d'être une autre forme du même principe.

Et alors je ne puis m'empêcher de penser à tous les gens qui prétendent démontrer le postulatum d'Euclide, en s'appuyant sur une de ses conséquences, et en regardant cette conséquence comme une vérité évidente par elle-même. Qu'ont-ils gagné? Cette vérité, quelque évidente qu'elle soit, le sera-t-elle plus que le postulatum lui-même?

Nous ne gagnons donc rien sur le nombre des postulats; gagnons-nous au moins sur la qualité?

En quoi le nouvel axiome l'emporte-t-il sur le principe d'induction :

1° Est-il susceptible d'un énoncé plus simple et plus clair? C'est possible, car celui que M. Russell nous donne peut sans doute être amélioré; mais ce n'est pas probable.

2° L'axiome de réductibilité est-il plus général que le principe d'induction? de sorte que l'on ne puisse démontrer cet axiome en partant de ce principe?

3° Ou bien au contraire l'axiome est-il moins général *en apparence* que le principe : de sorte qu'on n'aperçoive pas immédiatement que le second est contenu dans le premier, bien qu'il le soit?

4° L'emploi de cet axiome est-il plus conforme aux tendances naturelles de notre esprit; peut-on le justifier psychologiquement?

Je me borne à poser ces questions; les éléments me manquent pour les résoudre puisque je n'ai pu arriver même à comprendre complètement le sens de cet axiome.

Mais si je ne puis, avec les indications trop sommaires données par M. Russell, espérer de pénétrer entièrement ce sens, il m'est permis au moins de faire quelques conjectures. Voilà une proposition comme par exemple la définition du nombre entier: un entier fini est un nombre qui appartient à toutes les classes récurrentes; cette proposition n'a pas de sens, par elle-même; elle n'en aurait un que si on précisait l'ordre des classes récurrentes dont il s'agit. Mais il arrive heureusement ceci; tout entier du 2e ordre est *a fortiori* un entier du 1er ordre, puisqu'il appartiendra à toutes les classes récurrentes des deux premiers ordres, et par conséquent à toutes celle du 1er ordre; de même tout entier du Ke ordre sera *a fortiori* un entier du K — 1er ordre. Nous sommes ainsi amenés à définir une série de classes de plus en plus restreintes, entiers du 1er, du 2e, ... du n^e ordre, dont chacune sera contenue dans celle qui précède. J'appellerai entier d'ordre ω tout nombre qui appartiendra à la fois à toutes ces classes; et cette définition de l'entier de l'ordre ω aura un sens et pourra être regardée comme équivalente à la définition d'abord proposée pour le nombre entier et qui n'en avait pas. Est-ce là une application correcte de l'axiome de réductibilité, tel que l'entend M. Russell? Je ne propose cet exemple que timidement.

Admettons-le pourtant, et reprenons le théorème à démontrer au sujet de la somme de deux entiers. Nous avons établi que la somme de deux entiers du Ke ordre est un entier d'ordre K—1, et nous voulons en conclure que si x et n sont deux entiers d'ordre ω, la somme, $n+x$ est aussi un entier d'ordre ω. Et en effet il suffit pour cela d'établir que c'est un entier d'ordre K, quelque grand que soit K. Or si n et x sont des entiers d'ordre ω, ce seront *a fortiori* des entiers d'ordre K+1, donc en vertu du théorème déjà établi, $n+x$ est un entier d'ordre K...

C. Q. F. D.

Est-ce de cette façon qu'on peut se servir de l'axiome de M. Russell. Je sens bien que ce n'est pas tout à fait cela et que M. Russell donnerait au raisonnement une tout autre forme, mais le fond demeurerait le même.

Je ne veux pas discuter ici la validité de ce mode de démonstration.

Je me bornerai pour le moment aux observations suivantes. Nous avons été conduits à introduire à côté de la notion des objets du n^e ordre, celle des objets d'ordre ω et nous croyons avoir réussi en ce

qui concerne les entiers, à définir cette notion nouvelle. Mais cela ne réussirait pas toujours; pour Epiménide par exemple, cela ne marcherait pas du tout. Ce qui a assuré le succès, c'est la circonstance suivante. La classification étudiée n'était pas prédicative, et l'adjonction d'éléments nouveaux obligeait à modifier le classement des éléments antérieurement introduits et classés. Toutefois cette modification ne pouvait se faire que dans un sens; on pouvait être obligé de transférer des objets de la classe A dans la classe B (à savoir de celle des entiers dans celle des non-entiers), mais jamais de les transférer de la classe B dans la classe A. Il faudrait une convention nouvelle pour définir les objets d'ordre ω dans les cas où la modification devrait se faire tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

En second lieu, la définition des entiers d'ordre ω *n'est pas la même* que celle des entiers d'ordre K, K étant fini. On définit les entiers d'ordre K *par récurrence* en déduisant la notion d'entier d'ordre K, de la notion d'entier d'ordre K — 1. On définit les entiers d'ordre ω, *par passage à la limite*, en faisant dépendre cette notion nouvelle d'une infinité de notions antérieures, celles des entiers de *tous* les ordres finis. Les deux définitions seraient donc incompréhensibles pour quelqu'un qui ne saurait pas déjà ce que c'est qu'un nombre fini; elles *présupposent* la distinction des nombres finis et des nombres infinis. Ce n'est donc pas sur elles qu'on peut espérer fonder cette distinction.

§ 5. — Le Mémoire de M. Zermelo.

C'est dans une tout autre direction que M. Zermelo cherche la solution des difficultés que nous avons signalées. Il s'efforce de poser un système d'axiomes *a priori*, qui doivent lui permettre d'établir toutes les vérités mathématiques sans être exposé à la contradiction. Il y a plusieurs manières de concevoir le rôle des axiomes; on peut les regarder comme des décrets arbitraires qui ne sont que les définitions déguisées des notions fondamentales. C'est ainsi qu'au début de la géométrie, M. Hilbert introduit des « *choses* » qu'il appelle points, droites et plans, et que, oubliant ou paraissant oublier un instant le sens vulgaire de ces mots, il pose entre ces *choses* diverses relations qui les définissent.

Pour que cela soit légitime, il faut démontrer que les axiomes ainsi introduits ne sont pas contradictoires, et M. Hilbert y a parfaitement réussi en ce qui concerne la géométrie, parce qu'il supposait l'analyse déjà constituée et qu'il a pu s'en servir pour cette démonstration. M. Zermelo n'a pas démontré que ses axiomes étaient exempts de contradiction, et il ne pouvait le faire, car, pour cela, il lui aurait fallu s'appuyer sur d'autres vérités déjà établies; or des vérités déjà établies, une science déjà faite, il suppose qu'il n'y en a pas encore, il fait table rase, et il veut que ses axiomes se suffisent entièrement à eux-mêmes.

Les postulats ne peuvent donc tirer leur valeur d'une sorte de décret arbitraire, il faut qu'ils soient évidents par eux-mêmes. Il nous faudra donc, non pas démontrer cette évidence, puisque l'évidence ne se démontre pas, mais chercher à pénétrer le mécanisme psychologique qui a créé ce sentiment de l'évidence. Et voici d'où provient la difficulté; M. Zermelo admet certains axiomes, et il en rejette d'autres qui, au premier abord, peuvent sembler aussi évidents que ceux qu'il conserve; s'il les conservait tous, il tomberait dans la contradiction, il lui fallait donc faire un choix, mais on peut se demander quelles sont les raisons de son choix, et c'est ce qui nous oblige à quelque attention.

Ainsi il commence par rejeter la définition de Cantor : un ensemble est la réunion d'objets distincts quelconques considérée comme formant un tout. Je n'ai donc pas le droit de parler de l'ensemble de tous les objets qui satisfont à telle ou telle condition. Ces objets ne forment pas un ensemble, une *Menge*, mais il faut bien mettre quelque chose à la place de la définition qu'on rejette. M. Zermelo se borne à dire : considérons un domaine (*Bereich*) d'objets quelconques, il peut ariver qu'entre deux de ces objets x et y, il y ait une relation de la forme $x \varepsilon y$; nous dirons alors que x est un élément de y, et que y est un ensemble, une *Menge*.

Evidemment ce n'est pas là une définition, quelqu'un qui ne sait pas ce que c'est qu'une *Menge*, ne le saura pas davantage quand il aura appris qu'elle est représentée par le symbole ε, puisqu'il ne sait pas ce que c'est que ε. Cela pourrait aller si ce symbole ε devait être défini dans la suite par les axiomes eux-mêmes qui seraient regardés comme des décrets arbitraires. Mais nous venons de voir que ce point de vue était intenable. Il faut donc que nous sachions d'avance ce que c'est qu'une *Menge*, que nous en

ayons l'intuition, et c'est cette intuition qui nous fera comprendre ce que c'est que ε, qui ne serait sans cela qu'un symbole dépourvu de sens, et dont on ne pourrait affirmer aucune propriété évidente par elle-même. Mais qu'est-ce que cette intuition peut être si elle n'est pas la définition de Cantor que nous avons dédaigneusement rejetée?

Passons sur cette difficulté que nous chercherons plus loin à éclaircir et énumérons les axiomes admis par M. Zermelo: ils sont au nombre de sept :

1° Deux *Mengen* qui ont mêmes éléments sont identiques.

2° Il y a une *Menge* qui ne contient aucun élément, c'est la *Nullmenge*: s'il existe un objet a, il existe une *Menge* (a) dont cet objet est l'unique élément; s'il existe deux objets a et b, il existe une *Menge* (a, b) dont ces deux objets sont les seuls éléments.

3° L'ensemble de tous les éléments d'une *Menge* M qui satisfont à une condition x forme un sous-ensemble, une *Untermenge* de M.

4° A chaque *Menge* T correspond une autre *Menge* U T, formée de toutes les *Untermengen* de T.

5° Considérons une *Menge* T dont les éléments sont eux-mêmes des *Mengen*; il existe une *Menge* ST, dont les éléments sont les éléments des éléments de T. Si par exemple T a trois éléments A, B, C, qui sont eux-mêmes des *Mengen*. Si A a deux éléments a et a', B deux éléments b et b', C deux éléments c et c', ST aura six éléments a, b, c, a', b', c'.

6° Si on a une *Menge* T dont les éléments sont eux-mêmes des *Mengen*, on peut choisir dans chacune de ces *Mengen* élémentaires un élément, et l'ensemble des éléments ainsi choisis forme une *Untermenge* de ST.

7° Il existe au moins une *Menge* infinie.

Avant de discuter ces axiomes; je dois répondre à une question: pourquoi, dans leur énoncé, ai-je conservé le mot allemand *Menge* au lieu de le traduire par le mot français *ensemble*? C'est parce que je ne suis pas sûr que le mot *Menge* conserve dans ces axiomes son sens intuitif, sans quoi il serait difficile de rejeter la définition de Cantor; or le mot français *ensemble* suggère ce sens intuitif d'une façon trop impérieuse, pour qu'on puisse l'employer sans inconvénient quand ce sens est altéré.

Je n'insisterai pas beaucoup sur le 7e axiome; j'en dois cependant dire un mot pour faire remarquer la façon très originale dont

M. Zermelo l'énonce, il ne se contente pas en effet de l'énoncé que j'ai donné ; il dit : il existe une *Menge* M qui ne peut contenir l'élément a, sans contenir également comme élément la *Menge* (a), c'est-à-dire celle dont a est l'unique élément. Et alors si M admet l'élément a, elle en admettra une série d'autres, à savoir la *Menge* dont a est l'unique élément, la *Menge* dont l'unique élément est la *Menge* dont l'unique élément est a et ainsi de suite. On voit assez que le nombre de ces éléments doit être infini. Au premier abord, ce détour paraît bien bizarre et bien artificiel, et il l'est en effet; mais M. Zermelo, a voulu éviter de prononcer le mot infini, parce qu'il considère ses axiomes comme antérieurs à la distinction du fini et de l'infini.

Passons aux six premiers axiomes; ils peuvent être regardés comme évidents, dès qu'on donne au mot *Menge* son sens intuitif et *si on ne considère que des objets en nombre fini*. Mais ils ne le sont pas plus que cet autre axiome que l'auteur rejette expressément.

8° *Des objets quelconques forment une Menge.*

Et alors nous devons nous poser une question; pourquoi l'évidence de l'axiome 8 cesse-t-elle dès qu'il s'agit de collections infinies, tandis que celle des six premiers subsiste ?

Si, pour résoudre cette question, nous nous reportons à l'énoncé des axiomes, nous aurons un premier étonnement; nous constaterons que tous ces axiomes sans exception ne nous apprennent qu'une chose, c'est que certaines collections, formées d'après certaines lois, constituent des *Mengen*; de sorte que ces axiomes ne nous apparaîtront plus que comme des règles destinées à étendre le sens du mot *Menge*, comme de pures définitions de mots. Et cela est vrai aussi bien du 8e axiome que nous rejetons, que des sept premiers que nous acceptons.

Nous sommes avertis pourtant bien vite que cette première impression est trompeuse; de semblables définitions de mots ne nous exposeraient pas à la contradiction; celle-ci ne serait à craindre que si nous avions d'autres axiomes affirmant que certaines collections *ne sont pas des Mengen*; et nous n'en avons pas. Cependant si nous rejetons le 8e axiome, c'est pour éviter la contradiction : M. Zermelo le dit explicitement.

Il faut donc bien qu'il n'ait pas considéré ses axiomes comme de simples définitions de mots, et qu'il ait attribué au mot *Menge* un sens intuitif préexistant à tous ses énoncés, quoique différent quelque peu du

sens habituel. Il n'est pas impossible de l'apercevoir en recherchant l'usage que l'auteur en fait dans ses raisonnements. Une *Menge* c'est quelque chose sur quoi l'on peut raisonner ; c'est quelque chose de fixe et d'immuable dans une certaine mesure. Définir un ensemble, une *Menge*, une collection quelconque, c'est toujours faire une classification; séparer les objets qui appartiennent à cet ensemble, de ceux qui n'en font pas partie. Nous dirons alors que cet ensemble n'est pas une *Menge*, si la classification correspondante n'est pas prédicative, et que c'est une *Menge*, si cette classification est prédicative ou si on peut en raisonner comme si elle l'était.

Si nous rejetons le 8e axiome, c'est parce que des objets quelconques formeront sans doute une collection, mais une collection qui ne sera jamais close, et dont l'ordre pourra à chaque instant être troublé par l'adjonction d'éléments inattendus. C'est une collection qui n'est pas prédicative et au contraire, quand nous disons par exemple qu'à chaque *Menge* T correspond une autre *Menge* UT ou ST définie de telle ou telle manière, nous affirmons que cette définition est prédicative, ou que nous avons le droit de faire comme si elle l'était,

Et c'est ici le lieu de parler d'une distinction qui joue un rôle essentiel dans la théorie de M. Zermelo : « Eine Frage oder Aussage E, ueber deren Gültigkeit oder Ungültigkeit die Grundbeziehungen der Bereiches vermöge der Axiome und der allgemeingültigen logischen Gesetze ohne Willkür unterscheiden, heiszt *definit*. » Le mot *definit* semble ici sensiblement synonyme de prédicatif. Mais l'usage qu'en fait M. Zermelo montre que la synonymie n'est pas parfaite. Ainsi supposons par exemple que cette question E soit la suivante : tel élément de la *Menge* M possède-t-il telle relation avec *tous les autres* éléments de la même *Menge*, et que nous convenions de dire que tous les éléments pour lesquels on doit répondre *oui* forment une classe K? Pour moi, et je crois aussi pour M. Russell, une pareille question n'est pas prédicative; parce que *les autres* éléments de M sont en nombre infini, qu'on pourra sans cesse en introduire de nouveaux, et que parmi les nouveaux éléments introduits, il pourra y en avoir dans la définition desquels entre la notion de la classe K, c'est-à-dire de l'ensemble des éléments qui possèdent la propriété E. Pour M. Zermelo, cette question serait *definit* sans que je sache exactement où est la démarcation exacte, entre les questions qui sont *definit* et celles qui ne le sont pas. Il lui semble que,

pour savoir si un élément possède la propriété E par rapport à tous les autres éléments de M, il suffit de vérifier s'il la possède par rapport à chacun d'eux. Si la question est *définit* par rapport à chacun de ses éléments, elle le sera *ipso facto* par rapport à *tous* ces éléments.

Et c'est ici qu'apparaît la divergence de nos vues. M. Zermelo s'interdit de considérer l'ensemble de tous les objets qui satisfont à une certaine condition parce qu'il lui semble que cet ensemble n'est jamais clos; qu'on pourra toujours y faire entrer de nouveaux objets. Au contraire il n'a aucun scrupule à parler de l'ensemble des objets qui font partie d'une certaine *Menge* M et qui satisfont de plus à une certaine condition. Il lui semble qu'il ne peut posséder une *Menge*, sans posséder du même coup tous ses éléments. Parmi ces éléments, il choisira ceux qui satisfont à une condition donnée, et il pourra faire ce choix bien tranquillement, sans crainte qu'on vienne le troubler en introduisant des éléments nouveaux et inattendus, puisque ces éléments, il les a *déjà* tous entre les mains. En posant d'avance sa *Menge* M, il a élevé un mur de clôture qui arrête les gêneurs qui pourraient venir du dehors. Mais il ne se demande pas s'il ne peut pas y avoir des gêneurs du dedans qu'il a enfermés avec lui dans son mur. Si la *Menge* M a une infinité d'éléments, cela veut dire non que ces éléments puissent être conçus comme existant d'avance tous à la fois, mais qu'il peut sans cesse en naître de nouveaux; ils naîtront à l'intérieur du mur, au lieu de naître dehors, voilà tout. Quand je parle de tous les nombres entiers, je veux dire tous les nombres entiers qu'on a inventés et tous ceux qu'on pourra inventer un jour; quand je parle de tous les points de l'espace, je veux dire tous les points dont les coordonnées sont exprimables par des nombres rationnels, ou par des nombres algébriques, ou par des intégrales, ou de toute autre manière que l'on pourra inventer. Et c'est ce « *l'on pourra* » qui est l'infini. Mais on pourra en inventer que l'on définira de bien des façons, et si nous reprenons comme tout à l'heure notre question E et notre classe K; la question E se pose de nouveau chaque fois qu'on définira un nouvel élément de M; or parmi ces éléments que nous pourrons définir, il y en aura dont la définition dépendra de cette classe K. De sorte que le cercle vicieux n'aura pu être évité.

Voilà pourquoi les axiomes de M. Zermelo ne sauraient me satisfaire. Non seulement ils ne me semblent pas évidents, mais quand l'on me demandera s'ils sont exempts de contradiction, je ne saurai que répondre. L'auteur a cru éviter le paradoxe du plus grand car-

dinal, en s'interdisant toute spéculation en dehors de l'enceinte d'une *Menge* bien close; il a cru éviter le paradoxe Richard, en ne posant que des questions *definit*, ce qui, d'après le sens qu'il donne à cette expression exclut toute considération sur les objets qui peuvent être définis en un nombre fini de mots. Mais s'il a bien fermé sa bergerie, je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas enfermé le loup. Je ne serais tranquille que s'il avait démontré qu'il est à l'abri de la contradiction; je sais bien qu'il ne pouvait le faire, puisqu'il aurait fallu s'appuyer par exemple sur le principe d'induction, qu'il ne révoquait pas en doute, mais qu'il se proposait de démontrer plus loin. Il aurait dû passer outre; il aurait, on peut l'espérer, établi qu'aucune contradiction ne pouvait se produire; cela aurait été au prix d'une faute de logique, mais du moins nous en serions sûrs.

§ 6. — L'Emploi de l'Infini.

Est-il possible de raisonner des objets qui ne peuvent pas être définis en un nombre fini de mots? Est-il possible même d'en parler en sachant de quoi l'on parle, et en prononçant autre chose que des paroles vides? Ou au contraire doit-on les regarder comme impensables. Quant à moi, je n'hésite pas à répondre que ce sont de purs néants.

Tous les objets que nous aurons jamais à envisager, ou bien seront définis en un nombre fini de mots, ou bien ne seront qu'imparfaitement déterminés et demeureront indiscernables d'une foule d'autres objets; et nous ne pourrons raisonner congrûment à leur endroit, que quand nous les aurons distingués de ces autres objets avec lesquels ils demeurent confondus, c'est-à-dire quand nous serons arrivés à les définir en un nombre fini de mots.

Si nous considérons un ensemble, et que nous voulions en définir les différents éléments, cette définition se décomposera naturellement en deux parties; la première partie de la définition, commune à tous les éléments de l'ensemble, nous apprendra à les distinguer des éléments qui sont étrangers à cet ensemble; ce sera la définition de l'ensemble; la seconde partie nous apprendra à distinguer les uns des autres les différents éléments de l'ensemble.

Chacune de ces deux parties devra se composer d'un nombre fini de mots. Si on parle de tous les éléments d'un ensemble dont on donne

la définition, on veut parler de tous les objets qui satisfont à la première partie de la définition et qu'on pourra achever de définir par telle phrase d'un nombre fini de mots que l'on voudra. On ne vous donne que la moitié de la définition, vous pouvez ensuite la compléter, en choisissant la seconde moitié comme il vous plaira; mais il faut que vous la complétiez. Si j'affirme une proposition au sujet de tous les objets d'un ensemble, je veux dire que si un objet satisfait à la première partie de la définition, la proposition en ce qui concerne cet objet restera vraie, quelle que soit la manière dont vous énoncerez la seconde partie; mais si vous pouvez l'énoncer comme vous voulez, il est nécessaire que vous l'énonciez, sans quoi l'objet serait impensable et la proposition n'aurait aucun sens.

Ce n'est pas qu'on ne puisse faire et qu'on n'ait fait quelques objections à cette façon de voir. Les phrases d'un nombre fini de mot pourront toujours être numérotées, puisqu'on peut par exemple les classer par ordre alphabétique. Si tous les objets pensables doivent être définis par de semblables phrases, on pourra aussi leur donner un numéro. Il n'y aurait donc pas plus d'objets pensables que de nombres entiers; et si l'on considère l'espace, par exemple, si l'on en exclut les points qui ne peuvent être définis en un nombre fini de mots et qui sont de purs néants, il n'y restera pas plus de points qu'il n'y a de nombres entiers. Et Cantor a démontré le contraire.

Ce n'est là qu'un trompe-l'œil; représenter les points de l'espace par la phrase qui sert à les définir; classer ces phrases et les points correspondants d'après les lettres qui forment ces phrases, c'est construire une classification qui n'est pas prédicative, qui entraîne tous les inconvénients, tous les paralogismes, toutes les antinomies dont j'ai parlé au début de ce travail. Qu'a voulu dire Cantor et qu'a-t-il réellement démontré? On ne peut trouver, entre les nombres entiers et les points de l'espace définissables en un nombre fini de mots, une loi de correspondance satisfaisant aux conditions suivantes : 1° Cette loi peut s'énoncer en un nombre fini de mots. 2° Etant donné un entier quelconque, on peut trouver le point de l'espace correspondant, et ce point sera entièrement défini sans ambiguïté; la définition de ce point qui se compose de deux parties, la définition de l'entier et l'énoncé de la loi de correspondance, se réduira à un nombre fini de mots, puisque notre entier peut se définir, et notre loi s'énoncer en un nombre fini de mots. 3° Etant donné

un point P de l'espace que je suppose défini en un nombre fini de mots (*sans m'interdire de faire figurer dans cette définition des allusions à la loi de correspondance elle-même*, ce qui est essentiel dans la démonstration de Cantor) il y aura un entier qui sera déterminé sans ambiguïté par l'énoncé de la loi de correspondance et par la définition du point P. 4° La loi de correspondance doit être prédicative, c'est-à-dire que si elle fait correspondre un point P à un entier, elle ne devra pas cesser de faire correspondre ce point P à ce même entier, quand on aura introduit de nouveaux points de l'espace. Voilà ce que Cantor a démontré et cela reste toujours vrai; on voit quel est le sens compliqué enfermé dans cette brève proposition; le nombre cardinal des points de l'espace est plus grand que celui des entiers.

Maintenant on a dit aussi : quelque bavard qu'un homme puisse être, il ne pourra jamais prononcer dans sa vie plus d'un milliard de mots; devra-t-on donc exclure du champ de la pensée humaine des objets qui ne peuvent être définis que par des phrases de plus d'un milliard de mots, sous prétexte que personne ne pourra jamais avoir l'occasion de s'en occuper. Cette objection ne doit pas nous arrêter. Quelque bavard que soit un homme, l'humanité sera plus bavarde encore et comme nous ne savons pas combien de temps elle durera, nous ne pouvons pas limiter d'avance le champ de ses investigations; nous savons seulement que ce champ restera toujours limité; et quand même nous pourrions fixer la date de sa disparition, il y a d'autres astres qui pourraient reprendre l'œuvre inachevée sur la Terre; et d'ailleurs il suffit, pour écarter l'objection que nous puissions concevoir un être pensant, semblable à l'homme, quoique beaucoup plus bavard, et cela nous pouvons le faire. Ce que nous ne pouvons concevoir au contraire, ce dont nous ne pouvons parler sans prononcer des mots vides de sens, c'est un être pensant qui n'aurait plus rien de commun avec l'homme et qui pourrait penser des phrases d'une infinité de mots en un temps fini.

Et alors que devons-nous conclure? Tout théorème de mathématiques doit pouvoir être vérifié. Quand j'énonce ce théorème, j'affirme que toutes les vérifications que j'en tenterai réussiront; et même si l'une de ces vérifications exige un travail qui excéderait les forces d'un homme, j'affirme que, si plusieurs générations, cent, s'il le faut, jugent à propos de s'atteler à cette vérification, elle réussira encore. Le théorème n'a pas d'autre sens, et cela est encore

vrai si dans son énoncé on parle de nombres infinis; mais comme les vérifications ne peuvent porter que sur des nombres finis, il s'ensuit que tout théorème sur les nombres infinis ou surtout ce qu'on appelle ensembles infinis, ou cardinaux transfinis, ou ordinaux transfinis, etc., etc., ne peut être qu'une façon abrégée d'énoncer des propositions sur les nombres finis. S'il en est autrement, ce théorème ne sera pas vérifiable, et s'il n'est pas vérifiable, il n'aura pas de sens.

Et il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir d'axiome évident concernant les nombres infinis; toute propriété des nombres infinis n'est que la traduction d'une propriété des nombres finis: c'est cette dernière qui pourra être évidente, tandis qu'il faudra démontrer la première en la comparant à la dernière et en montrant que la traduction est exacte.

§ 7. — Résumé.

Les antinomies auxquelles certains logiciens ont été conduits proviennent de ce qu'ils n'ont pas pu éviter certains cercles vicieux. Cela leur est arrivé quand ils considéraient des collections finies, mais cela leur est arrivé bien plus souvent quand ils avaient la prétention de traiter des collections infinies. Dans le premier cas, ils auraient pu éviter aisément le piège où ils sont tombés; ou plus exactement ils ont eux-mêmes tendu le piège où ils se sont amusés à tomber, et même ils ont été obligés de faire bien attention pour ne pas tomber à côté du piège; en un mot, dans ce cas les antinomies ne sont que des joujoux. Bien différentes sont celles qu'engendre la notion de l'infini; il arrive souvent qu'on y tombe sans le faire exprès, et même quand on est averti, on n'est pas encore bien tranquille.

Les tentatives qui ont été faites pour sortir de ces difficultés sont intéressantes à plus d'un titre, mais elles ne sont pas entièrement satisfaisantes. M. Zermelo a voulu construire un système impeccable d'axiomes; mais ces axiomes ne peuvent être regardés comme des décrets arbitraires, puisqu'il faudrait démontrer que ces décrets ne sont pas contradictoires, et qu'ayant fait entièrement table rase on n'a plus rien sur quoi l'on puisse appuyer une semblable démonstration. Il faut donc que ces axiomes soient évidents par eux-mêmes. Or quel est le mécanisme par lequel on les a construits: on a pris

les axiomes qui sont vrais des collections finies; on ne pouvait les étendre tous aux collections infinies, on n'a fait cette extension que pour un certain nombre d'entre eux, choisis plus ou moins arbitrairement. A mon sens, d'ailleurs, ainsi que je l'ai dit plus haut, aucune proposition concernant les collections infinies ne peut être évidente par intuition.

M. Russell a mieux compris la nature de la difficulté à vaincre, il ne l'a cependant pas entièrement vaincue, parce que sa hiérarchie des types suppose la théorie des ordinaux déjà faite.

Quant à moi, je proposerais de s'en tenir aux règles suivantes :

1° Ne jamais envisager que des objets susceptibles d'être définis en un nombre fini de mots;

2° Ne jamais perdre de vue que toute proposition sur l'infini doit être la traduction, l'énoncé abrégé de propositions sur le fini.

3° Éviter les classifications et les définitions non-prédicatives.

Toutes les recherches dont nous avons parlé ont un caractère commun. On se propose d'enseigner les mathématiques à un élève qui ne sait pas encore la différence qu'il y a entre l'infini et le fini; on ne se hâte pas de lui apprendre en quoi consiste cette différence: on commence par lui montrer tout ce qu'on peut savoir de l'infini sans se préoccuper de cette distinction; puis dans une région écartée du champ qu'on lui a fait parcourir, on lui découvre un petit coin où se cachent les nombres finis.

Cela me paraît psychologiquement faux; ce n'est pas ainsi que l'esprit humain procède naturellement, et quand même on devrait s'en tirer sans trop de mésaventures antinomiques, cela n'en serait pas moins une méthode contraire à toute saine psychologie.

M. Russell me dira sans doute qu'il ne s'agit pas de psychologie, mais de logique et d'épistémologie; et moi, je serai conduit à répondre qu'il n'y a pas de logique et d'épistémologie indépendantes de la psychologie; et cette profession de foi clora probablement la discussion parce qu'elle mettra en évidence une irrémédiable divergence de vues.

H. Poincaré.

LES SOURCES NÉOCRITICISTES

DE LA DIALECTIQUE SYNTHÉTIQUE

dans l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation.*

Si l'on osait affirmer : d'une part, qu'Hamelin s'est donné pour un disciple indépendant de Ch. Renouvier, mais pour un disciple véritable; de l'autre, qu'il est possible d'exposer et de résumer, en la commentant, la doctrine d'Hamelin, sans dévoiler ses origines historiquement renouviéristes, — et l'article de M. E. Chartier paru ici même [1], il y a plus d'un an, nous en est la preuve, — on énoncerait deux jugements contradictoires. La contradiction n'y est qu'apparente et nous espérons pouvoir le démontrer.

*
* *

Commençons par les preuves externes.

1° L'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation* est dédié à Renouvier. La table des matières qui figure en tête du livre reproduit, à peu de chose près (au moins à première vue), la liste de catégories dressée par Renouvier dans le *Premier Essai de Critique générale*. La liste d'Hamelin et celle ci commencent et finissent pareillement. De plus, les termes *Représentatif* et *Représenté*, dont jadis on reprochait à Renouvier d'avoir exagéré la consommation, appartiennent au vocabulaire d'O. Hamelin et y reçoivent le même sens.

2° Le jour où il soutenait sa thèse, devant un jury composé de MM. Boutroux, Egger et G. Séailles, O. Hamelin, qui n'avait fait précéder son livre d'aucune préface, improvisa l'équivalent d'un avant-propos. Il insista sur les premiers tâtonnements de sa pensée. Il

1. Dans la livraison de novembre-décembre 1907.

raconta comment Renouvier dissipa ses hésitations, comment, à la suite de Renouvier, il fut amené à reprendre l'une des parties essentielles de l'œuvre du philosophe. Ce philosophe l'avait satisfait plus qu'aucun autre, sans aller jusqu'à le satisfaire pleinement. C'est donc en vue de continuer Renouvier, qu'O. Hamelin, il y a plus de vingt-cinq années de cela, s'attelait au travail.

3° Tandis qu'O. Hamelin se mettait à la suite de Renouvier pour achever ce que le maître ne lui paraissait avoir fait que commencer, il eût été intéressant de savoir ce que pensait le maître de la tentative. On nous assure qu'il a été retrouvé dans les papiers d'O. Hamelin une série de lettres de Ch. Renouvier. Les lettres d'O. Hamelin doivent avoir été conservées : elles sont vraisemblablement encore dans les mains de M. Louis Prat. Peut-être le sujet de cette correspondance est-il celui du livre futur. Peut-être Renouvier s'y étonne-t-il qu'un disciple, acceptant les catégories et *ses* catégories, trouve la question simplement entamée et ne se propose rien de moins que d'achever l'inachevable. Renouvier tenait la déduction des catégories pour une entreprise chimérique et, consciemment[1], il n'admettait pas une autre déduction possible que la démonstration syllogistique. Ce n'était donc pas un néocriticiste orthodoxe qu'O. Hamelin. Et pourtant Renouvier lui avait confié le sort de sa *Philosophie analytique de l'Histoire* puisqu'il l'avait prié de la présenter aux lecteurs de l'*Année philosophique*. Hamelin lui apparaissait, dès lors, sous les traits d'un schismatique, non d'un hérétique.

4° Quant aux élèves d'Hamelin, ceux qu'il eut tout d'abord, au collège de Foix, ils croyaient si fermement au renouviérisme de leur maître, que je n'ai guère connu de renouviéristes plus naïvement intransigeants. Le jour où la grande valeur d'O. Hamelin le désigna, au surlendemain de son agrégation, pour les fonctions de Maître de Conférences de philosophie à la Faculté de lettres de Bordeaux, il y eut des inquiétudes. On crut que le choix avait été dicté au ministère par des raisons de doctrine, et l'on annonça que le néoriticisme se préparait au rôle de philosophie officielle. Ceci se passait en 1885.

Voilà certes un concours de témoignages d'une signification claire. « Historiquement », c'est de Renouvier qu'O. Hamelin procède. Passons maintenant des preuves externes aux preuves internes et

1. « Consciemment », disons-nous. L'adverbe est ici de toute rigueur. On verra bientôt pourquoi.

n'oublions pas le double aveu d'O. Hamelin : Renouvier ne l'a point satisfait pleinement. Il l'a satisfait plus que personne.

*
* *

De ce double aveu deux conséquences se laissent présumer : 1° Renouvier n'est pas un rationaliste pur. 2° Ses tendances rationalistes sont, quand même, nettement indiscutables.

Que Renouvier ne soit pas un pur rationaliste, c'est ce que l'on pouvait supposer, quand on connaît sa théorie de l'affirmation volontaire, celle du *Deuxième Essai de Critique générale*. Il est permis d'être rationaliste et d'assigner un rôle à la volonté dans le jugement. Mais la thèse de Renouvier est présentée sous une forme trop radicale pour n'avoir pas prêté à bien des méprises, d'une part, et, de l'autre, pour ne pas faire craindre que la doctrine des catégories, telle qu'on la trouve dans le *Premier Essai*, puisse demeurer intacte. Nous pensons avec Hamelin que l'orientation des deux premiers *Essais* de Renouvier n'est point la même. Le premier Essai est l'œuvre d'un rationaliste; le second Essai fait à l'empirisme une part inquiétante.

Reste à savoir s'il n'est pas trop accordé à l'empirisme, même dans le *Premier Essai*. Telle est notre opinion. Avant de la justifier nous aurons le plaisir de constater que, dès les premières pages, Renouvier se pose en idéaliste, et cela, parce qu'il affirme de la Représentation qu'elle « n'implique rien de plus que ses propres éléments ». Cette satisfaction, toutefois, pourrait n'être pas sans mélange. L'idéalisme, à le bien prendre, n'est-il pas le caractère de toute la philosophie moderne, depuis Descartes? — Malgré Descartes! — Oui, mais, quand même, grâce à lui. On nous objectera l'école écossaise. A quoi l'on pourrait répliquer que l'histoire de cette école équivaut à celle d'une maladie de l'esprit philosophique, maladie contagieuse, d'ailleurs, puisque nos éclectiques en furent atteints. Or l'idéalisme, tel, qu'après Descartes, il s'est développé outre-Manche, coïncide avec l'empirisme : Berkeley, Hume et les deux Mill nous en sont témoins.

« Idéaliste », au sens faible, est très voisin d' « immatérialiste ». On sait la prédilection de Renouvier pour ce mot. Il signifie, et Renouvier s'en est expliqué à mainte reprise, qu'on peut supprimer « la matière » sans être contraint de supprimer « la nature ». Or, si

l'on garde la nature, deux partis se présentent : ou bien on la constituera d'éléments sensibles et d'éléments intelligibles, ou bien l'on s'en tiendra aux premiers, après y avoir réduit les derniers. Il est, par suite, deux idéalismes dont l'un peut se concilier avec une doctrine empiriste. Lequel, tout d'abord, paraît être celui de Renouvier? Le deuxième si l'on s'en tient aux premiers chapitres du *Premier Essai*. Songez, qu'au regard de l'auteur, la Représentation est « bilatérale », autrement dit que si l'*on* ne peut sortir de *la* Représentation, *je* puis, à quelques égards, exclure de la *mienne* certains représentés donnés en même temps que le représentatif. Les choses et les êtres que je ne suis pas sont exclus de l'être avec lequel ma conscience se confond.

Peut-être nous rapprocherons-nous ailleurs, du monadisme leibnitzien, auquel l'adhésion de Renouvier est bien plus ancienne qu'il ne s'en est rendu compte, mais ce n'est pas encore ici que seront faits les premiers pas. Ne s'aperçoit-on point, encore un coup, que si la Représentation est « bilatérale », les deux « côtés » de cette représentation s'équivalent? Le Représentatif, qu'on s'attendait à voir dominer le Représenté lui fait face. Si ce n'est point là de l'empirisme, c'est de la passivité. Mais il y a plus. L'idéalisme de tout à l'heure est en voie de s'effriter. Du moment où quelque représentatif est inféré au lieu d'être simplement donné, il ne faut plus dire que nous sommes enfermés dans la Représentation. Inférer n'est-ce pas en sortir au sens rigoureux du terme? Or il nous est impossible d'affirmer nos semblables sans leur prêter une conscience, un représentatif qui reste en dehors de la sphère de *ma* représentation. — Encore restera-t-il dans celle de *la* Représentation! — Quand cela serait nous n'y gagnerions rien de plus qu'une affirmation assez immédiatement évidente au point de vue du sens commun, et, par là même, assez stérile. Bref, et malgré tout le respect dû au grand nom de Renouvier, on peut lui reprocher, au début de son œuvre, des lenteurs, des tâtonnements, des ambiguïtés.

Ces ambiguïtés se dissiperont-elles au chapitre où il va être traité de l'Analyse générale de la Représentation?

*
* *

Occupé à définir les catégories, Renouvier néglige, de son propre aveu, la « question, si mal posée, presque oubliée maintenant de

l'*Origine des connaissances* (idées innées, idées « provenues des sens »). Et il croit résoudre suffisamment le problème, en déclarant, d'une part, que l'expérience est essentielle à la Représentation, de l'autre, que, « logiquement, elle est précédée de ce qui rend l'expérience possible, quel que puisse être, à cet égard, l'ordre chronologique des phénomènes ». Renouvier se souvient ici, fort à propos, du *Nisi intellectus*. Certes, à parler ainsi, on se dispose à prendre place à côté de Kant, peut-être entre Leibnitz et Kant. Encore obtiendrait-on de quelque empiriste l'affirmation d'un esprit sans lequel il n'y aurait point d'expérience. Souvenons-nous du curieux chapitre de Stuart Mill sur la réalité des phénomènes de conscience auxquels les spiritualistes ont puisé tant de fois. Mettre l'esprit ou le sujet avant l'expérience, logiquement avant elle, ce n'est assurément point travailler sans profit, mais ce n'est accomplir qu'une partie de la tâche. Il ne suffit pas d'être assuré que l'on pense. Il faut encore savoir ce que c'est, au juste, que penser.

A l'endroit même où je viens de citer, Renouvier paraît soucieux de rapprocher l'empirisme de son adversaire. Doué, au degré que l'on sait, de la perception distincte des oppositions qui séparent les doctrines, et forcent l'esprit à combattre alors qu'il eût souhaité concilier, le philosophe, momentanément infidèle à ses habitudes, ne surveille point d'assez près ses démarches. Il lui échappe qu'au moment d'opter entre l'empirisme et l'apriorisme, s'il va mettre la main sur le second, ce sera pour le saisir d'une si faible prise, que plus le philosophe avancera dans la carrière, plus sa main faiblira. En voici une preuve nouvelle.

Renouvier, dont on sait la parfaite probité philosophique, et le souci constant d'acquitter ses dettes chaque fois qu'il se découvre un créancier, n'a point oublié Auguste Comte parmi ses précurseurs. Il n'est pas douteux que Renouvier ne doive son phénoménisme à Auguste Comte. Toute réalité se réduit à des phénomènes et à des lois : cette affirmation leur est commune. Une question se pose. Il est ou il peut être conçu des degrés dans la réalité. Phénomènes et Lois ne sauraient être réels, ni au même degré, ni selon le même sens. Si l'on érige en « réalité » ce qu'une philosophie kantienne orthodoxe nommerait « apparence », que fera-t-on des lois? Seront-elles, oui ou non, autre chose que des « phénomènes enveloppants »? De plus, faudra-t-il affirmer que nous les connaissons de la même ou d'une autre manière que les phénomènes enveloppés?

En cas d'affirmative, ni Renouvier n'y trouverait à redire, ni un disciple de Comte. Kant, lui, eût fait plus que des réserves, et même il eût protesté.

Si l'on admet que nous connaissons les lois ou par induction, ou par une constatation précédée d'une analyse brève et souvent, pour ne pas dire presque toujours, incomplète, on peut craindre qu'entre ce mode de connaissance et celui par lequel on atteint le phénomène, il n'y ait, après tout, qu'une simple différence de degré. Ici l'empirisme d'Auguste Comte a dû, chez Renouvier, tenir en échec l'influence de Kant. Et ce n'est point un cas isolé. Dans le premier volume de la *Critique philosophique*[1], Renouvier examine la thèse de notre maître J. Lachelier sur le *Fondement de l'Induction*. Il loue M. Lachelier pour la manière dont il a combattu les doctrines de V. Cousin sur les substances et les causes. Quant aux arguments par lesquels la théorie de Stuart Mill est écartée, Renouvier non seulement les rejette, mais il se reconnaît plus près de Mill que de M. J. Lachelier. J'en atteste ce passage : « Les explications de M. Lachelier réussissent à dissimuler, mais non point à bannir de la question le grave élément de croyance qui se mêle dans l'esprit humain à tout ce qu'on peut alléguer de raisons en faveur du monde externe; ajoutons, et de l'existence des liaisons causales de phénomènes[2]. » Le texte est capital. Il est, je le sais, postérieur à la *Psychologie rationnelle*, c'est-à-dire au deuxième Essai de Critique. Et l'on peut se demander quel accident mortel a bien pu emporter les catégories dans l'intervalle d'un Essai à l'autre. En tout cas, de ces catégories, il n'est plus question dans le présent texte; et l'on ne se douterait guère qu'il ait pu en être question dans l'esprit du philosophe. Nous sommes pourtant en 1871. Or, en 1875, Renouvier fera paraître une seconde édition de sa *Logique générale* (Premier Essai) et de sa *Psychologie rationnelle* (Deuxième Essai). Et il laissera subsister intact le chapitre consacré aux lois générales de la Représentation, soit aux catégories. C'est donc que Renouvier n'apercevait pas de contradiction entre le fait d'adhérer aux catégories et celui d'admettre une théorie du *criterium* de la vérité dans laquelle la libre croyance absorberait la certitude.

C'est donc aussi (la conséquence n'est-elle pas inévitable?) qu'au moment où il croyait marcher dans les pas de Kant, en faisant droit

1. Première année, 1871, p. 361-366.
2. *Ibid.*, p. 369.

à la réalité des catégories, il suivait Auguste Comte dans la manière dont il se définissait à lui-même la catégorie et la loi. Il se sert des expressions de Kant et cela fait illusion. Il « parle » comme l'auteur de la *Critique de la Raison pure*. Il pense ou il est bien près de penser comme l'auteur du *Cours de Philosophie positive*.

Car, pour achever de prouver ce dont nous avons commencé la preuve, il est curieux de comparer les deux attitudes, celle de Kant et celle de Renouvier. Aristote, le jour où il découvrait le syllogisme et en énonçait les lois, était-il plus sûr de faire œuvre durable que Kant ne s'en montrait assuré le jour où il mettait la dernière main à sa table des catégories? Kant savait ou croyait savoir qu'elles sont quatre et pas davantage. Il déplorait, par suite, l'erreur éventuelle, mais indiscutable, de quiconque, dans l'avenir, s'inscrirait en faux contre sa construction. Bien différente est l'attitude de Renouvier. Il ne découvre pas. Il ne construit pas. Il rencontre. On essaiera de montrer, tout à l'heure, qu'il a fait plus que rencontrer les catégories. La vérité est qu'il les pose empiriquement tout d'abord, et, s'interdit de chercher à les déduire, profondément convaincu qu'elles ne sauraient être déduites, car il tient d'Aristote qu'il n'est de déduction que par démonstration syllogistique et que la démonstration ne va pas à l'infini.

Au demeurant, et les deux dernières catégories exceptées, je vois mal ce qu'un positiviste alléguerait contre les catégories de Renouvier. Bien plus, il manquerait de raisons décisives pour les rejeter, s'il s'apercevait qu'elles sont alignées, ou très peu s'en faut, dans le *Premier Essai de Critique générale*, comme le sont les sciences positives dans la classification d'Auguste Comte. Il n'aurait, somme toute, qu'à s'incliner et à se découvrir, sinon par respect pour Renouvier, du moins par vénération pour la mémoire de celui qui dans l'histoire humaine ne reconnaissait que deux « cerveaux » supérieurs au sien : celui d'Aristote et celui de Descartes.

Dans un travail qui date de 1900 sur la doctrine néo-criticiste des Catégories, il nous est arrivé de dire que cette doctrine était « orientée vers l'empirisme ». Nous ne disions en ce temps-là qu'une moitié de la vérité. Nous disions vrai quand même. La terminologie de Kant a passé dans Renouvier. J'en atteste les expressions : catégories, nécessité, jugements synthétiques *a priori*. Mais chez Kant ces expressions ont leur portée maximum : les catégories viennent de l'esprit, d'un esprit hétérogène à la sensibilité. La nécessité reçoit

la naissance dans l'esprit. Et c'est dans l'activité originale de l'esprit qu'il faut aller chercher la source des jugements synthétiques. Je consens qu'il soit possible de modifier la signification de chacun de ces termes : les successeurs de Kant, en Allemagne, ne feront pas autre chose. Mais l'évolution du Kantisme aura beau se poursuivre, ces expressions ne perdront rien de leur force première et cela par cette simple raison qu'avec les successeurs de Kant, Schelling excepté « peut-être », le noumène et l'esprit se rapprocheront si bien, qu'avec Hegel, leur absorption dans l'esprit sera complète. Autrement dit, pour nous exprimer d'une façon néo-criticiste, et pour nous en tenir aux éléments de la réalité tels que Renouvier les pose ou les constate, le phénomène se retire progressivement devant la loi, de telle sorte qu'avec Hegel « réalité » et « idée » et aussi « raison » se confondent : il le semble, du moins [1]. Dans une doctrine radicalement idéaliste et phénoméniste, chez O. Hamelin par exemple, les termes du vocabulaire kantien, sans garder toute leur signification primitive, porteront aussi loin que chez Kant, si ce n'est même plus loin. Dans une doctrine phénoméniste comme celle de Renouvier, où les phénomènes pourraient, sans contresens, recevoir le nom de choses (je n'ai pas dit de substances), où les catégories se constatent, où l'esprit les pose pour les avoir rencontrées, on ne sait plus si les catégories sont ou ne sont pas des phénomènes. Je me trompe : qu'elles ne soient pas autre chose et, rigoureusement parlant, qu'elles soient contraintes à n'être rien de plus, on ne le sait que trop. Dès lors on se servira du mot Catégorie puisqu'il existe, et ce mot désignera des phénomènes enveloppants, situés à la circonférence du monde et par suite « circonscrits » sans être « inscrits », pour me servir d'expressions géométriques, alors que tous les autres, inscrits et circonscrits, subissent une relation double, enveloppent et sont enveloppés. Le terme de « Nécessité », non plus, ne sera pas inutile : on y aura recours. Mais il prendra le sens de nécessité relative. On doit convenir que Renouvier n'a pas donné explicitement au vocable Nécessité la signification qu'il reçoit chez les empiristes, où ce mot n'est que le pseudonyme d'une universalité induite, c'est-à-dire, après tout, présumée. Il est non moins certain que cette manière de supprimer la nécessité, tout en l'affirmant, aurait pu ne pas être du

1. Cf. *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, t. I, Philosophie générale et Métaphysique (p. 127-146); *Note sur la doctrine Néocriticiste des Catégories.*

goût de Renouvier. Mais il lui serait arrivé de signaler le piège, qu'il l'aurait difficilement évité. Il faut en rendre responsable la « bilatéralité » originelle de la Représentation. Si encore c'eût été une bilatéralité « sans phrase »! Malheureusement elle est aggravée par le commentaire, et par un commentaire qui, malgré les intentions de l'auteur, intronise le sens commun dans la philosophie [1]. Les phénomènes sont-ils ou ne sont-ils pas hétérogènes à l'esprit? Oui, avait dit Kant; et il avait concentré dans l'esprit la nécessité, la catégorie, la loi. Oui, dira presque Renouvier. Kant, toutefois, ne les fait pas venir du même point cardinal de la pensée philosophique : le phénomène résulte d'une interaction de la chose et de l'esprit. Chez Renouvier il n'est pas un résultat. Il est une donnée primitive. Et sur quelque point de l'horizon philosophique que sa pensée s'arrête, elle y aperçoit toujours la Représentation, et partout, la Représentation bilatérale.

Décidément nous ne sortons pas de l'idéalisme empirique. Le vocabulaire rationaliste de Renouvier mérite que l'on en tienne compte, ce qui n'est point à son avantage. Il n'est jamais à l'honneur d'un philosophe de parler autrement qu'il ne pense.

Le Renouvier que nous venons de faire connaître n'aurait pas satisfait Hamelin, ne l'aurait satisfait à aucun degré, n'aurait jamais été son maître. — Il est donc un autre Renouvier? Certes; et pour le découvrir, nous n'avons ni à changer ni de livre ni de sujet.

*
* *

D'abord il ne serait pas exact de soutenir que, que dans la pensée de Renouvier, le nombre des catégories soit purement cardinal. Il a fait plus que les numéroter, il les a ordonnées. Assurément leur

1. Renouvier, en développant sa doctrine, ne garda point cette « bilatéralité ». Il n'a jamais eu ou saisi l'occasion de s'en expliquer. Mais en donnant plus tard à sa philosophie le nom de « doctrine de la conscience », il affirma le primat du Représentatif. Notre opinion est qu'il y a toujours incliné, et cela pour des raisons dont un néocriticiste n'eût vraisemblablement pas été seul à reconnaître l'évidence. Mais la thèse du caractère bilatéral de la Représentation, telle qu'on la trouve dans le premier *Essai de critique générale*, imprime à l'idéalisme postulé dès les premières pages un caractère indéniable d'instabilité, de fragilité même. Il n'en sera plus ainsi le jour où Renouvier se sera reconnu monadiste. Ce jour ne viendra pas de sitôt, mais il viendra. Il est venu. L'occasion eût été propice, alors, de reprendre le problème des Catégories. Renouvier, qui s'en était désintéressé, l'a repris dans sa *Nouvelle Monadologie*. On dirait cette fois qu'il en méconnaît l'importance. Car les pages consacrées à ce problème comptent, à notre humble avis, parmi les plus regrettables du livre.

position » est restée empirique. Mais si l'on tentait d'en affirmer la contingence, et à notre avis on le pourrait, le chef du néocritisme n'y eût jamais consenti.

Non. Il n'a point arbitrairement dénombré ses catégories. Quand il classera les sciences[1], il se souviendra de son chapitre sur les Lois fondamentales de la Représentation. Comme il avait distribué les catégories, il ordonnera les sciences. Même il imitera, encore que d'assez loin, le maître dont il a reçu les leçons à l'École Polytechnique, Auguste Comte. Or il faut reconnaître que le moment où Auguste Comte classe les sciences est l'un de ceux où, malgré lui, son empirisme chancelle. Dans cette partie de son œuvre il se montre digne du grand philosophe auquel il était si jaloux d'être comparé : Descartes. L'esprit cartésien anime la classification comtiste des sciences. Or ne peut-on pas dire que les catégories du néocriticisme, si elles ont été « posées empiriquement », ont été classées rationnellement?

Et plus on y réfléchit, plus il semble que l'influence kantienne ici ait été, chez Renouvier, balancée par une autre. Cette autre ne peut être que comtiste. Est-ce Kant qui aurait situé le Nombre à l'avant-garde de l'Espace et du Temps? Mais c'est Comte qui a situé les sciences du Nombre à l'avant-garde des sciences de l'Étendue et du Mouvement. Même, si l'on y prend garde, on craint que Renouvier, en ne suivant point Comte jusqu'au bout, n'ait manqué de conséquence. En effet le principe de la progression du simple au complexe adopté par Renouvier dans le classement des catégories aurait dû amener le Temps aussitôt après le Nombre.

L'influence de Comte sur Renouvier est restée partiellement inconsciente. En l'affirmant nous risquons une conjecture : le lecteur appréciera. Au surplus l'influence dont je parle ne sera point constante. L'auteur du *Cours de Philosophie positive* aurait vertement réprimandé celui du *Premier Essai de Critique générale*, pour avoir fait une place, non seulement à la *Personnalité*, mais encore à la *Finalité*, pour avoir conçu la notion de Cause de manière à sauvegarder éventuellement le libre arbitre humain. C'est qu'en effet les commentaires de l'auteur sur la Catégorie de Personnalité ne permettent plus de méconnaître ni ses tendances rationalistes ni ses tendances idéalistes, et cette fois, dans la plénitude de l'expression. Si, comme Renouvier l'affirme, la

1. Dans le *Deuxième essai de Critique générale.*

Conscience est la synthèse du Soi et du Non-Soi, tout le Non-Soi est ou doit être dans la Conscience, ce qui est profondément leibnitzien. Au cas où nous dépasserions les intentions explicites du maître, il est tout au moins une de ses thèses dont le rappel s'impose, et que l'on pourrait, en langage exotérique, traduire ainsi : « Les êtres sont, au fond des personnes, ou tendent vers la personnalité ». Et cette affirmation est ici de plein droit. Car l'essence d'une catégorie est précisément de ne laisser échapper à sa juridiction aucune part, si petite soit-elle, de la réalité. Et voilà l'être défini en fonction de la conscience ! L'être d'O. Hamelin ne sera pas autrement défini. Nous ne sommes pourtant qu'en 1854 : et déjà un premier coup vient d'être porté à la « représentation bilatérale ».

Ce qui va suivre importe davantage. Nous allons pénétrer plus avant au cœur même du rationalisme de Renouvier.

La première des catégories est la Relation : ainsi l'a voulu Renouvier et il n'a pu faire autrement que de le vouloir. D'une part, sans doute, affirmer que la Relation est première dans l'ordre des catégories c'est donner raison à Comte, au philosophe qui a répudié la substance au profit du phénomène et de la loi, c'est-à-dire après tout, du rapport : et Renouvier ne se serait pas élevé au-dessus de l'empirisme s'il n'avait pas essayé davantage. D'autre part, il a fait faire un sérieux progrès au relativisme positiviste. N'a-t-il pas, en effet, soumis la Relation à des « Lois régulatrices », à une sorte de rythme ternaire, tranchons le mot, à une *dialectique* véritable? En cela, pourrions-nous dire, en empruntant à l'auteur de *Psychologie et Métaphysique*, M. J. Lachelier, une de ses expressions les plus heureuses, Renouvier, ce à quoi un Auguste Comte n'eût jamais consenti, nous élève de la « conscience sensible » à la « conscience intellectuelle » et nous invite à reconnaître une pensée indépendante des choses. Renouvier, nous serait-il objecté, ne pouvait croire aux choses, étant phénoméniste. Il ne les pouvait admettre au sens littéral du terme. Mais un phénoménisme purement empirique, après avoir aboli la chose, ne nous amène-t-il pas à la rétablir malgré nous? On réplique que la sensation suppose la conscience, laquelle suffit à la produire. Encore est-il que la sensation reste sur les confins de la conscience, toute prête, au cas où il y aurait des choses, à leur faire écho. La sensation est donc l'équivalent psychologique éventuel de la chose. L'empirisme supprime la chose; mais en réduisant toute connaissance à l'impression et à l'idée, il

nous laisse dans un état nomade et nous renvoie alternativement du fantôme-chose au fantôme-esprit. De là résulterait l'instabilité du phénoménisme empirique et, par suite, la nécessité comprise par Renouvier d'un phénoménisme apriorique, pénétrable à la pensée.

Nul doute à cet égard : on est aprioriste quand on croit à la pensée. Et c'est à croire la pensée que de croire à une règle des Relations. L'idée d'une telle loi ne vient pas des choses. Souvenons-nous des efforts de Stuart Mill et de Taine pour dériver de l'expérience les axiomes logiques et transformer, coûte que coûte, une simple vérification expérimentale en une preuve véritable empiriquement établie. Par contre, souvenons-nous aussi de la place d'honneur faite à ces axiomes par l'unique métaphysicien de l'École écossaise, l'honneur de l'école, et, à bien des égards, sa victime, W. Hamilton. On essayera toujours de raffiner le principe d'identité et ses satellites en essayant de les ramener à de stériles tautologies. De soutenir que la pensée ne serait que peu de chose réduite à ces trois axiomes, et diminuée de ce que l'on appelle, depuis Kant, les principes synthétiques *a priori*, le droit est incontestable. Encore est-il, qu'à l'égard des axiomes logiques, plaider l'*apriorisme* est infiniment plus facile que défendre la cause adverse. Car ce n'est point dire deux fois la même chose que d'appeler ces axiomes : « propositions, tautologiques » et de leur assigner l'expérience pour origine. Penser ce pourrait bien être « tautologiser » au sens de « grouper sous l'idée du Même ». Et cela n'est possible qu'au moyen des principes logiques. D'autre part, il est inexact de soutenir que ces principes ne nous instruisent pas. Ils ne nous apprennent certainement rien sur les choses, entendons : rien qui vaille la peine d'être retenu. Quand on nous avertirait que nous ne percevons pas du rouge là même où nous percevons du violet et au même moment, on ne dirait certes rien de faux. Mais il ne serait pas inutile d'être averti que ce fait (ou soi-disant tel) n'est pas un simple fait, qu'il est en outre, lui ou un autre du même genre, l'expression la plus haute de la nécessité. Ce n'est point sur l'affirmation : A est A que notre attention se concentre. Même commençât-elle un effort pour se fixer sur ce jugement, qu'elle ne le continuerait guère. L'évidence, là où elle est excessive, et c'est ici le cas, donne facilement congé à l'attention. Il ne s'agit donc point de répéter sur tous les tons que : « ceci est ceci », ou bien encore que : « ce qui est, est ». Il s'agit de savoir ce que cela prouve. Disons mieux : il s'agit de savoir ce qui

est requis pour que de telles affirmations soient possibles. Et si l'on nous répondait : « Il est requis que l'homme pense », on se donnerait peut-être encore l'air de parler pour ne rien dire. On répondrait quand même à la question posée, pourvu qu'en affirmant que l'homme pense, on entendît le doter d'une pensée distincte de la sensation et capable, avant de s'exercer (antériorité logique), de « poser elle-même sa propre forme ».

La formule que l'on vient d'écrire est de M. Lachelier. Elle eût été suspecte à Renouvier en raison d'un caractère dont la constatation lui aurait semblé menaçante. Il est, en effet, trop clair que de deux choses l'une : ou bien l'on admet, avec l'auteur de *Psychologie et Métaphysique*, une volonté antérieure à la pensée dont, ainsi que le voulait Ch. Secrétan, la pensée ne soit qu'une réflexion : et alors l'absolu entre dans la philosophie avec la liberté originelle. Ou bien, l'absolu se fixe sur la pensée, et c'est ce qui arrive infailliblement, croyons-nous, dans le cas d'une pensée antérieurement à laquelle il n'est rien, si ce n'est encore et toujours elle. Ceci posé, ne nous semble-t-il pas que, chez Renouvier, et malgré Renouvier, la Relation participe de l'absolu, en ceci tout au moins, et en dépit de la contradiction verbale, qu'elle est la racine même de la catégorie, attendu que, sans elle, il manquerait à la catégorie, pour être, sa condition essentielle : la pensée. L'Apriorisme résulte, dès lors, de la position préalable de la Relation.

A vrai dire, l'analyse de la Relation n'est qu'indiquée dans le *Premier Essai de Critique générale*. Il faut s'en rapporter au tableau synoptique des catégories pour constater, sur toutes, la domination du rythme ternaire : thèse, antithèse, synthèse. Renouvier lui attribuait pourtant une importance souveraine. Et il s'apprêtait à féliciter Kant d'avoir découvert et généralisé ce rythme. Certes la brièveté du philosophe, du moins en cet endroit, est regrettable. Il y reviendra, au seuil de son dernier et mémorable chapitre. Ici toutefois l'idée des « corrélatifs » émerge, idée qui deviendra plus tard, beaucoup plus tard, le nerf de la dialectique d'Hamelin. Nous sommes donc aux sources mêmes de cette dialectique. C'est là et non dans la *Logique* de Hegel que cette dialectique a pris naissance.

Mais elle ne s'est pas développée. Les catégories de Renouvier sont ordonnées, j'y consens. Elles restent juxtaposées quand même. Et alors une question surgit devant laquelle c'est peu de dire que Renouvier se dérobe, puisque c'est nous qui la posons et non pas

Renouvier : « Est-ce nécessairement ou fortuitement que toutes les catégories se soumettent au rythme ternaire? Est-ce nécessairement ou fortuitement que ce rythme descend ou monte de la Relation jusqu'aux catégories qui lui font suite? »

Et le dilemme ne se résout pas. Car on hésite entre les deux verbes : monter et descendre. Quel est le rapport de la Relation avec les autres catégories? Comment se le figurer? Je sais bien que nos deux verbes se réduisent à deux métaphores. Il n'est pas indifférent de savoir laquelle des deux choisir. Dira-t-on encore de la Relation qu'elle « pénètre » les catégories de façon à s'y trouver « comprise »? Ou qu'elle les domine et les comprend toutes dans son extension?

Sur ce point, la pensée de Renouvier est restée indécise. Et quand nous aurons constaté qu'entre les Catégories autres que la Relation et cette dernière, il y a « participation », nous ne saurons aller plus avant. Ainsi la doctrine reste flottante, ouverte, et ouverte de deux côtés opposés, celui de l'empirisme, celui du rationalisme. Telle était depuis longtemps notre impression puisque nous avons nous-même, il y a sept ans environ, essayé de fixer cette doctrine. Nous affirmions alors la contingence des catégories, celle de Relation exceptée, d'une part, et, de l'autre, nous rendions cette dernière participable de toutes. Nous avons été désavoué par Renouvier. Nous exagérions à ses yeux la part d'empirisme à laquelle il s'était résigné. En effet et en ce temps-là peut-être faisions-nous trop bon marché des germes de dialectique et à plus forte raison de rationalisme enclos dans sa philosophie.

*
* *

Insistons maintenant, non sur la réalité de ces germes, puisque nous venons d'attester leur présence, mais sur le conflit qu'ils dévoilent dans le grand esprit qui n'en eut jamais pleine conscience, entre la direction de pensée aristotélicienne et la direction platonicienne.

Il est littéralement inexact de rattacher au nominalisme la théorie des formes telle que nous la trouvons chez Aristote. Aristote croit aux Idées : il y croit aussi résolument que Platon. Seulement il les situe au cœur des choses. Contrairement à Platon, il plaide leur immanence et surtout il combat leur transcendance

avec une énergie sans relâche. Ce n'est point là du nominalisme.

L'opposition du platonisme et de l'aristotélisme s'évanouirait facilement si l'on persistait à vouloir la maintenir sur le terrain des idées. Elle subsiste quand même et elle est profonde. Brochard y faisait une allusion significative dans son dernier article de l'*Année philosophique* (1908), René Berthelot dans sa forte étude sur le *Sens de la philosophie de Hegel* la soulignait en distinguant la logique hégélienne de la logique péripatéticienne, soit la Logique tout court de la Dialectique.

La Logique est l'œuvre d'Aristote, la Dialectique, celle de Platon. Mais tandis qu'Aristote à porté son œuvre à un point de perfection tel qu'on l'a pendant longtemps jugée parfaite, Platon n'a fait qu'ébaucher l'organe de sa philosophie. Il ne s'est pas avancé au delà du deuxième moment de l'opposition dialectique. Aussi la Dialectique s'est-elle attiré les justes dédains d'Aristote, qui n'a voulu voir en elle qu'un art d'osciller entre le pour et le contre. Platon eût protesté. Il entendait bien que sa dialectique fût une méthode véritable, un moyen d'aller vers l'inconnu. Il n'apercevait pas, ce dont l'aperception devait faire la gloire d'Aristote, que la médiation est nécessaire au progrès de la connaissance. D'où cette conséquence inaperçue de Platon, à savoir que, dans un procès dialectique, le terme qui s'oppose ne saurait être lui-même qu'un intermédiaire, et nécessiter un terme nouveau. La dialectique à deux termes, celle de Platon, peut-être renouvelée des Pythagoriciens, n'est donc qu'une dialectique boiteuse. L'auteur du *Sophiste* ne s'en est jamais douté. L'auteur des *Analytiques* s'en est rendu compte. Mais au lieu de conclure contre la dialectique de Platon, c'est la dialectique tout entière qu'il en a rendu responsable. Donc à ce point de vue, au point de vue de la méthode, sinon de la doctrine, Aristote reste bien l'adversaire de Platon. Or, que l'on y regarde de près, l'antagonisme s'accentuera. Car si l'on peut, d'un certain point de vue, les appeler « réalistes » l'un et l'autre, d'un autre point de vue, et c'est celui qui, présentement, nous occupe, en regard de l'empirisme d'Aristote on verra se dresser aisément le rationalisme de Platon. Décidément le peintre des chambres du Vatican, dans son *École d'Athènes*, donnait à chacun des deux grands maîtres de la pensée grecque une attitude correspondant au caractère de sa philosophie.

Il ne suffit point de croire au syllogisme pour faire acte de foi en la raison. Quant à la dialectique, croire en elle, c'est mettre la

raison au centre du monde, bien plus c'est l'étendre jusqu'à ses extrémités, c'est réaliser le rêve de l'Ecole du Portique en débarrassant le Logos de tout mélange impur. Et c'est par où Hegel, s'éloignant d'Aristote, a paru s'orienter vers le platonisme. Il est, en effet, le vrai Platon des temps modernes. Or, puisque Renouvier refuse de déduire les catégories sous prétexte que toute démonstration ne va pas à l'infini, et qu'il faut, par suite, constater au lieu de démontrer l'indémontrable, il marche dans les pas d'Aristote, sans s'apercevoir qu'entre les empiristes et lui la distance est bien près d'être nulle. Mais puisque le même Renouvier soumet ses catégories au rythme de la dialectique, et d'une dialectique pourvue de tous ses membres, car elle est à trois moments, ne marche-t-il pas aussi sur les traces de Platon? Il est donc, encore une fois, impossible d'accepter la doctrine des Catégories, telle qu'on la trouve dans le *Premier Essai de Critique générale*. Ou bien l'empirisme doit s'en dégager, ou bien une vraie métaphysique doit en sortir.

*
* *

O. Hamelin, dont ce fut toujours la conviction que, s'il fallait faire à l'empirisme une part, quelle que fût cette part, la philosophie devenait impossible, essaya la tâche de faire aboutir les germes de métaphysique déposés mais non fécondés dans la doctrine néocriticiste des catégories. Pour avancer la tâche il s'appuya principalement sur la dernière partie du Premier Essai[1] et médita longuement ce texte : « Il est bien vrai que dans toutes les catégories l'antithèse est la négation de la thèse et que la synthèse résulte de cette affirmation et de cette négation tour à tour niées et affirmées : mais on ne doit pas oublier que la thèse et l'antithèse n'ont de sens que l'une par l'autre dans la synthèse qui les unit »[1]. — C'est de l'Hamelin cela, et du meilleur! — Et pourtant cela date de 1854, et c'est signé Renouvier.

Qu'a donc fait Hamelin de plus que Renouvier? *Il a enchaîné les catégories* et, par cet enchaînement, les a organisées en système. Mais, pour chasser de la doctrine néocriticiste les éléments d'empirisme qui la lui rendaient inacceptable, il s'est servi de la dialectique synthétique dont Renouvier avait limité l'usage à l'intérieur de

1. T. III de la seconde édition, p. 5, in-12, Paris, 1875.

chaque catégorie prise à part. Il n'est même pas défendu de supposer qu'il a dû, au premier abord, juger l'instrument disproportionné à son usage. Si bien qu'à n'en rien faire de plus que Renouvier, ce n'eût vraiment été la peine ni de le concevoir, ni à plus forte raison de le forger. Bref il lui apparut que Renouvier aurait manqué de confiance en ses propres ressources et que sa doctrine attendait un continuateur. Il voulut être ce continuateur.

« Continuateur » ou « réformateur »? M. E. Chartier intercéderait pour que l'on accentuât la rupture entre le maître et le disciple. Et les raisons de M. Chartier se trouveraient aisément, pourvu que l'on voulût bien lire entre les lignes — chose aisée à la rigueur — son magistral exposé de l'*Essai sur les éléments principaux de la Représentation*. O. Hamelin, si j'ai bonne mémoire de notre dernier entretien de juillet 1907, à la Bibliothèque V. Cousin, eût préféré que l'on dît « continuateur ». Et ce n'était point la seule modestie qui lui dictait le choix de l'épithète : car il m'invitait à relire attentivement la *Logique générale* de Renouvier et à mesurer l'étendue de sa dette. J'ai suivi le conseil. J'ai relu. Et j'ai compris deux choses : l'une est que notre grand collègue ait pu se croire le débiteur de Renouvier au double point de vue de la doctrine et de la méthode, l'autre est que M. E. Chartier n'ait rien trouvé de foncièrement renouviériste dans l'œuvre d'Hamelin. Les deux opinions restent permises. Et si l'on sait les entendre, on ne s'embarrassera point de la contradiction. Les catégories d'Hamelin, dira-t-on, viennent de Renouvier en droite ligne. — Hamelin les a reproduites. Mais Hamelin les a enchaînées. Mais Hamelin les a soumises à une élaboration qui ne rappelle guère les « développements » de Renouvier, si ce n'est de loin en loin et par intermittence. Il n'est donc entre la juxtaposition de Renouvier et la construction d'O. Hamelin que des rapports de façade. Ainsi conclurait M. Chartier. Bref il s'agirait de fixer le genre d'influence exercé par l'esprit de Renouvier sur celui d'O. Hamelin : est-ce celle d'une cause efficiente ou simplement d'une cause occasionnelle? A parler franc, nous opterions pour le second membre de l'alternative. Car pour avoir su lire Renouvier comme O. Hamelin y a réussi, pour y avoir trouvé des germes que nul autre ne pouvait apercevoir, il fallait être lui, j'entends qu'il fallait être soutenu par une conviction des plus fermes et des plus hardies. Cette conviction ne fut jamais entièrement celle de Renouvier : et c'est pour cette raison que sa dialectique eut la vie brève

et naquit pour ainsi dire anémiée. Ajouterai-je que la conviction dont je parle n'est ni de celles que l'on hérite ni de celles que l'on emprunte à la rencontre? On en sait l'objet : l'intelligibilité radicale de toutes choses et l'abolition de toute différence autre que purement verbale entre la Pensée et l'Univers.

LIONEL DAURIAC.

CORRESPONDANCE INÉDITE
DE CH. RENOUVIER ET DE CH. SECRÉTAN

(*Suite* [1].)

XXV. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 23/3, 72.

Mon cher ami.

J'ai été d'autant plus heureux de recevoir ainsi de vos nouvelles que j'avais appris chez M. Rey à Avignon que vous n'étiez pas bien portant et j'étais inquiet, ne sachant au juste, on n'avait pu me le dire, à quel point vous tenait la maladie, si vous pouviez travailler, si je devais vous écrire au risque de vous imposer une fatigue. Soignez-vous, cher ami. L'étoffe est forte, et solide chez vous. Vous vous devez et vous nous devez de la faire durer encore longtemps. J'attends le second volume de la *Philosophie de la Liberté*. Vous pouvez l'envoyer ici. J'en rendrai compte avec une plus profonde sympathie que ne ferait Pillon. Il partage mes sentiments quant à votre personne, et ma manière de voir quant à votre talent, mais il ne croit sans doute pas comme moi à l'existence d'un fonds de réalité là où sont dirigées vos fouilles. Il y a longtemps que je pense que le véritable problème de la nature physique réside dans l'histoire de la vie morale universelle. Seulement, vous savez, je regarde comme à peu près impossible de toucher juste dans nos hypothèses concernant cette histoire dont nous ne savons par expérience absolument rien avant l'humanité et avant une certaine époque de l'humanité. C'est la thèse critique que je tâcherai d'exposer contre vous, vous philosophe.

Je ne pourrai peut-être pas éviter tout à fait d'aller à Paris. Cependant je m'en suis dispensé jusqu'ici, grâce au caractère de généralité que je donne à mes contributions à la *Critique philosophique*. Il était

1. Voir la *Revue* de janvier 1909, p. 1-47; mai 1909, p. 367-385.

impossible d'avoir quatre abonnés sans faire de la politique, tout le monde me le disait. Mais j'éviterai de faire de celle qui expose le journaliste à des démentis à courte échéance.

Il faudra nous faire savoir à temps où nous comptons porter nos pas en vacances. Je n'ai encore absolument aucune idée arrêtée pour mon compte, si ce n'est celle de m'absenter d'ici de juillet à septembre. Certainement aussi j'irai boire quelque part de l'eau sulfureuse mais où? et certainement je rentrerai en septembre à la Verdette où vous me trouveriez toujours si le climat du Comtat ne vous effrayait pas et où je serais bien heureux de vous recevoir encore.

L'exception que vous me promettez dans le compte-rendu me ravit et m'honore. Y verrons-nous paraître le travail dont vous m'avez parlé sur ce nouveau bouddhiste allemand dont j'ai oublié le nom? Votre maladie et les épreuves à corriger vous ont-elles permis de le terminer?

Adieu, cher ami, il me tarde de revoir, et mis à neuf, ce volume que j'ai si peu connu.

Je vous embrasse de cœur. C. Renouvier.

XXVI. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières sur L., 19 avril 1872.

Cher ami et maître,

Il n'était pas du tout question pour moi de travailler de juillet à février passé, ma tête se refusait à toute attention, ma main aux mouvements de l'écriture, je n'ai vécu que de romans anglais depuis le moment où j'ai été assez calmé pour pouvoir en lire, mais depuis six semaines environ j'ai pu recommencer et j'ai remis hier au *Compte-rendu* l'abrégé de la *Philosophie de l'Inconscient*[1] que vous me rappelez. L'abrégé fera sans doute un peu tort au livre dont le grand succès en Allemagne est dû à l'abondance d'arguments puisés dans les sciences naturelles et que j'ai dû retrancher presqu'entièrement pour ne laisser subsister que la série des thèses. Celles-ci vous intéresseront, j'en suis assuré, comme elles m'ont intéressé moi-même. La *Philosophie de l'Inconscient* nous touche tous deux, parce que c'est un pessimisme avec de grandes

1. *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1872, 1er art., p. 219 et suiv.; 2e art., p. 345 et suiv. Ce travail a été reproduit dans le volume intitulé : *Essais de philosophie et de littérature*, Lausanne, Payot, éditeur, 1895.

intentions de fidélité à l'expérience. Elle vous vise particulièrement par l'emploi du principe de contradiction et de l'argument du nombre infini. Cependant il n'ose pas aller jusqu'au commencement absolu. Il s'en tire par une distinction que vous n'avez pas mise en aussi grande lumière, mais que je ne puis m'empêcher de vous imputer aussi : la distinction entre l'essence et l'existence. L'essence est éternelle en tant qu'essence, éternelle, c'est-à-dire intemporelle, mais elle peut exister ou ne pas exister, choix qui est celui de la liberté absolue (attrape !), c'est-à-dire (attrape !) du hasard absolu, de l'absurdité absolue. Dans l'essence, nul mouvement, nulle pluralité, nul temps et par conséquent nul infini actuel.

Par l'idée que le fondement de l'existence est un acte qui doit être corrigé, révoqué même et contre lequel le mouvement universel de la nature et de l'histoire est une réaction, l'auteur se rattache à J. Boehme et Schelling. Il parle exactement le même langage que votre ignorant ami quand il s'agit d'identifier la substance des choses et l'acte de volonté qui les produit, tandis que dans sa manière de concevoir le *processus* il est complètement Hegelien. Pour la simple métaphysique il serait à certains égards entre nous deux, mais il me semble s'écarter également et de l'un et de l'autre par une certaine frivolité toute berlinoise qui m'empêche de le prendre bien au sérieux, comme je n'ai pas pu prendre bien au sérieux Schopenhauer (que je n'ai pas lu dans le texte) parce qu'il me semble que ces gens-là ne sont pas bien solidement convaincus eux-mêmes de la vérité et de l'importance de leurs idées.

Suivant lui les idées morales n'ont qu'une valeur relative, tandis que le plaisir et la souffrance en possèdent une absolue, étant perçus par le sujet unique de l'Univers, par l'esprit inconscient, le même en tout être : telle est la crudité de ce panthéisme et le fondement de ce pessimisme, l'expérience montrant que la quantité de douleur a toujours été supérieure en proportion progressive et le raisonnement établissant que cette progression doit se maintenir et se fortifier jusqu'à la fin éventuelle, par les progrès mêmes de la civilisation, etc.

Je déteste cette subordination des idées morales sans avoir, il le faut confesser, aucun argument en forme pour la réfuter. Je ne puis me départir du critère moral, tout en voyant bien que la conscience morale est un produit de l'histoire, première difficulté pour moi.

Une fois la valeur absolue de l'Idée morale admise au sens de

Kant en dépit de ces objections, je la transporte forcément à la cause première, une fois la cause première accordée, et je conçois très bien que les penseurs dont la logique ne peut pas s'accommoder d'un Dieu moral, identique au bien moral, préfèrent n'avoir point de Dieu du tout, ni de Cause première d'aucune sorte. Et je conviens de mon impuissance à élever d'une manière rationnelle, sans arbitraire, les notions morales à la puissance de l'Absolu de manière à les appliquer p. ex. au Dieu solitaire, conçu avant toute création. — Aussi bien n'ai-je rien tenté de semblable et la doctrine de M. de Hartmann le Berlinois, savoir que l'origine du monde est un hasard absolu, se retrouve au fond chez moi sous une forme plus voilée, plus réservée et qui me semble meilleure. Ma série d'idées est la suivante : Le bien moral possède une valeur absolue, *hoc est primum certissimumque principium*, un principe dont les objections logiques, historiques, etc., ne me feront pas me départir. C'est la loi de ma volonté, et j'y adhère avec ma volonté. Sur ce point je ne veux pas entendre raison et je ne désespère pas de faire entendre raison à la raison elle-même, hormis à la raison corrompue et berlinoise.

2° Le bien moral ayant une valeur absolue il s'ensuit que c'est lui qui plus que toute autre chose est propre à diriger notre pensée vers la propre nature de l'absolu et vers la Cause. Le Bien moral ne peut pas être une nature, il y aurait là contradiction ; mais le bien moral est l'indice, le témoignage de ce que l'absolue liberté veut être à notre égard, de ce qu'elle veut que nous en sachions, de ce qu'elle veut que nous en pensions. Autrement : Le transcendant est transcendant, notre expérience limite notre science, nous ne comprenons que ce qui est proportionnel à notre organisation, à notre degré. Nous ne savons donc point ce qu'est Dieu, mais nous savons (si nous voulons) que ce qu'il y a de plus divin dans le monde, c'est l'existence morale des êtres humains.

Ceci admis, nous ne pouvons pas admettre que l'univers soit le résultat d'une bêtise. Il faut au contraire *a priori* que le monde en tant qu'œuvre de Dieu soit bon au fond et que finalement l'optimisme l'emporte.

Quant au Christianisme, la valeur en résulte à mes yeux de sa substance morale, telle qu'on la trouve non dans les institutions de l'Église, mais dans le Nouveau Testament, savoir : 1° l'*humilité* croissant dans l'individu en raison de ses progrès moraux positifs. Le besoin de grâce soit d'intégration et de réunion constante au tout.

— Nous ne sommes que des manifestations plus ou moins altérées et refroidies de la volonté initiale, des instruments et des matériaux pour la construction du grand temple, du grand tout.

2° La *Charité*, savoir l'identité du bonheur et du dévouement, la subordination de soi-même à l'unité, l'affirmation de l'unité dans le futur dans l'*existence*, par la pratique, comme l'humilité est l'affirmation de l'unité dans l'origine, dans l'*essence* par la conscience.

Ainsi Humilité, Charité, négation du moi dans le sens absolu, négation du moi comme but. Mais notons bien ceci ! Si le moi n'est pas le but, il est le moyen indispensable et universel, s'il n'est ni le commencement ni la fin, il est le *milieu*, c'est-à-dire le *présent*, le moi ; c'est-à-dire le droit, la justice, la liberté politique, etc., etc. De l'unité essentielle à l'unité déployée par la pluralité, par *la liberté des individus*, c'est la formule logique élevée à sa vraie puissance, transportée dans son vrai domaine, dans le domaine des réalités morales et des faits véritables. Mes deux objections à la nouvelle philosophie sont donc : 1° que je ne puis pas faire abstraction de l'ordre moral, quoique je ne possède aucun moyen de manifester logiquement ce qui dans l'absolu correspond à l'ordre moral ; 2° que je ne puis pas accentuer l'opposition de la puissance et de l'acte, de l'essence et de l'existence jusqu'au point de concevoir un être subsistant en pure puissance, sans aucun acte, n'existant d'aucune manière. Pour moi, je l'avoue, l'opposition de la puissance et de l'acte ne concerne que les modes, les modes en puissance subsistant en puissance dans un sujet qui (à d'autres égards) est un acte, comme le chêne est en puissance dans le gland qui est un acte, etc., etc. Je ne comprends donc pas ce *prius* de l'univers, ce non-être dont sort l'être. Moins encore comment la puissance pourrait sortir de la puissance et passer en acte.

Retenu par la goutte, par un gros catarrhe, par les retours d'hiver, par la maladie d'une jeune nièce qui vient de mourrir laissant des parents désolés, je n'ai pu m'éloigner encore et maintenant je ne puis pas me décider.... J'ai failli aller vous voir un peu brusquement vous sachant à la Verdette et tout danger de ce côté n'est pas absolument éloigné de vous.

Les meilleures eaux sulfureuses pour boire en été sont celles de Loëche en Valais — nous en avons d'autres réputées ; Stachelberg, canton de Glaris, passe entr'autres pour un charmant séjour. Mais

si vous vous êtes *très bien trouvé* d'Allevard, pourquoi ne pas retourner à Allevard, c'est à deux pas de chez nous.

Vous serez bien désappointé en lisant l'annonce de votre journal, une pauvre annonce de librairie sans aucune appréciation... et pourtant l'intention en était bonne, je vous assure.

Mes respects à Mme R., à Mlle S., à M. B.

Je suis avec vous en esprit bien souvent.

Adieu. Votre tout dévoué,

CH. SECRÉTAN.

XXVII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Verdette. 26/4, 72.

Cher ami et maître.

Je vous donnerai du maître aussi, *o toi-chef, moi chef*, disent les Kabyles, et il en sera ainsi jusqu'à ce que le vrai Rabbi vienne ; mais au fait, j'ai moins de droits au titre que vous, parce que je *sais* moins de choses. Nous avons mêmes instincts, mêmes sentiments, mêmes principes moraux en tout ce qui est sublunaire, même méthode aussi pour tenter de franchir l'atmosphère. Seulement vous croyez un peu l'avoir franchie, et vous planez comme en rêve, tandis que je me sens du plomb dans l'aile — soit par le tir du vieux chanteur, soit par pesanteur naturelle. Ce que vous enseignez, donc, maître, je le croirais bien aussi. Ce qui m'empêche se réduit à deux points : *a* je ne puis concevoir la liberté absolue et l'ante temporel, ce que l'on poursuit sous ce nom, que comme une limite négative. Le positif hors du temps est inintelligible pour moi. De là mon criticisme. Essence sans existence. J'ignore ce que c'est, à moins que ce ne soit l'essence qui n'existe pas, comme par à mon idée de ce qui n'est rien. *b* Je répugne à l'unité dans laquelle plusieurs consciences entreraient en perdant ce que je sens de caractéristique en ma conscience. Sur ce second point notre divergence va peut-être au-delà de la logique et jusqu'au fond des sentiments.

J'aurais été vivement sollicité en mon vieux cœur de métaphysicien de répondre plus longuement à votre belle lettre bourrée de métaphysique. Il faut que je me borne, étant devenu un homme occupé. Qui me l'eût dit?

Oh ! que vous jugez bien cette frivolité berlinoise ; j'abhorre comme vous ces allures méphistophéliques qu'ils aiment à se donner. Ce

sont des *esprits*, mais *méprisables*. Je crois bien que Hegel lui-même avait quelque chose de ce mauvais cœur.

Cette *Philosophie de l'Inconscient* ne m'intéresse que plus. Le vrai bouddhisme était bon, est encore bon, pétri de charité. Ces gens-là sont donc des méchants? Faudra-t-il que dans le cours du processus, des gens de Ceylan ou de Ning-Po viennent apporter à l'occident, vers la fin des temps, le bouddhisme vrai que ces allemands nous défigurent, nous salissent.

Votre compte rendu sera-t-il pour le prochain volume du *Compte-rendu*? je crains de l'attendre quelque temps.

Je suis enchanté des deux pages que vous avez bien voulu y mettre en faveur de la *Critique philosophique*. C'était bien tout ce qu'il fallait, et c'est une grâce puisque nul francisant n'a droit à la plus simple mention.

Il faudra que vous m'accordiez du crédit pour l'article (ou les articles) que j'entends faire sur le 2e volume de *Philosophie de la Liberté*. J'en ai entrepris la lecture la plume à la main et je suis souvent dérangé. Mais je n'entreprendrai aucun compte rendu de quelque importance avant d'avoir fait le vôtre. Ceux que vous allez voir défiler sur Delaperche, Lachelier et Ausonic sont faits depuis quelque temps. Aussi les articles que vous verrez sous le titre de *Revision de jugements littéraires* : *M. Guizot*. Je me donne de la peine assez et je suis souvent malade. J'ai des accès de vertige suivis de vomissements, sans cause appréciable, qui me font beaucoup souffrir, m'obligent au régime le plus serré, me causent de cruelles appréhensions de retour du mal et menacent de me rendre les voyages plus à craindre que par le passé.

Pourquoi je ne retournerai pas à Allevard? Mais c'est que je ne crois pas que la médecine soit en état de définir sans charlatanisme les spécificités menues des eaux en rapport avec celles des malades. Il y a seulement quelques *genres* des unes qui conviennent à des genres des autres. Le genre sulfureux est pour moi le bon. Je le trouverais à Aix ou à Luchon comme à Allevard et avec plus de plaisir et de ressources à la station. Je pense fort à Aix, et dans ce cas, j'espérerais vivement vous y voir. Avant ce temps je voudrais bien faire une promenade à Paris. Mais le vertige stomacal!

Tenez-moi bien au courant de vos démarches, comme je ferai des miennes à moins que vous ne préfériez me surprendre ici même un de ces jours, ce qui serait bien beau.

Vives amitiés de tous ceux d'ici, Bouchet excepté qui est à Paris au Congrès phalanstérien.

Adieu, votre parfaitement dévoué,

C. Renouvier.

P.-S. — 1° De ces romans anglais que la maladie vous a fait lire, s'il y en a en traduction française vous seriez bien aimable de me transmettre les titres des bons. Est-ce du G. Elliot? je n'en connais point encore et ne sais bien s'ils sont traduits. J'en suis toujours à Dickens et à Thackeray, encore n'ai-je pas tout de ce dernier.

2° Ai-je bien compris que vous vouliez pousser la munificence jusqu'à faire remettre un exemplaire aussi pour le bureau de la *Critique philosophique* chez Germer Baillière? Il y a quelqu'un à Paris qui serait très heureux de cela. Mais seulement si j'ai bien compris; que ce soit entendu.

XXVIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, 6 nov. 1872.

Ainsi, cher ami, tout ce zèle que je montrais cet été pour obtenir un rendez-vous, il aboutit à négliger les devoirs les plus élémentaires de la reconnaissance et de la politesse. Voici deux grands mois que je ne vous ai point remercié de vos beaux articles[1]. Pardonnez-moi, pardonnez-moi chrétiennement, gratuitement, sans égard à la justice. Je n'ai aucune excuse valable à alléguer, j'ai eu le temps tous les jours et j'y ai pensé tous les jours, je vous ai déjà fait dans mon esprit des compliments et des répliques par centaines. A défaut d'une bonne excuse, je produirai les mauvaises. Et d'abord, une confiance en vous sans réserve à côté d'une confiance exagérée en moi-même, la persuasion que vous ne pourriez pas douter de mes sentiments et que de l'un à l'autre les formes n'entraient point en compte. — Détestable refuge de l'indolence, étant pour ma personne aussi susceptible qu'un autre et plus que de raison, mais enfin cela suffisait pour amortir la pointe de la conscience.

Mais le cœur? l'impulsion naturelle? Ici rappelez-vous que je sors de maladie et que l'attrait des questions à débattre se complique d'une sorte de terreur, la philosophie m'abandonne par faiblesse cérébro-spinale, par l'impuissance de concentration, même courte,

1. *Critique philosophique*, 1872, t. II, pp. 72, 121 et 222.

à plus forte raison prolongée. Je me jette pour distraction dans le plus vulgaire journalisme. Je ne vous comprends pas de tout point, je ne me comprends plus moi-même. Pour répondre convenablement à vos critiques, il aurait fallu un travail devant lequel j'ai reculé, maintenant j'y renonce. Je ne vous dirai pas ce que le sujet demande, je vous dirai seulement le peu que j'ai dans l'esprit.

Et d'abord, merci encore pour l'attention que vous m'avez accordée. Merci pour vos critiques au gros desquelles je souscris pleinement moi-même. Il est clair que les tentations pour sonder l'état primitif ne devaient pas aboutir.

Cependant je trouve que vous allez loin dans votre manière de combattre cette thèse générale, *l'unité foncière de l'humanité*. J'aurais même voulu vous demander la permission de me défendre ou de m'expliquer en très peu de mots dans *la Critique*. Mes amis m'ont assuré ici que vous y consentirez avec plaisir et là-dessus je me suis rendormi. — Il est vrai que dans une intention de propagande j'ai prêté ma collection et que je ne puis plus citer textuellement le passage auquel j'objecte. — C'est celui dans lequel vous dites qu'il n'y a pas de raison pour que la loi de s'entr'aimer n'ait pas été imposée à des êtres différents d'origine. — C'est très bien pour vous qui avez écarté sommairement toute question relative aux commencements ou plus généralement renoncez à tout savoir théorique et même à toute opinion — Mais aussi longtemps que le sacrifice n'a pas été consommé, aussi longtemps que l'esprit ne s'est pas interdit de chercher à se comprendre lui-même, aussi longtemps que la question d'essence reste posée (avec si peu d'espoir que ce soit d'obtenir une solution) — aussi longtemps il faudra chercher une méthode pour passer du phénomène à l'essence et dans ce cas quelle méthode plus sûre que celle qui prend son assiette dans l'impératif, du moment qu'on a constaté l'existence d'un impératif? L'idée que je ne me lasse pas d'exprimer, c'est que, s'il y a un ordre, la loi doit correspondre à l'essence, que la loi est l'expression même de l'essence et que par conséquent l'essence humaine se traduit par le devoir. En effet, l'être libre se fait ce qu'il est, mais il ne travaille pas à l'aventure, il est muni d'un programme qu'il peut suivre ou dont il peut s'écarter. (L'existence de ce programme est à mes yeux la preuve d'un Dieu créateur, bien que je repousse absolument l'accusation banale d'hétéronomie et précisément parce qu'il ne s'agit pas d'un maître quelconque, mais du créateur, que l'établissement de

la loi est non seulement simultanée mais identique à la manifestation de l'essence, de sorte que l'opposition entre l'autonomie et l'hétéronomie de la volonté n'a réellement pas de portée et d'application à mon point de vue, tout simple qu'il soit; elle est formellement dépassée.

Nous disions donc que, s'il est une loi, et s'il est une essence (or vous ne contestez pas la loi et je n'entends pas bien votre négation de l'essence, je n'entends pas ce qu'on voudrait dire en posant que la nature humaine n'existe pas), s'il est une loi et s'il est une essence, la loi ne saurait contredire l'essence, mais l'observation de la loi est la réalisation de l'essence. La formule de la loi ne pouvant être que celle-ci : Réalise (librement) ton essence, ton idée, ta destination (autant de synonymes). Je ne puis considérer la fin d'alinéa de votre critique en sens contraire à ces propositions que comme un abus de méthode et presqu'un excès de langage.

Aussi bien le sérieux de votre pensée ne va-t-il pas là. La vraie critique porte sur le contenu de la loi elle-même. Vous ne voulez pas du dévouement, de la charité, du sacrifice qui constituent l'unité. Vous voulez la justice, garantie de la liberté personnelle de chacun et la mutualité des offices. Mais ici je crois que le différent repose sur un malentendu tenant aux habitudes de langage et à l'opposition des prédilections, malentendu qui me semblait presque levé. En effet, n'étions-nous pas à peu près d'accord sur ce point : que l'observation de la vraie justice impliquant de la part de l'individu qu'il triomphe de son égoïsme, non seulement dans la mesure nécessaire à réaliser la justice qu'il aperçoit, mais aussi dans la mesure nécessaire pour faire passer la ligne de la justice par les mêmes points où l'aurait fait passer un tiers impartial, l'erreur inséparable de l'égoïsme ne peut être contre-balancée que par une autre affection, de telle sorte que votre justice étant abstraite et irréalisable sans l'amour du prochain, renferme l'amour du prochain dans sa notion. Tout ce qu'il me resterait donc à faire pour gagner mon point, serait d'établir que réciproquement la conception de la charité renferme la justice et le respect de soi-même dans sa notion. Il paraît que j'y ai mal réussi, puisque la façon dont j'envisage l'individualité vous paraît contradictoire ou peu s'en faut. Je vous abandonne de grand cœur les noyaux de cristallisation, comparaison n'est pas raison, — mes raisons sont dans ma méthode.

L'unité que la charité tend à produire et que la loi de la charité

nous montre par là même, constitue cette essence de l'humanité qu'on ne peut apparaître que dans la réalisation adéquate de l'humanité à la fin par conséquent. Cette unité est une unité *morale*, Monsieur et cher ami, une unité de liberté, *produit* de la liberté, *consécration* de la liberté, car si l'homme doit se réaliser en tant qu'*un*, il doit aussi se réaliser en tant que *libre*. — Et, de plus, ces deux qualités ne se séparent pas, il n'est pas un naturellement sans son fait, et libre par son fait comme l'individu normal de votre philosophie judiciaire. Non, il est virtuellement l'un et l'autre pour réaliser ensemble lui-même, son unité et sa liberté. — Et c'est déjà le cas dans l'individu physique. Celui qui n'a pas réalisé librement son unité, ne la possède pas, il reste déchiré par des inclinations contradictoires (je connais ça). Ainsi donc unité et liberté, rien de semblable au prosélytisme par contrainte, au gouvernement paternel, à la hiérarchie catholique, tout autour d'affreuses caricatures qui pensent réaliser la charité sans la liberté. — Mais concours résultant de la libre volonté des individus, soutenue, controlée et limitée par un gouvernement (planétaire si vous voulez, mais libéral avant tout et sans autre occupation que de faire respecter le droit cas échéant).

Cette unité serait donc celle d'une association de bienfaisance, d'une Église libre ou d'un éternel *pique-nique* pour emprunter mon dernier trait à ce Fourrier transfiguré qui apparaît comme un astre au ciel de la *Critique philosophique*. Cette unité est impossible sans la liberté de chaque membre et pour tous la justice.

Adieu, cher Monsieur, ne m'en veuillez pas de mes impertinences, je vous parle comme à un frère, vous aimant comme un frère.

CH. SECRÉTAN.

XXIX. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, le 16 nov. 1872.

Pour le coup je ne veux pas tarder à vous remercier de votre troisième article qui m'est parvenu aujourd'hui même. Je suis vraiment touché de la peine que vous prenez pour faire connaître mon point de vue à un public auquel il serait resté sans vous complètement étranger. Je le répète, je suis d'accord avec le plus grand nombre de vos critiques, si j'étais en état de recommencer, j'y aurais égard.

Permettez-moi de vous demander positivement, non pas si vous consentiriez (j'en suis à peu près certain d'avance) mais si vous trouveriez quelque avantage et quelque plaisir à m'accorder une page environ pour justifier mon argument concluant de l'unité finale, unité morale, unité par la liberté à l'unité primitive, naturelle, originelle d'après la maxime que la loi étant nécessairement conforme à l'essence *peut servir* de méthode pour découvrir l'essence.

Dans le cas seulement où il en serait ainsi, je pourrais vous témoigner publiquement ma reconnaissance. Peut-être toucherai-je aussi un point du dernier article p. 232, 2e alinéa : *C'est plutôt*, etc. Je ne crois pas que la *tradition de la Réforme* m'ait égaré dans le fond : mais peut-être que le désir d'accommoder ma langue à celle de l'orthodoxie m'a fait prendre le mot *grâce* dans un sens qui prête à mal entendu. A toutes les questions que vous posez dans l'alinéa, je réponds *oui* et je crois que le livre répond *oui*. La grâce n'est qu'un secours, le concours de la volonté humaine est nécessaire pour son efficacité, etc.

Seulement rappelons toute la série des idées : l'homme ayant péché serait naturellement privé de la liberté de choix, ayant revêtu une nature, une détermination. La présence en lui de la liberté de choix nous fait comprendre que cet effet du péché est neutralisé par un contre-poison, par un acte de Dieu. Dans l'histoire, dans la vie actuelle, la liberté de choix que nous trouvons régner en fait, est elle-même une grâce, la vraie grâce, c'est là l'essentiel de ma théorie. — Qui sait (p. 234) si tous les corps ne formeront pas un seul corps, etc. Je ne comprends pas la question, ces catégories d'un et de plusieurs me semblent insuffisantes, ce qui est un dans un sens est multiple dans l'autre. Aujourd'hui même *l'unité de mon corps* est toute relative, dans un sens il est multiple (vie cellulaire, etc.), dans un autre il n'est qu'un fragment (sexualité). De plus cette question est secondaire. L'idée est simplement celle d'une société *positive* dont les membres *s'aimant* et se *comprenant* travailleront à un but commun.

Sur l'impuissance du Christianisme j'aurais fort à dire : Où est le X? Le vrai X est très rare, mais là où il se trouve, il produit de très grands effets, des effets prodigieux, lorsqu'on les compare au petit nombre des agents, à la faiblesse de leurs moyens, etc. Voyez, par ex. : Port-Royal.

Voilà ce que j'avais à dire. Sur d'autres points, la politique, les devoirs exigibles, la justice, etc. j'ai déjà répondu dans ma précédente lettre. Toute ma thèse revient à dire : Que pour faire régner la justice, une justice relative, pour échapper à l'ordre actuel qui par une loi fatale, loi physique assez semblable à celle qui veut que les corps se déposent suivant leur pesanteur spécifique, amène les hommes les moins scrupuleux et les plus durs au gouvernement de de la société ; pour amener quelque chose qui ressemble de loin *à ce que vous entendez vous-même comme l'ordre et le bien*, il faut infuser dans la société une forte dose d'humilité et de charité, les deux vertus chrétiennes. Vous n'avez rien contre l'humilité, vous croyez seulement avoir des objections à la charité. Vous diriez respect de la justice, respect du devoir, mais l'objet de ce devoir, sa forme concrète, c'est le prochain, pour être juste envers le prochain, il faut l'aimer (de l'amour de la charité, de l'amour qui affirme son objet, non de celui qui *jouit* de son objet). Le respect pratique et efficace du devoir de l'esprit de sacrifice sont une seule et même chose. — Séparez-les et dans chacun des termes vous n'avez plus que des caricatures. — La barbarie romaine et la folie monacale.

Adieu, cher ami, merci encore. Votre Ch. S.

P.-S. — Si vous aviez quelque idée de parler de la *Philosophie de l'Inconscient* dont la Revue des Cours publics a donné un compte-rendu assez intéressant, j'ai une lettre de l'auteur, M. de Hartmann, rendant témoignage à la fidélité de mon abrégé dans le *Compte-rendu*. J'ai mis mes objections dans la *Revue chrétienne*, Sept. et Octobre.

XXX. — *M. Renouvier a M. Secrétan.*

La Verdette, 18 11 72.

Cher ami,

Je n'ai fait que vous rendre la pareille de la peine que vous avez prise pour moi, et de plus j'ai trouvé un intérêt sérieux à l'étude de votre livre. Peut-être quelques-uns des lecteurs de la *Critique philosophique* en auront trouvé un à mon compte-rendu, et n'y en eût-il que deux, eh bien! j'aurai travaillé pour ces deux-là; il ne faut point être exigeant.

Mes pages sont ouvertes à vos observations en réponse. Vous jugerez vous-même très bien de la place que vous pouvez prendre convenablement dans le recueil. Je réserve naturellement le droit suzerain de réplique, dont je tâcherai pourtant d'user le moins pos-

sible. Des questions sur lesquelles portent vos réclamations ou observations, celle de l'unité d'origine, induite de la loi d'amour, serait à mon avis la plus intéressante pour les lecteurs comme pour moi-même. C'est aussi celui qui vous tient le plus à cœur : je l'ai bien vu par une note à votre compte-rendu du livre de Hartmann, car vous ne les avez pas prodiguées. Au fait, si vous pouvez donner à cet argument une forme solide et pressante, vous aurez fait, chose si rare, une vraie découverte, à la manière de Kant, dans un ordre de questions où les plus originaux ne sont que des répétiteurs.

J'ai trouvé votre compte-rendu de la *Philosophie de l'Inconscient*, véritablement ADMIRABLE. Je ne puis mieux vous dire et je le dis sans le moindre compliment. L'auteur vous devait bien un remerciement senti. Si son livre a toute la valeur que l'on sent dans le résumé, c'est un livre bien fort et même beau autant que spirituel, en dépit du Satanismus qui au fond le souille. Je soupçonne que vous avez flatté le portrait sans le vouloir, par le seul fait de la suppression d'un certain passage?

Certainement la *Critique philosophique* parlera de Hartmann, mais on aurait la vanité de pouvoir en viser quelques passages directement au lieu de travailler sur votre compte-rendu seul. L'ami Zurcher se chargera d'en traduire des passages, et pour cela nous allons aviser à nous procurer un exemplaire allemand. Voulez-vous prendre la peine de m'envoyer les noms et adresses de l'éditeur de Berlin quand vous m'enverrez l'article pour la *Critique philosophique*? Je n'ai plus sous les yeux votre compte-rendu, l'ayant prêté.

Je perds bien du temps en ce moment à terminer une drôle de composition commencée il y a quinze ans et restée interrompue. C'est une espèce de roman historico-philosophique dont une partie a paru dans certaine revue aujourd'hui morte de MM. C. Lemonnier et Fauvety; cela est intitulé *Uchronie*. Tant que je n'aurai pas fini, la *Critique philosophique* sera un peu en souffrance de mon côté, mais j'entrevois le jour de la fin du tunnel.

Adieu, cher ami, je ne veux pas retarder cette lettre pour la discussion de vos rétorsions. Et d'ailleurs, il faudra se contenter de les méditer. Les polémiques épistolaires mènent trop loin et iraient parfois à l'interminable tant sont grandes les difficultés d'exprimer et de définir. Adieu encore et amitiés bien vives.

C. RENOUVIER.

P.-S. — Non la *Revue politique* n'a pas donné un bon compte-rendu de Hartmann. Votre qualité de compte-rendeur aussi vous rend vraiment trop indulgent. C'est presque si je disais que M. Fernand Papillon a bien renseigné ses lecteurs sur la *Critique philosophique*.

XXXI. — *M. Secrétan à M. Renouvier*[1].

Décembre 1872.

Monsieur le rédacteur de la *Critique philosophique*,

Permettez-moi de vous exprimer ma profonde reconnaissance pour le travail étendu que vous avez bien voulu consacrer à la *Philosophie de la Liberté*.

Heureux d'une sympathie inexplicable pour le lecteur qui s'arrêterait à la divergence apparente de nos points de départ, je m'incline sous plusieurs de vos critiques, devant d'autres, j'hésite ou je me tais; mais il est un point sur lequel j'ose vous demander la permission de m'expliquer en quelques mots. Une si grande faveur risque de créer un précédent fâcheux, mais votre indulgence m'a enhardi, la question est intéressante et je serai bref, car ma gratitude est bien sincère.

Il s'agit de méthode, il s'agit des rapports de la morale et de la métaphysique, il s'agit de l'unité de l'humanité que je pense avoir démontrée par le contenu de la loi morale.

Vous repoussez absolument la métaphysique et ne voulez laisser subsister que la morale, tandis que moi, brûlant encore des anciens feux, possédé d'un besoin dont le criticisme aura peine à sevrer l'esprit, le besoin de remonter aux principes des choses, je tente d'asseoir au moins une croyance métaphysique sur le fondement de la certitude morale. Je raisonne ainsi :

Les hommes doivent s'entr'aimer. Ils trouvent en eux cette loi, que sans doute ils n'observent guère, mais il ne s'agit ici que d'un idéal.

La réciprocité sincère d'un tel amour conduirait l'espèce humaine à l'unité de la forme la plus positive, la plus énergique qui se puisse concevoir, l'unité comprise, l'unité sentie, l'unité voulue, l'unité réalisée par la liberté! L'unité dans ce sens est notre fin, et la loi morale pourrait s'écrire en ces termes : « Travaille à procurer l'unité libre de l'humanité ».

1. Cette lettre a été publiée dans la *Critique philosophique*, année 1872, p. 341.

Donc l'humanité ne forme qu'un être.

Vous me dites :

« *Nous ne voyons point pourquoi le précepte de fraternité ne serait applicable qu'à des êtres d'unique origine et de nature identique*[1].

Fraternité ! La langue elle-même témoigne ici contre vous, et vous ne sauriez maintenir votre objection en vous plaçant à son point de vue. Il y a des essences, il y a des idées, puisque les mots ont un sens. S'il en est ainsi, l'idée, la fin et la loi ne peuvent pas se contredire. La formule générale de la loi ne saurait être que celle des Stoïciens : réalise ta nature, agis conformément à ton essence, deviens en fait ce que tu es en idée.

L'être, libre de son essence, n'est pas libre de fait au point de départ, le petit enfant n'est pas libre, il le devient, et l'homme a pour loi d'acquérir et de conserver sa liberté, l'être libre se fait ce qu'il est. Dès lors si la loi morale conduit l'homme à s'unir à ses semblables, si l'accomplissement de la loi morale amène la perfection de cette unité, si la destination de l'homme est ainsi d'être un, il s'ensuit nécessairement qu'il est un dans son essence et dans son origine. Si le commencement, le milieu et la fin ne s'accordaient pas, ils ne seraient pas le commencement, le milieu et la fin. Le commencement, c'est l'essence ; le milieu c'est l'apparition de l'idée et du fait, c'est la loi morale qui peut être obéie ou violée ; la fin c'est la réalisation de l'idéal.

L'esprit passe d'un des termes à l'autre, indifféremment, pourvu qu'il ne suppose point ce qui est en question. La méthode nous conduit du connu à l'inconnu. Le connu, c'est le phénomène, c'est le présent, c'est le milieu, c'est la loi morale. C'est pourquoi je veux aller de la morale à la métaphysique et non l'inverse. Avec vous et Kant, notre maître, je conclus du devoir à la liberté, au lieu de conclure avec M. Vacherot et son maître Cousin de la liberté au devoir, parce que la liberté n'étant pas un phénomène, l'expérience ne saurait nous la donner, mais seulement la sensation de la liberté, qui est tout autre chose. Le devoir, au contraire, est immédiatement donné dans la conscience, et les éclectiques me semblent amusants lorsqu'ils prétendent nous astreindre à démontrer la possibilité métaphysique du devoir, comme s'ils avaient oublié que le réel est toujours possible.

1. *Critique philosophique*, N° 31, p. 75

Si des êtres différents d'origine avaient reçu pour loi de s'aimer, ils auraient reçu la loi de se rendre un; ils auraient reçu la loi de se développer contrairement à leur essence, il leur faudrait devenir ce qu'ils ne sont pas; la loi, l'origine et la destinée, le commencement, le milieu et la fin ne s'accorderaient pas : une telle supposition me semble non seulement arbitraire, mais positivement déraisonnable, je n'y saurais voir que l'excès de vos mépris pour la question d'origine, mais du moment qu'on a souffert que cette question fût posée et qu'on reconnaît l'autorité de la loi morale, ma solution demeure la seule possible.

Entendons-nous pourtant bien : l'unité d'origine ne s'impose qu'à ceux qui trouvent l'amour dans leur conscience. Vous objectez à cette lecture de la loi (*sic*) et c'est là sans doute le vrai fond de votre critique. Vous n'auriez pas jugé possible l'institution arbitraire d'un ordre que dans sa teneur vous n'estimeriez pas arbitraire, c'est-à-dire injuste. Vous n'entendez point à l'*altruisme* (*sic*), vous suspectez la charité qui vous semble indiscrète et volontiers oppressive. Vous craignez le *compelle intrare* : ce qu'il vous faut c'est l'individu, c'est la liberté, c'est la justice. Voilà, je crois, le nœud de la difficulté.

Mais supportez mon langage : ce nœud n'est qu'un malentendu, la charité que vous visez, celle des Louis Veuillot, des Auguste Comte, n'est pas la charité, c'est le fanatisme. Qu'est-ce que la charité sans le respect de ma liberté, si je suis un être libre? Cette charité des convertisseurs ne m'affirme pas, elle tend bien plutôt à me détruire, elle se contredit elle-même. Il n'y a pas plus de charité sans justice qu'il n'y a de justice sans charité. Si la justice et la charité se confondent dans notre Christ, c'est que la justice et la charité sont une seule et même chose envisagée sous deux aspects.

Sans remonter plus haut dans les ouvrages précieux de votre école, la *Critique philosophique* me semble, et je suis heureux de le dire, un recueil plein de charité. Elle rappelle singulièrement le *Semeur*, ce journal d'orthodoxie protestante où je publiais mes premiers essais pendant le règne de Louis-Philippe, et qui plaidait sans succès bien visible la séparation de l'Église et de l'État. Son meilleur collaborateur, Alexandre Vinet, était individualiste et libéral au premier chef; mais trêve aux réminiscences! Quel est l'objet de la *Critique philosophique*? n'est-ce pas de contribuer en

quelque chose à l'avènement de la justice? Eh bien! vouloir le règne de la justice, n'est pas œuvre de justice, c'est aimer les hommes, c'est la charité.

Que dit-elle la charité? — Dévouez-vous à l'ensemble. — Mais dans l'ensemble vous êtes compris : le respect de votre propre droit est enfermé dans le bien de l'ensemble à titre d'élément indispensable; la charité vous oblige donc à faire respecter votre Droit.

Et que dit la justice? — Faites aux autres ce que vous avez le droit d'attendre d'eux. Respectez les conditions de leur liberté, de leur développement et de leur bien-être. Mais pourquoi les respecter si vous n'y trouvez quelque chose de bon, c'est-à-dire quelque chose qui doit être voulu, qui doit être aimé? Et comment respecteriez-vous vos semblables sans les aimer, vous qui vous aimez vous-même? Votre égoïsme est une force naturelle, légitime, à sa place assurément mais qu'il faut balancer par une autre force, parce que laissé sans contrepoids, il entraînerait tout : il ne se borne pas à dicter vos résolutions, il sollicite votre intelligence. L'homme ne saurait être juste qu'à la condition d'être impartial, parce qu'il ne peut pas isoler sa pensée de l'ensemble de ses fonctions. Sans aimer son prochain, il ne saurait ni pratiquer la justice à son égard, ni même la reconnaître. Ainsi la justice et la charité, loin de s'opposer l'une à l'autre, sont nécessaires l'une à l'autre et s'impliquent réciproquement. La morale criticiste elle-même, j'ai cru m'en apercevoir, accorde une certaine valeur à la bienveillance, indépendamment du droit strict. Comment s'en pourrait-elle excuser sans adopter notre principe, qui est au fond le sien?

La justice abstraite ne nous donnerait qu'une règle formelle et nous laisserait dans l'immobilité. L'impulsion qui nous fait agir est nécessairement un amour, dont je ne conçois que trois possibles : *Je veux être*, *je veux que vous soyez*, ou enfin, *je veux que nous soyons*[1]. Le premier anéantit toute justice, le second n'est que la haine de soi-même, la contradiction et le suicide s'il ne se confond avec le troisième. En effet, se donner à l'ensemble auquel on appartient, c'est se trouver, c'est atteindre à la vérité de son être. Pour naviguer il faut du vent dans les voiles. L'amour est le vent, la justice est la boussole, dirons-nous, ou le gouvernail? la raison, le pilote; le vaisseau, c'est la vie; la mer, c'est le monde; Dieu, le port.

1. Formule empruntée à M. Léon Brothier dans la *Morale indépendante*.

Rien ne saurait égaler l'importance pratique de cette idée que la justice et la charité s'impliquant réciproquement, ne sauraient être opposées l'une à l'autre. Je ne vois qu'un remède efficace aux blessures dont le faux Christianisme a frappé l'humanité, c'est le Christianisme véritable dont vous posez le principe en reconnaissant l'obligation pour chaque individu de travailler à la réforme de soi-même.

Veuillez excuser mon insistance et recevoir l'assurance de ma sympathie et de mon respect.

CH. SECRÉTAN.

Les Bergières sur Lausanne, le 12 déc. 1872.

[Réponse particulière accompagnant la lettre ouverte] :

Voici enfin mon petit mémoire où je n'ai fait que répéter ma lettre probablement en la gâtant. N'envoyez pas l'article, je vous prie, sans avoir choisi entre les quelques variantes que mon ignorance du bon français m'a engagé à vous soumettre. Pardonnez-moi mon indiscrétion. Je ne puis pas croire qu'il y ait un inconvénient pour votre journal à tolérer un peu de variété. Je ne saurais d'ailleurs vous dire combien il me fait plaisir, malgré ses prédilections pour le protestantisme libéral qui est une chose bien sotte et bien dessavourée. Du Jules Simon tout au plus, le petit *Credo* et beaucoup de fatuité même chez M. Pécaut qui était le saint d'Edmond Schérer.

Je suis appelé à faire pour notre chapelle une conférence publique sur la *Conscience*. Je crois bien que je trouverai moyen d'y fourrer mon unité de l'humanité; mais au fond, je suis assez embarrassé. Allant bien d'ailleurs.

Mes respects, je vous prie, à vos dames et à votre ami. Je suis à vous de tout mon cœur et bien mortifié de ne point vous avoir vu cet été comme je m'en flattais.

CH. SECRÉTAN.

XXXII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières sur L., 1er février 1873.

J'ai déjà prié M. Pillon de vous témoigner mes sentiments pour la grâce avec laquelle vous avez accueilli ma défense. C'était plus que bon goût, c'était bon cœur. Au surplus dans l'examen de ma morale pratique vous aviez constaté vous-même d'avance que je fais

rentrer la justice dans la charité, la liberté dans la justice, m'éloignant ainsi du christianisme historique, non, je crois, de J.-C. Il n'est pas moins vrai que vous avez réveillé chez moi le besoin d'éclaircir et d'approfondir cette théorie. J'ai été invité à faire ici une lecture sur la *Conscience morale* et j'en revois présentement le manuscrit, qui sera probablement imprimé dans un journal religieux assez différent de ce que je voudrais. Peut-être cependant un échantillon du Protestantisme orthodoxe *suisse* vous intéresserait-il en quelque manière. Je vous enverrai le cahier ou les cahiers. Mais si cette lecture faisait une brochure à part, peut-être en diriez-vous un mot dans la *Critique*. Je ne vais pas beaucoup plus loin dans ce petit travail que ce qu'on a déjà vu. Seulement il m'a suggéré des idées nouvelles pour moi — sans l'être ailleurs (Clarke, Wollaston, etc.) — sur l'identité essentielle de la raison théorique et de la raison pratique, conséquence nécessaire de l'indéfinissable, mais incontestable unité de l'esprit humain.

Il s'agit toujours de la synthèse des contraires, impossible sans doute si ce sont vraiment des contraires, mais nécessaire cependant si les contraires sont vrais et nécessaires tous les deux, ce qui prouverait qu'ils ne se contredisent pas, quoi qu'on n'en ait pas d'autres preuves, jusqu'à la synthèse effectuée.

Il s'agit toujours du créateur et de la créature dans le monisme — nécessité de la raison. — Il s'agit toujours de l'espèce et de l'individu; les deux synthèses nécessaires de la foi théologique et de la science naturelle.

Vos objections *critiques* à la possibilité de *concevoir* un principe premier éternel n'empêcheront pas l'esprit humain de revenir irrésistiblement à *statuer* un tel principe, à moins qu'il ne s'éteigne. Preuve en soit la destinée même du Kantisme dont vous parliez tantôt. Et quant à l'unité de l'espèce c'est un fait, dont on ne se débarrasse qu'en négligeant la considération de tout un côté des faits. Vous m'avez plaisanté fort bien sur ma *poussière de conscience*. Et sans doute, s'il s'agissait de démontrer ou seulement d'expliquer au moyen d'un tel rapprochement, la raillerie porterait en plein. Mais il ne s'agit que d'exprimer un théorème, d'énoncer une doctrine dont les preuves sont ailleurs. Il s'agit par ce parallélisme des deux ordres de tranquilliser un moment l'esprit sur la possibilité d'ad-

1. Chrétien évangélique, 1873; reproduit dans le volume intitulé : *Discours laïques*.

mettre simultanément deux propositions qui semblent se contredire et qui ne peuvent pas se contredire puisqu'elles sont vraies l'une et l'autre, savoir : *a*) que l'individu moral et physique n'est rien sinon dans l'espèce et par l'espèce, *b*) que la conscience de soi, le choix et la responsabilité morale, par conséquent la valeur morale appartiennent à l'individu.

Or donc, essayant, à l'instar de Kant, de déduire la loi morale de la forme de la conscience, je trouve : 1° l'affirmation d'un principe supérieur envers lequel nous sommes obligés dans la conscience innée d'un devoir quelconque — identité de la conscience morale et de la conscience religieuse; — 2° l'affirmation de l'unité de l'espèce dans le fait que la loi morale s'élabore dans l'espèce et que l'individu reçoit d'elle le contenu variable de sa conscience morale, comme il reçoit d'elle la langue qu'il parle, etc. Je résume donc la loi morale dans la formule du Lévitique : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et ton prochain *comme toi-même* ».

Comme *aimer* signifie vouloir du bien et qu'on ne peut pas faire du bien à Dieu, comme d'ailleurs les deux commandements n'en font qu'un, il en résulte que le premier devoir est d'aimer son prochain (activement) par *amour* pour *Dieu*. La dévotion proprement dite n'ayant, comme la gymnastique et la diète (l'ascèse), d'autre valeur morale que celle d'un moyen. Je dis morale, car si la dévotion n'est pas un devoir comme but, elle peut être un plaisir permis, au fond identique avec le devoir comme moyen (nourriture).

Aimer son prochain *comme soi-même*, c'est aimer l'humanité et soi-même dans l'humanité, soi-même à sa place; se vouloir tel qu'on est et non se vouloir séparé; se vouloir tel qu'on n'est pas = se haïr. Ce *devoir* limité de l'amour de soi donne lieu à la notion de justice, à la sanction du droit de défense (défense de la justice), etc. Je vais jusque-là; mais ce que le public de la conférence ne me permet pas d'aborder, c'est l'identité fondamentale des thèses de la raison spéculative et de la pratique, de la métaphysique et de la morale.

Vous trouvez mon système panthéistique, etc. Ce n'est pas cela. Pour l'entendre ainsi, il faut le tirer d'un côté, ce qui est contraire à sa méthode. Votre vraie critique c'est qu'il est *absurde*, parce qu'il affirme les contraires. Absurde soit, mais si, cette absurdité franchie, il coordonne les faits de tous les ordres et qu'il arrive à de bonnes conclusions pratiques, ce serait un motif pour reviser le jugement.

Le *criticisme* repose sur un principe logique plus aisé à défendre, mais il tire tout d'un côté et se voit par là obligé de négliger ou d'atténuer tout un côté des faits, celui qui parle de l'unité et de ne pas leur accorder au moins leur pleine portée.

Comment allez-vous tous? Que devient M. Rey? Serez-vous à la Verdette la semaine des fêtes de Pâques? Dites-moi un mot de tout cela et croyez au dévouement de votre

CH. SECRÉTAN.

XXXIII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Verdette 23/2, 73.

Mon cher ami,

J'ai lu quelques volumes de vous et vous avez lu quelques volumes de moi pauvre, et nous continuons — que dis-je? nous commençons à débattre toutes sortes de hautes questions entre nous, luttant contre la double difficulté de comprendre et de parler : hélas! hélas! attendons un peu. Attendons le jour de la grande lumière, le jour où nous verrons sinon *face à face* au moins avec de moindres nébulosités. Jusque-là, le criticisme dont le propre est de n'user de la foi qu'à petite dose, le criticisme se figure prendre une attitude assez raisonnable. Ce qui ne l'empêche pas de sympathiser plus volontiers avec les croyants (libéraux) qu'avec les positivistes.

Ce qui n'empêche pas non plus que j'attends pour les lire avec toute l'attention voulue vos leçons sur la conscience morale; et j'en parlerai dans la *Critique philosophique*.

Je ne renonce pas non plus à éclaircir autant qu'il est en moi la question du rapport, ou *participation* (style platonicien) de la justice à l'amour, ou *vice versa* J'aborderai ce sujet sitôt que je serai sorti d'une filière d'articles où je me trouve engagé. Et je le ferai sans polémique, convaincu, comme plus que jamais je le suis, que les polémiques servent peu.

Assurément je serai à la Verdette pendant la semaine des vacances de Pâques et nous serions tous bien heureux que vous pussiez et voulussiez nous y faire visiter. Vous pourriez y rencontrer l'ami L. que vous connaissez bien, ou de nom, ou de mieux que cela, et qui est un des sympathiques soutiens de la *Critique philosophique*, qui est même son parrain. Cet hétérodoxe est un homme infiniment large d'esprit que les orthodoxes n'auraient nulle raison de fuir.

Mon voisin et vieil ami Bouchet tient très particulièrement à être rappelé à votre souvenir. Il paraîtrait, quand il me parle de vous, que vous avez échangé dans une excursion de touriste, lui et vous, quelques profondes paroles maçonniques. Vous êtes frères par quelque bon endroit.

M. Rey dont vous me demandez nouvelles a failli nous quitter pour la Calédonie : on l'a retenu et je m'en félicite.

Vous saurez, pour votre édification à mon endroit, que j'ai employé mon influence, avec succès, pour faire faire à Paris un mariage protestant de deux catholiques de naissance et d'état civil. C'est à la rue Chauchat que la bénédiction nuptiale a été donnée. Les conjoints se félicitent et les assistants ont été édifiés.

Adieu, cher ami, je vous serre affectueusement la main.

C. Renouvier.

XXXIV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières, 26 avril 1873.

Cher ami!

Tout est bien arrivé, le petit paquet avant-hier et votre billet hier matin. Je n'ai plus rien senti des effets des Sorgues à mon arrivée à Vienne, où pour la seconde fois j'ai manqué M. le Dr Couturier, mais Madame a eu la bonté de m'envoyer un petit dossier d'imprimés sur Beauregard dont je ferai mon profit. Le lendemain matin j'ai souffert de cruelles douleurs d'entrailles jusqu'à Lyon où le petit chirurgien de la gare m'a guéri avec du laudanum, de l'éther, du chloroforme et de l'eau sucrée chaude. Cet accident n'a rien à faire avec la malaria et n'a point eu de suites.

Si je suis encore un peu déprimé, les causes n'en sont point dans le midi mais à Lausanne, on n'a pas une nombreuse famille sans bien des soucis et des contrariétés. On voudrait que tout son monde soit heureux et l'on n'y peut pas grand'chose.

Nous avons eu hier de la neige et ce matin il a gelé assez fortement; je pense que nos vignes sont passablement abimées. J'ai beaucoup admiré et un peu envié votre puissance de travail. Jusqu'ici je n'ai pu que me mettre à jour avec la *Critique philosophique* dont j'avais déjà lu bien des numéros à la Verdette et que j'aime toujours passionnément, en dépit des duretés qu'elle lance de temps en temps

contre la morale chrétienne. Je ne regrette même pas trop ces duretés qui pourront nous êtres utiles.

En revanche je prie le Criticisme de bien penser au rôle de la bienveillance dans les rapports sociaux, à l'impossibilité d'asseoir la justice sur une autre base que la bienveillance, enfin à la morale pratique de Kant qui conclut elle-même à la bienveillance. Point de charité sans justice, point de justice sans la charité, je suis sûr que cette thèse se vérifiera dans tous les rapports. La justice sans charité n'est rien, absolument rien et Kant lui-même n'en tire rien. Il est obligé de prendre hors de la morale l'impulsion active sans laquelle son système serait incapable de bouger, ce qui en manifeste l'insuffisance, l'impuissance. — D'autre part la charité sans justice est bien quelque chose, mais c'est le contraire de la charité, c'est la prétention de réaliser ce qui nous paraît bien sans égard aux autres, la négation du devoir des autres, l'égoïsme.

Et ceci, remarquez-le bien, tient à la méthode générale. Vous méprisez trop la synthèse, on ne sort du simplisme que par la synthèse, on n'avance, l'histoire est là pour le prouver, qu'en marchant de synthèse en synthèse. Néanmoins, encore une fois, j'appartiens corps et âme à la *Critique*. Ma seconde fille, en m'apportant hier le dernier numéro, me l'a donné en me disant : « Voici ta chère Critique » et c'est bien cela.

1er Mai. Ma lettre a été interrompue par une nouvelle indisposition de peu de conséquence du reste, que j'attribue au retour du froid qui a gelé nos vignes et peut-être aussi les vôtres. Je corrige maintenant l'épreuve de mon discours sur la Conscience. Je crains bien qu'il ne vous déplaise et moi-même je ne le trouve ni bien rédigé, ni bien déduit, mais le fait où j'insiste surtout : la collectivité, la solidarité du développement moral reste un fait, historiquement inébranlable et dont il doit être permis de tirer les conséquences. Cependant je me demande si je ne suis pas tombé dans un empirisme grossier en concluant de la forme du développement des idées morales à ce qui doit être leur perfection, leur expression définitive.

5 Mai. Mon raisonnement est celui-ci : Tout homme trouve en lui l'obligation d'obéir à la loi morale. L'*obligation* prouve Dieu. Le contenu de la loi morale ne se forme que dans l'histoire, l'individu le reçoit de l'humanité et ne le modifie que faiblement pour lui-même et pour l'humanité, la *loi morale* implique donc l'humanité d'où le contenu : tu aimeras le Seigneur ton Dieu et ton prochain, etc. Je

maintiens ce fond comme plus complet, plus concret, plus satisfaisant que toutes les autres formules. Quant à la déduction, je crois bien qu'elle est à recommencer.

J'ose à peine vous envoyer cette lettre si nulle et si souvent interrompue en dernier lieu par un nouveau froid, suivi d'un odieux furoncle au bras droit. Mais je ne veux pas finir sans vous dire ou vous répéter qu'il y a dans ma pensée un bon placement à faire en construisant sur le littoral ligure que le chemin de Turin-Savone va rapprocher considérablement du Nord et de l'Ouest. Parallèlement au haut Bordighera, j'indiquerais comme stations heureuses, ce me semble, *Port-Maurice*, Oneglia, Diano.

Je n'ose pas continuer, mon écriture devenant illisible. Adieu et merci et pardon. Votre tout dévoué,

CH. SECRÉTAN.

XXXV. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 17/6/73.

Cher ami,

Je suis effrayé voyant la date de votre aimable dernière lettre à laquelle je croyais tant, quand je l'ai lue, que j'allais répondre de suite. Puisque le mal est fait du retard, nous passerons condamnation, si vous le voulez bien, sur notre polémique touchant l'amour et la justice. Aussi bien, vous connaissez mes raisons, mon point de vue, que j'ai exposé dans un numéro du mois dernier de la *Critique*, et de mon côté, je crois bien entendre vos arguments, auxquels je suis loin de m'opposer en tout. Après cela, les polémiques sont peu utiles et, comme vous le savez, n'aboutissent guère. Bornons-nous à réfléchir de notre mieux sur les impressions que fait sur notre pensée ce que nous lisons ou entendons.

Croiriez-vous, cher ami, qu'avec ma triste mémoire et mes préoccupations de rédaction journalière j'ai oublié le titre exact de cette revue de M. de Pressensé dans laquelle vous écrivez et que vous m'avez engagé à demander en échange de la *Critique*, pensant qu'on ne s'y refuserait pas. Je n'ai donc pas écrit à Pillon pour cela et je me trouve n'avoir lu ni votre discours sur la conscience ni vos articles antérieurs que je désirerais pourtant bien connaître. Soyez assez bon pour me rafraîchir l'esprit là-dessus et pour accuser plutôt les effets de mon isolement que ma négligence. Vous voulez

bien me parler de *ma puissance de travail*. Mais le vice de solitude entre comme cœfficient considérable.

M. J. Trenca de Mentone a bien voulu sur votre recommandation me donner l'adresse d'un notaire de Ventimiglia, à qui j'ai écrit. Mais ce notaire m'a répondu qu'il ne voyait point de placement avantageux ou autres à faire dans sa localité. Il m'offre seulement deux toutes petites maisons à lui appartenant, ou plutôt deux jardins avec quelques pièces en cave et rez-de-chaussée situés non loin de la mer. Je n'ai pas cru devoir examiner cette affaire (ai-je tort?) et maintenant je suis disposé à m'établir en location quelque part sur la *Riviera di ponente* pour prendre un mois ou deux de bains. Et de là je m'informerai. Je jette en idée mon dévolu sur Alassio ou Aigueglia, plage admirable et station moins aristocratique que San Remo. Croyez-vous Bordighera préférable? En d'autres localités plus petites je crains un peu le manque de ressources. Si vous avez quelque nouvelle indication à me donner d'ici à trois semaines, ou environ, je les recevrai avec reconnaissance. Dans tous les cas il me tarde de savoir si les accidents de santé qui ont suivi votre charmante visite à la Verdette ont définitivement pris fin. J'espère que ceux du genre des *odieux furoncles* auront eu le mérite d'évacuer partie de ces humeurs peccantes que le péché a mises dans la constitution humaine.

Adieu, cher ami, pardonnez mon griffonnage.

Votre bien dévoué,

C. Renouvier.

XXXVI. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Les Bergières sur Lausanne, 4 août 1873.

Cher ami!

Je ne m'excuserai pas de répondre si tard à votre lettre du 17 juin, de deux en deux mois serait peut-être assez pour un homme aussi occupé que vous l'êtes. La Revue de M. de Pressensé dont vous me demandez le titre et où je vais écrire trois articles sur Fouillée, s'appelle *Revue chrétienne*. Bureau : rue de Seine, 33 (Librairie Fischbacher); Rédaction : rue d'Assas, 76 (Pressensé).

J'espère que vous avez reçu aussi trois numéros du *Chrétien évangélique* de Lausanne, dont deux contenant ma Conférence : La Conscience, sur laquelle je serai heureux d'avoir votre sentiment manuscrit ou moulé.

Ne me chicanez pas trop sur mes polémiques, négligez-les tout à fait si vous voulez, n'y voyez que la réaction naturelle sur les choses qui ont piqué l'esprit et le désir d'une entière communion d'esprit. Il est superflu d'y répondre ou même d'y faire allusion, mais pensez donc que je n'ai pas de Journal philosophique sous la main pour y jeter chaque pensée.

Je vous envoie trois articles de la *Gazette de Lausanne*[1], sur un sujet que vous avez touché très à propos dans la *Critique philosophique* : dont je suis toujours plus charmé, sauf l'article Renan où je trouve que certaines antipathies n'auraient pas dû égarer jusqu'à admirer et à citer les vilenies d'une imagination de calotin corrompu qui veut allier les charmes à la Feydau aux élévations spéculatives. Je pense aussi qu'il y a bien du parti pris, ou bien de l'illusion académique dans vos prédilections helléniques. Laissant de côté l'idéal, la théorie, pour m'attacher au fait immédiat, il me semble difficile de trouver un pays où dès les commencements les hommes aient été plus cruels, plus méchants, plus acharnés les uns contre les autres. Voyez Sparte et Messine, la guerre du Péloponnèse et depuis !

Mais laissons cela en effet, l'essentiel à mes yeux est que nous soyons parfaitement d'accord sur la manière dont il faudrait diriger et instruire la société actuelle. Vous ne plaiderez jamais trop la revendication et la proclamation du droit.

Si vous trouviez ma solution pratique dans la *Gazette* digne d'être mentionnée, approuvée ou réfutée, vous rendriez peut-être par là un petit service à l'auteur. Les journaux aiment toujours ces mentions, mais cela me paraît peu probable.

J'ai reçu le programme de *Jacques Bonhomme*, hebdomadaire projeté par M. Eugène Peujot, Jean Dolfus et autres fort honnêtes gens. Je pense que vous l'aurez reçu également et je le recommande à votre attention sympathique et à votre critique clairvoyante. Le nom de Bastiat indique un point de dissentiment probable, un point faible selon moi, mais qui n'est pas encore en lumière. N'oublions pourtant pas que M. Peujot vient d'admettre ses ouvriers (après un stage) à participation des bénéfices, qu'il se réserve seulement le droit de placer (hors de son industrie) à leur profit afin d'en assurer la capitalisation effective. Peut-être en effet le motif, naissant du fait que les ouvriers sont très souvent des enfants par le caractère,

1. Juillet 1873, sur l'Arbitrage et la Question de l'Alsace-Lorraine.

doit il balancer un peu les considérations tirées de l'idéal juridique à réaliser.

. . . . . .

Pour votre affaire de bains de mer Laighiera et même Alassio me semblent un peu trop déserts. Le haut de Bordighera est bien beau, mais pas la plage. Oneglia et Porto Maurizio, chef-lieu de la Province, me semblent les lieux indiqués pour les ressources. Mais ne vous ai-je pas déjà écrit cela?

Adieu, cher ami, croyez-moi votre débiteur dévoué.

CH. SECRÉTAN.

P.-S. — Je recommande encore à toute votre sollicitude *Jacques Bonhomme* si la police de M. de Broglie le laisse paraître. C'est une tentative sérieuse. M. Peujot est très en garde contre le protestantisme spécifique et contre la tendance ecclésiastique, il m'en a écrit fort nettement, se plaignant de voir toujours les ministres du culte au travers du progrès et de la liberté. Comme il s'agit surtout d'application et nullement de doctrine religieuse, le contact le plus fréquent et le plus intime possible avec les libres-penseurs, amis du droit, de la morale, etc., leur est essentiel. Vis-à-vis de Rome, vis-à-vis de Wyrouboff, etc., l'œuvre est bien réellement commune.

XXXVII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 14 10. 73.

Cher ami,

Si je ne prends pas le parti de vous écrire une lettre plus courte que je ne la voudrais, Dieu sait combien de temps je vais continuer désirer de vous en écrire une longue! En vérité la *Critique* me donne pas mal d'occupation et me constitue une excuse passable. Je me contente donc pour cette fois de tâcher de mériter une de vos lettres si aimables et si pleines — fût-elle moins pleine que de coutume par droit de justice commutative — et de vous demander si vous avez été satisfait de la reproduction de votre article *Gazette de Lausanne*, et de mes réflexions, et si mon dernier grand article sur le protestantisme ne vous a choqué par aucun point trop grave : car c'est tout ce que je peux espérer. Avez-vous remarqué mon article sur Fouillée? Trouvez-vous, toutes réflexions faites, que ma sévérité soit motivée par la fibre lâche de son analyse des faits de

détermination et de liberté? Avez-vous lu aussi mes observations sur le mémoire de M. Naville et sur son travail de la *Revue Suisse?* Mon objection au sujet de la conservation des mouvements dans le monde ne lui a pas déplu à lui-même : il a bien voulu me l'écrire; mais je crains qu'il en soit autrement de ma réfutation de l'idée du P. Gratry.

Vous trouverez dans un de mes prochains numéros un article sur l'*Antéchrist*, qui diminuera peut-être un peu le grief que vous avez contre nous pour notre indulgente reproduction des imaginations *vilaines* de M. Renan.

J'ai reçu il y a quelque temps le programme du *Jacques Bonhomme*. J'en ai trouvé le ton honnête et les intentions parfaites. Je doute, d'après ce style, qu'on ait mis la main sur un vrai moyen d'action populaire. J'attendrais plutôt un honnête journal pour les gens instruits. Nous n'en avons pas trop. Je n'ai pas répondu au désir témoigné par les signataires de recevoir des observations et avis en réponse à la *communication confidentielle*. C'est qu'il y aurait eu trop à faire, à écrire, à interroger aussi.... puisque vous vous intéressez a cette tentative, je compterai sur vous pour me tenir au courant?

Imaginez, cher ami, que tous mes projets et spéculations sur la *Riviera di ponente*, dont je vous ai même ennuyé, s'en sont allés en fumée. J'ai fini, soit difficultés rencontrées, soit simple paresse, par me contenter de passer deux mois sur le bord de la mer, au Grau d'Aigues-Mortes. Et en vérité, je me suis trouvé admirablement bien des bains de mer, outre le plaisir presque d'enfant que j'y ai pris. Et vous, qu'avez-vous fait ces vacances dernières, et comment vous trouvez-vous de santé?

C'est au Grau que j'ai lu votre belle étude sur Sainte-Beuve[1]. Je n'en ai pas seulement été charmé, comme question de goût, de littérature et de critique — car charmante elle est réellement — mais le fond m'en a paru plutôt juste que rancuneux, et je l'ai défendu de mon mieux contre les reproches d'un intelligent et éloquent Nimois, votre coreligionnaire. Tout ce que j'ai pu accorder aux fureurs de ce libre-penseur contre les tendances ecclésiastiques et sectaires, c'est que Sainte-Beuve, encore qu'incapable, cela je le crois, de trouver et de soutenir une bonne raison pour n'être pas chrétien, ayant d'ailleurs été touché du genre de sentiments que

1. *Revue chrétienne*, 1873.

nous lui voyons dans une partie de sa carrière — Sainte-Beuve nul en philosophie, esprit un peu petit et rationaliste incapable, a pu et dû se laisser loyalement *informer* par un milieu général de conscience philosophique ou scientifique dans lequel il a vécu et auquel il a attribué finalement plus d'autorité qu'à tels cénacles de son temps ou des temps passés. Au demeurant, je ne nie pas que, psychologiquement parlant, ses passions n'aient été la raison suffisante — *peut-être* — de sa non conversion, à des moments où tout semblait préparé pour que l'auteur de *Port-Royal* et de *Volupté* se mît, comme tels autres, à passer les jours dans les mauvais lieux, et les nuits à genoux sur le carreau de sa chambre. Je crois, c'est un autre doute que je voudrais vous suggérer, que Sainte-Beuve se serait plutôt converti à la monacaille qu'à votre église. Voilà mes réserves, mais j'admets qu'un chrétien ait le droit de porter le jugement moral, et comme de confesseur de consciences, que vous avez porté.

J'ai reçu les n°s 4 et 6 du *Chrétien évangélique*, mais le 5 ne m'est point parvenu. Je regrette bien de n'avoir pas le premier de vos deux articles : la *Conscience*, où j'aurais trouvé sans doute votre examen du livre de M. Fouillée. Je le regrette d'autant plus que votre lecture m'a traversé beaucoup trop rapidement.

Adieu, cher ami, croyez à mes sentiments bien affectueux.

C. Renouvier.

XXXVIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

St-Prex, 26 oct. 1873.

Cher ami,

Merci de votre bonne lettre. J'y veux répondre sans trop tarder et comme je suis incapable de philosopher, par pure lassitude, car je suis d'ailleurs assez bien, je m'en vais vous raconter tout mon été.

L'année académique n'a pas fini aussi brillamment qu'elle avait commencé pour la santé. Une série de furoncles sur l'avant-bras droit m'ont ébranlé les nerfs. Les examens et des tracasseries pénibles à l'occasion du locataire d'une maison que nous possédons à Montreux ont augmenté le mal. J'ai senti quelques atteintes d'irritation spinale après avoir achevé néammoins (en juillet et août) 10 articles dans la *Gazette de Lausanne* sur (contre) la revision centralisatrice de notre acte fédéral qui est toujours sur

le tapis; je suis allé à Bretiège (canton de Berne) faire de l'hydrothérapie pendant huit jours. Ma cure a été interrompue par le Concile des vieux catholiques à Constance (12-15 août) qui m'a fort intéressé, je l'ai raconté et discuté dans sept nouveaux articles au même journal (septembre et octobre); j'ai repris pour huit jours environ ma cure d'eau froide, qui m'a fait plus de mal que de bien. Je me remettais de la cure à la maison lorsque j'ai été rappelé à Neuchâtel par la mort subite d'un ami très cher [1], plus jeune que moi de treize ans, qui avait passé la veille à la maison. J'en ai fait pour la *Bibliothèque Universelle* une nécrologie de dix pages dont j'ai encore l'épreuve ici chez une vieille amie que j'aide à mettre au net la traduction de l'anglais d'un petit livre de théologie que je vous ferai envoyer. — J'ai fait imprimer aussi la traduction (2 feuilles in-8°) d'une première lettre pastorale du Dr Reinkens, le nouvel évêque paléo-catholique, pour le compte de la principale librairie protestante de langue française (Sandoz et Fischbacher). Je vous enverrai aussi ce manifeste qui pourrait servir à la propagande anti-ultramontaine, si sa provenance allemande n'est pas un obstacle absolu.

Enfin je viens de finir le brouillon d'un compte-rendu d'un ouvrage rationaliste anglais (du Dr Arnold très intéressant, pour un n° subséquent de la *Bibliothèque Universelle*.

Mes articles sur Fouillée : trois articles : *Introduction* (vous l'avez lu), *Exposition* (résumé textuel), *Appréciation*, étaient prêts dès le milieu de l'été pour la *Revue chrétienne* (d'Edmond de Pressensé, là où ont paru les articles Sainte-Beuve que vous avez eu la générosité de défendre). Le 1er Fouillée a paru en septembre. J'ai corrigé ici les épreuves du 2e (28 grandes pages) et c'est ce concours — épreuves Fouillée — nécrologie — Arnold — livre de mon amie — qui m'a mis un peu sur les dents ce matin.

. . . . . .

Je n'ai aucune objection à votre article-programme sur le protestantisme [2] — bien au contraire. — Je suis bien aise que vous ayez à peu près retiré l'éloge inexpliqué dans la citation où Renan cherche à parler aux sens en déshabillant les vierges-martyres et je suis

1. Henri Jacottet, jurisconsulte neuchâtelois, 1828-1873.
2. *Critique philosophique*, 1873, t. II, p. 145-155. Le catholicisme, le protestantisme et le christianisme dans le temps présent.

parfaitement reconnaissant de l'attention que vous avez accordée à ma petite élucubration irénique.

Je vais prier ce soir même le *Chrétien* de vous envoyer le n° 5 qui vous manque, bien qu'il n'y soit nullement question de Fouillée..... Ce que je vous en ai lu a paru dans la *Revue chrétienne* de septembre.

Vous me parlez du prospectus de *Jacques Bonhomme*. J'ai manqué cet été la visite du fondateur *in spe*. Il paraît que pour le moment ce journal ne paraîtra pas, l'autorisation nécessaire en raison de l'état de siège pour le publier à Paris aurait, dit-on, été refusée il y a au moins six semaines. Quand il y aura du nouveau, je vous tiendrai au courant.

Et voilà? Vous ne me parlez pas de politique et quand cette lettre vous parviendra, nous serons peut-être déjà à Henri V. C'est une histoire renouvelée des 221, un groupe d'individus sans mandats disposant du sort d'un grand pays, quitte à répondre aux réclamations par des mitraillades — auxquelles on ajoutera les déportements — M. Albert de B. a tracé le programme de cette campagne en disant qu'il était aux *limites de la légalité*. On ne frise pas ainsi la corde de propos délibéré sans l'avoir dix fois méritée.

Les 12 départements dont on se refuse à compléter la représentation parce qu'on connaît trop le sentiment du pays au nom duquel on prétend parler, met le comble à cette infamie. Et figurez-vous que sous le toit protestant où je m'abrite, je trouve des hommes (religieux) pour l'approuver. C'est renversant.

Ici nos gouvernements radicaux se conduisent exactement d'après les mêmes maximes ni plus ni moins. J'ai recommencé mes leçons la semaine dernière. J'en aurai désormais un peu moins à donner que les années précédentes et à des étudiants un peu plus âgés. Il me restera un peu plus de temps pour écrire. C'est plus que je n'osais espérer. Je voudrais pouvoir aller encore cinq ou six ans jusqu'à ce que mon cadet, mon seul garçon, commence à gagner sa vie. Je suis fâché que vous ayez renoncé à la *Riviera* à cause de la beauté du pays et du placement possible que je crois bon, voyant comme les choses vont là-bas et ici où nous avons aussi des stations d'étrangers pour l'hiver. Du reste Cannes est à certains égards supérieur à la *Riviera* comme séjour et vous offrirait plus de conversation.

Adieu, pardonnez-moi cet affreux griffonnage, empiré par la nécessité d'écrire sur une table trop basse, avec une plume d'acier,

ce que je ne puis souffrir. Nous sommes toujours ensemble, la *Critique* me tient au courant de vos pensées et je sympathise constamment avec elles. Je n'ai pas réussi encore à lui faire le moindre abonné, mais je ne me relâcherai point. Dites-moi que vous viendrez en Suisse l'année prochaine, nous avons pour la gorge les plus excellentes eaux sulfureuses. Je vous dirai les lieux à choisir. S'il vous est impossible de franchir le seuil de la douce France, dites-moi au moins à temps où vous comptez porter vos pas pendant l'été prochain. Si c'était à Vals par exemple en Auvergne, à Allevard, Uriage, etc., j'essayerais de vous y rejoindre.

Ne vous découragez point de m'écrire, la prochaine fois, Dieu aidant, je serai moins vide, moins exténué, moins découragé. Adieu encore. Adieu à tous.

Votre CH. SECRÉTAN.

XXXIX. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 7-12. 73.

Cher ami,

J'ai reçu la lettre pastorale du Dr Reinkens, et je vous remercie de l'envoi. J'y ai trouvé un passage écrit de bonne encre, je ne sais pourquoi je ne l'ai pas mis dans la *Critique*. Je sympathise bien avec ces vieux catholiques et j'admire, comme doit faire le logicien, la grâce d'état qui leur fait appliquer le principe protestant insciemment et consciencieusement. C'est d'ailleurs fort heureux pour le succès de leur mission. Ce succès jusqu'où ira-t-il? En France, la religion est morte, et c'est ce qui fait la force *di questi preti scellerati*.

M. Lacheret, un de vos élèves, m'a envoyé une belle thèse de docteur, que j'ai lue, avec une aimable lettre-apostille, mais où son adresse ne se trouve pas. Je vous prie donc de remercier M. Lacheret, pour moi, s'il se trouve à votre portée. Je me propose de lui consacrer un petit article dans la *Critique*, où, avec les éloges dus, je lui ferai la guerre pour la définition qu'il donne du rôle des motifs dans la délibération. Il dit que *nous pouvons agir conformément au motif le plus faible* (sc. au motif que nous-même nous jugeons le plus faible, car il faut l'entendre ainsi je suppose). Cette opinion me paraît et m'a toujours paru insoutenable et bonne pour préparer au déterminisme une victoire certaine. M. L. ne croit pas se prononcer ainsi pour la liberté d'indifférence. Qu'est-ce autre chose pourtant?

Savez-vous qu'en me relatant vos articles de la *Gazette de Lausanne*, vous me donnez un vrai regret de ne l'avoir pas préférée au *Journal de Genève*, auquel je me suis abonné. Les correspondances de ce dernier sont abondantes, il est vrai, mais souvent peu instructives; mal au courant pour la France, partiales pour (ou plutôt contre l'Espagne, ternes pour l'Italie et pour l'Allemagne.

Vous avez remarqué que ma dernière lettre ne vous parlait pas politique. Elle est bien écœurante la politique pour un Français à cette heure. Vos Suisses, que vous critiquez et blâmez, me semblent, dans les pièces officielles et discours publics, des parangons de modération, d'honnêteté et de bon esprit. En France, on ne voit plus, on n'entend plus que des coquins ou des imbéciles. Il se prépare une nouvelle édition de la Commune généralisée, pour un temps peut-être encore assez éloigné mais certain, et cela quand bien même il y aurait avant ce temps un coup d'état autoritaire et des prescriptions. Voilà ma triste prévision. En échappant à Henri V, nous autres méridionaux et républicains, nous avons échappé à la nécessité d'une expatriation temporaire; et l'époque de la dernière Commune a été évidemment reculée pour nous tous. C'est quelque chose. Ainsi, pour la première fois depuis longtemps, il est arrivé quelque chose en France, qui n'était pas le pire de tout ce qui pouvait arriver. Si l'intrigue orléaniste venait à échouer à son tour les destins pourraient être conjurés. Mais est-ce possible? Qui peut nous sauver, ou quoi? Je présume qu'on va constituer un Sénat (c'est la seule Constitution praticable) où 150 de nos honnêtes gens se colloqueront en compagnie de 100 délégués de grands corps de fonctionnaires. Puis on fera des élections, qui, même avec la loi électorale qu'on médite, seront républicaines. Alors conflit. Le président et le Sénat constitutionnellement d'accord, dissoudront cette Chambre... Je m'arrête là dans la prophétie. Mettez qu'on se trompe toujours en pareil cas, mais M. de Broglie et consorts sont de fiers gredins, et le loyal soldat est *loyal* comme les soldats sont loyaux — moins que les autres gens.

Sur ce, cher ami, je vous embrasse bien cordialement.

C. Renouvier.

XL. — *M. Secrétan à M. Renouvier*[1].

Les Bergières, le 3 février 1874.

Malgré tout ce qui pèse sur moi, il faut que je vous écrive sans plus tarder, car je suis constamment occupé de vous. C'est vous qui fournissez présentement la matière de mon cours sur les idées de l'intérêt, du droit et du devoir. Après avoir exposé et sanglé l'utilitarisme, j'ai passé à la morale juridique, salué en passant nos amis de la Morale Indépendante et du congrès de Berne, pour arriver à la *Science de la Morale*.

Vous connaissez là-dessus mes sentiments, je n'y reviendrai que si mon cours s'imprime, ce dont je doute bien fort. Mon plan est évolutif, je cherche à montrer la justice naissant de l'intérêt, mais se réalisant seulement lorsqu'elle est voulue pour elle-même et comme but. Puisque la justice ne peut se réaliser que sur le fondement de la *bienveillance*, ce que vous accordez déjà dans la Science de la Morale : et plus expressément encore dans la *Critique philosophique* (quel N°?), puisque la bien-*veillance* est un *vouloir*, ce que vous finirez bien par accorder aussi, d'où je conclus que *l'idée* véritable est celle qui possède en elle-même les puissances de sa propre réalisation, que son nom est charité, qu'il n'y a point de charité sans le respect absolu du droit d'autrui, mais seulement le fanatisme, infernale caricature, etc., etc., trois lignes d'etc.

Je serais très curieux de votre jugement sur mes articles Fouillée *Revue chrétienne*, octobre, novembre et décembre 1873), d'autant plus que j'ai à répondre à une lettre de 8 pages de cet éloquent professeur, lequel vous accuse positivement de m'avoir soufflé, — soufflé, non! rendu attentif, peut-être.

14 Mars! Voilà donc une lettre qui est restée en suspens six semaines et pendant ces six semaines j'y ai constamment pensé, je l'ai constamment portée avec moi sans trouver un moment avant ce matin pour la reprendre. J'arrivais toujours excédé de travail. C'est que j'ai eu de la besogne comme jamais depuis 20 ans. 1° Le cours de morale marqué plus haut, 15 leçons dont 13 débitées et les deux dernières préparées. J'ai achevé la critique de votre point de vue et commencé l'exposition du mien, développement de mon *Précis*.

1. L'original porte : 3 février 1873; mais l'erreur de date est manifeste, car cette lettre répond à celle de M. Renouvier qui précède et qui est du 7 décembre 1873.

2° Un cours de métaphysique neuf, 2 heures par semaine, où je ne pouvais employer ni le *Précis* (les élèves l'ayant déjà entendu développer) ni la *Philosophie de la Liberté* où il y a trop d'éléments empiriques, trop de subjectivité et qui, étant imprimés, ne se répètent pas bien. J'ai dû m'appuyer sur un livre étranger, n'ayant pas le temps de faire un plan et j'ai eu la chance singulière de trouver dans Henry Ritter (*l'Histoire de la phil.*) un travail conforme à ma pensée et la complétant sur divers points (le 1er vol. de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*). Néanmoins c'est un labeur.

3° Une conférence sur le *Bonheur*[1], suite de la conférence sur la *Conscience*, faite d'abord à Lausanne le 20 février pour notre Église libre et répétée comme séance payante à Berne, Montreux, Genève, Morges (hier), sans parler de ce qui viendra encore, au profit des familles de vos déportés et de l'œuvre entreprise au milieu d'elles par mon amie, femme de M. de Pressensé. Je lui enverrai au moins 2000 francs recueillis en bonne partie parmi nos aristocrates qui ne sont pas aussi fous que les vôtres, au moins pas tous, vous voyez.

Franchement, j'ai trouvé faible votre réponse à mes objections (loi d'amour et de justice). En accordant que la justice n'est pas un mobile actif, qu'on n'en conçoit pas la pratique sans bienveillance, que celle-ci (au delà de la justice, mais en la respectant) est *méritoire*, qu'elle est la perfection du devoir envers soi-même = du devoir par excellence, vous m'accordez plus qu'il ne m'en faut pour ma construction rivale. L'idée de mérite, d'œuvre surérogatoire est une fantaisie catholique qui surprendrait chez vous, si la chose y était, mais il n'y a que le mot (mot malheureux), puisqu'en réalité vous faites rentrer ce mérite dans le devoir envers soi-même. En réalité vous voulez tout ce que je veux et je ne veux que ce que vous voulez, mais il s'agit de correction systématique, de la forme et de la conséquence. Il me paraît que vous y recourez volontairement par prédilection pour le paganisme et par antipathie pour le moyen âge, pour moi je me fiche de l'un comme de l'autre, je ne veux que l'*unité de la vérité* et je trouve que l'amour vrai, la *volonté que l'être soit*, permettant seule à la justice de passer dans les faits, à l'intérêt personnel de s'entendre soi-même, est réellement la clef de voûte où toute la chaîne des notions morales est suspendue et loin de laquelle tout tombe en débris.

1. Reproduite dans les *Discours laïques*.

Je n'ai malheureusement pas l'adresse de M. Lacheret qui est rentré en France, sa patrie.

Je suis bien d'accord avec vous sur votre politique. Seulement, depuis trois mois que votre dernière lettre est écrite il paraît qu'il se produit une recrudescence de Bonapartisme qui empire encore la situation. De B. est réellement abominable avec son doctrinarisme doublé de jésuitisme et sa rouerie doublée d'imbécillité.

Ici nous allons accepter dans un mois notre nouvel acte fédératif. Je le rejetterai en vertu d'un *veto* accordé au peuple suisse pris comme unité, lequel renferme la promesse de la future suppression des cantons, que je ne saurais admettre, le principe fédératif est ma panacée et selon moi la formule du vrai méthaphysique, physiologique, ecclésiastique, moral et politique = fédération de fédérations, c'est ainsi que se formule mon principe de l'amour réalisant la satisfaction des intérêts par la solidarité dans la justice.

Je vous renouvelle à temps la prière de me faire connaître à temps vos villégiatures de cette année à moins qu'il ne vous soit positivement désagréable d'avoir chance de m'y rencontrer.

Avez-vous ma *Conscience*? Recevez-vous toujours le *Compte Rendu*, avez-vous vu comment j'y suis aligné? Qu'en pensez-vous?

Je m'arrête, trop las pour engager ou pour rechercher d'autres sujets dont j'avais foule cependant et ne voulant pas que ma lettre souffre de plus longs retards.

Je suis à vous du fond du cœur.

CH. SECRÉTAN.

XLI. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Saint-Nazaire (Var), chez Madame Coriel, 1/7, 74.

Cher ami,

J'ai longtemps et déplorablement procrastiné pour vous écrire, mais non pas sans remords, je vous assure. Prenez ce remords pour votre juste satisfaction. Au moins, suis-je à temps je l'espère, pour répondre au désir que vous avez bien voulu me témoigner d'apprendre en quels lieux, éloignés ou voisins de vos propres pérégrinations possibles, je serai poussé dans cette saison des eaux qui est celle des vacances. Et quant à ceci, en vérité, je n'aurais pas pu vous en informer beaucoup plus tôt, car je l'ignorais moi-même. Les raisons de santé ont, d'après l'expérience de l'an dernier, mis les

bains de mer en première ligne obligatoire de mes indications personnelles, mais le choix de la plage était resté incertain, jusqu'à ces derniers jours. Je croyais devoir aller probablement au Grau du Roi (Aigues-Mortes) quand la difficulté d'y trouver un logement à mon goût, et les informations venues de mon ami Zurcher, de Toulon, m'ont attiré ici. La plage à vrai dire y est mauvaise, mais toutes les autres conditions excellentes : pays beau et sain, fenêtre sur la mer, ressources de la ville voisine, etc. Saint-Nazaire (Ollioules) est la deuxième station après Toulon sur la ligne de Toulon à Marseille. Il est probable que je vais rester là (avec ma femme et la bonne) installé jusqu'à la fin d'août, quoique en vérité Laigleglia, Alassio et leur admirable plage, que vous m'avez décrite, exercent sur moi une fascination lointaine, mais je prévois que ma paresse l'emportera sur toute autre considération et que je resterai où je suis. Si j'étais moins difficile à mouvoir, j'irais chercher à Alassio ou par là, quelque petite villa, ou même quelque propriété de rapport à acheter (vous vous souvenez de cet ancien projet pour lequel vous m'avez dans le temps fourni des renseignements?... mais je n'en ai vraiment pas le courage, et le peu d'années que je sens devant moi ne suffit pas pour me stimuler à m'aller élever cette tente en Italie. Mais je m'égare en détails inutiles, cher ami, quand tout cela est pour vous dire que je serais très heureux que vos plans de cette année pussent admettre comme l'autre fois un parcours, pédestre ou autre, des côtes de Provence. Comptez bien me trouver ici, à moins de changement de station balnéaire, duquel je vous avertirais le cas échéant, aussitôt qu'il serait décidé. — J'ai lu l'attaque du professeur Astié contre la *Philosophie de la Liberté* et votre réponse. L'attaque m'a semblé d'une dialectique fort embrouillée et confuse, ce que d'ailleurs vous faites bien ressortir. Ce théologien dirige ses *malices* (que vous ne relevez pas contre votre personne, et même cet hétérodoxe (que je dois croire tel puisqu'il malmène votre orthodoxie) arrive à prendre vis-à-vis de vous le ton inquisiteur (oh! ces théologiens!), mais en vérité il n'est pas *malin* en philosophie, le cher homme; et je ne vois pas qu'il comprenne la question le moins du monde... excepté dans le sentiment qu'il a que M. Garreau ou moi nous pourrions bien vous avoir porté quelques bottes difficiles à parer. Mais cela ne suffit pas; il faudrait qu'il sentît aussi quelque peu, ce que les écoliers eux-mêmes finissent par savoir, et ce que vous lui montrez, que le système de la sub-

stance aux attributs nécessaires est logiquement un spinozisme. Au demeurant, vous n'attendez pas, je suppose, que j'abandonne mes propres objections en présence de votre réponse à M. Astié. Je soutiens toujours que la liberté absolue, avant la création, est une sorte de lemme logique, idée abstraite = indétermination = puissance pure, etc., et non pas ce que l'Univers appelle Dieu. A ce propos, savez-vous que je pourrais me plaindre à vous de ce que vous me faites figurer comme polythéiste avec L. Ménard, sans restriction, quand je n'ai en réalité présenté l'anthropomorphisme pluralitaire que comme une hypothèse plus capable que toute autre de résister à certaines objections? Au vrai, je ne puis admettre que je sois jamais sorti de l'idée de la *docta ignorantia* en fait d'assertions théologiques. Mais ma pauvre critique déplaît à tout le monde et je dois m'habituer au rôle d'un pestiféré dont le contact est à craindre pour chacun. Pour notre polémique sur la justice je tâcherai de traiter de nouvaau la question à mon point de vue et de m'expliquer mieux que je ne l'ai fait jusqu'ici. Je devrais en être capable, car mon sentiment est vif sur ce sujet. Mais les polémiques sont bien peu fructueuses, cher ami, sans compter qu'elles mènent de point en point à tant de choses qu'il faudrait aussi débrouiller l'un pour l'autre ou l'un contre l'autre. Dans une lettre, si ce n'est encore ailleurs peut-être, le mieux est d'en appeler pour s'expliquer sans dialectique, à quelque gros sentiment significatif et révélateur du fond de l'âme. Le mien (comme celui de bien d'autres d'ailleurs), c'est que la justice implique, n'importe à quel moment de la coordination des idées, un élément original, impossible à tirer de l'amour. Je l'appellerai si vous voulez, le droit de revendication de l'égalité dans un partage entre personnes *toutes choses égales d'ailleurs* — j'entends dans le partage de l'amour lui-même, si l'amour devait avoir une distribution de bien pour conséquence. Voulez-vous réfléchir un moment à cela?

J'ai eu de vos nouvelles par l'ami Pillon durant notre séjour à Paris, et j'ai appris aussi que vous avez fait du bien à la *Critique philosophique*, de quoi remerciements bien sentis. J'ai regretté de ne pas pouvoir aller vous rejoindre à Paris à ce moment. C'eût été grande joie pour moi de vous y voir. Mais ma santé est vraiment très fragile. J'ai des infirmités et une peur horrible du froid dans les appartements.

Adieu, cher ami, croyez-moi bien à vous de cœur.

C. Renouvier.

P.-S. — Je regrette de n'avoir pas avec moi votre dernière lettre où pouvait se trouver quelque point auquel j'aurais aimé répondre et que j'oublie.

Je m'occupe, pour la *Critique*, d'une série d'articles sur la psychologie de *l'homme primitif* et les lois scientifiques de l'histoire (Bagehot, Lubbock, Tylor, etc.). Cela pourra vous intéresser. Il me semble au moins avoir quelque chose à dire.

Je voudrais savoir si mes articles littéraires ou quasi littéraires, Hugo, Mérimée, vous paraissent à encourager, ou si vous me conseilleriez plutôt de me confiner dans le pur métaphysique?

XLII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Lausanne (Ponthaise), le 13 sept. 1874.

Cher ami et plus que jamais cher maître,

Je ne crois pas avoir perdu de vue un seul jour votre chère lettre du premier juillet et voici en conscience le premier jour où je puis essayer d'y répondre, tant l'obligation du travail devient onéreuse quand la faculté de travail a diminué. Depuis l'arrivée de votre lettre de Saint Nazaire j'ai été attelé à une charrue dont on me détache chaque matin fumant et rendu. Cette charrue laboure vos terres et me rend plus que jamais votre débiteur, c'est un cours de droit naturel, lequel se confond aisément avec la morale de ceux qui ne distinguent point entre le principe de la morale et celui du droit. Cette distinction est pour moi très essentielle, j'y trouve le seul moyen d'y dégager l'idée pure du droit. C'est à mes yeux une faute égale de vouloir par une greffe subreptice faire sortir de l'idée juridique des fruits qu'elle ne saurait logiquement porter, et que sa consécration dans les consciences ne lui ferait pas porter ou bien d'absorber le droit dans l'idée du but et de demander à la contrainte la réalisation immédiate de celui-ci comme font les moralistes de l'Église, les socialistes, les Jacobins, les Renan et les Mazzini d'après votre dernier n°. Je ne songe donc point à vous suivre en tous vos errements pas plus qu'à m'inspirer de votre fantastique idéalisation de l'antiquité grecque et romaine, mais restant sur ces distinctions dans les termes de la *Philosophie de la Liberté* et de mon *Précis*, je pense trouver à peu près tout mon droit naturel dans votre *Science de la morale*, la supposant d'accord au fond avec Benjamin Constant, avec Tocqueville que je connais à peine, mais que je me figure avoir

écrit à peu près ce que j'essaie de penser sur ces matières. Guidez un peu mes pas, je vous prie, dans la littérature de ce sujet où je suis trop neuf.

Ce cours se substitue à tout autre enseignement dogmatique de la Philosophie dans nos facultés, il formera à 3 heures par semaine environ 90 leçons de 3/4 d'heure, mon seul enseignement avec un cours d'Histoire de la Philosophie à 180 leçons (3 heures et deux ans). J'ai donc dû y fondre sous la forme d'introduction le Cours de Philosophie générale à 2 heures que j'ai fait l'an dernier de nouveau après une interruption de quelques années, non d'après mon Précis, mais d'après l'*Encyclopédie de la Philosophie* d'Henri Ritter, l'historien où j'ai trouvé à peu près ma propre pensée sous une forme qui m'a paru bien plus rigoureuse, plus critique et dégagée des préoccupations de la religion positive qui vous ont paru compliquer trop la morale de la *Philosophie de la Liberté*. Je ne pouvais plus me servir de mon *Précis*, ayant renoncé au cours de Psychologie qu'un de mes collègues fait au Gymnase et j'ai trouvé la morale de Ritter préférable à celle de mon *Précis*. Le Plan et l'Étendue de son ouvrage le rapprochent de vos *Essais de Critique générale*. C'est le 1er volume que j'en ai extrait à mon usage. Le 2e Physique (y compris la Psychologie) peut me servir encore pour une rapide discussion des méthodes et des points de vue généraux en physique; le 3e Sciences morales, quoiqu'intéressant, ne peut me convenir, ni par son plan qui laisse le droit trop en arrière, ni même par le fond des idées. L'auteur est un des Allemands les plus raisonnables que je connaisse, mais c'est encore un Allemand.

S'il vous était possible de prendre connaissance de ce livre, suffisamment clair pour un lecteur patient et qui sait bien la langue originale, il me semble qu'il vaudrait bien une analyse et une discussion de quelque étendue dans la *Critique*, quoiqu'il ne paraisse pas avoir produit une bien grande sensation puisqu'il a paru déjà entre 1862 et 1864.

Le travail à préparer pour la rentrée d'octobre a mis hors de question tout projet de voyage, il m'eût été d'ailleurs difficile de retourner en Provence après y avoir passé l'an dernier. Les mêmes préoccupations m'ont fait entièrement renoncer au projet de repondre en bloc à toutes les critiques assez nombreuses qui ont plu simul-

1. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1873, p. 321 et suiv.

tanément sur la *Philosophie de la Liberté*, cette année. Celle de M. Astié est la plus passionnée et la moins considérable, je ne songerais pas à y revenir. Je suis d'accord que mon imputation de polythéisme était une exagération *ad hominem* mais ayant reconnu la loyauté de mes analyses lorsque je me suis occupé directement de vous, je sais que vous m'avez pardonné cet écart de polémique. J'avoue qu'il me paraissait absurde à un théologien, non précisément orthodoxe mais archithéologien de prendre toutes ses armes dans une critique qui repose au fond sur la négation de la théologie, j'ai exprimé ce sentiment dans la forme la plus plastique, sinon la plus juste. Il me semble que j'ai déjà répondu à votre désir sur la nécessité de faire une place à part et importante aux idées de justice, d'égalité et de réciprocité en vous choisissant pour guide en droit naturel. Il me semble que vous deviez déjà trouver cette tendance bien marquée dans ma conférence de 1873 sur la Conscience, que vous avez lue. Si elle apparaît moins dans celle de ce printemps sur le bonheur, c'est uniquement parce que le sujet tel qu'il pouvait être touché dans une seule leçon populaire ne m'y appelait pas. Je vais vous l'envoyer. (Elle a paru encore dans le *Chrétien Évangile*, organe de notre Église libre. Le rédacteur de ce journal aimerait bien que vous fissiez échange avec lui.) J'aspire à rendre sensible la proposition qu'il n'y a point d'amour sans justice (telle que vous l'entendez). Quant à vous et à votre école vous essayez, vous habilement, d'autres très naïvement, de tirer les devoirs de bienveillance de la notion de justice. Quel que soit celui *qui ait tort ou raison* le débat *entre nous* est purement spéculatif, la conception pratique du bien moral, la conception pratique de l'État et du droit sont identiques. De telles controverses ne nous sépareront point, peut-être pourraient-elles nous servir réciproquement, même quand nous persisterions à représenter deux points de vue, conséquence de deux points de départ. Faites de la littérature. Faites aussi de la politique, de la politique actuelle. Faites beaucoup de littérature afin de parler de plus en plus la langue littéraire en philosophie. Pour moi je n'en ai nul besoin. J'aime votre langue technique et neuve. Mais je la crois un obstacle à la diffusion de la Critique que je continue à chérir de tout cœur.

CH. SECRÉTAN.

XLIII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 11 1. 75.

Cher ami,

Moi qui pense à vous si souvent, et à vos ouvrages et à vos aimables lettres, je n'ai pas besoin pour être sommé de remplir mes devoirs de correspondant de cette entrée d'année nouvelle qui nous rappelle les amis qui sont loin, et même les simples connaissances. Cependant elle augmente mes remords et me donne la force de vaincre ma paresse. Et puisque j'ai commencé par cette allusion au jour de l'an permettez que je vous souhaite force et santé pour les travaux dont vous êtes surchargé et puis toutes les satisfactions qui vous sont dues ou que vous pouvez désirer, compatibles avec notre âge, hélas! décidément vieillissant et dont je commence à bien sentir le poids pour mon compte. Je m'estime très heureux d'être attelé à la *Critique philosophique*, et j'y suffis en ne cherchant pas — ne forçons point notre talent — à mettre dans ma rédaction la souplesse et la variété qu'il y faudrait pourtant. Mais dans l'année qui vient de finir je me suis vraiment surmené pour mettre fin aux additions nombreuses que réclamaient mes *Essais* pour une seconde édition, et puis à un autre ouvrage auquel j'ai dû tâcher de donner quelque valeur littéraire (Oh!). Ce dernier n'est même pas tout à fait fini? Vous en ai-je jamais parlé? Ce sera le développement d'un travail informe et mal écrit qui avait été commencé il y a quinze ou vingt ans dans certaine Revue, et cela s'appelle l'*Uchronie*. Il y aura là-dedans de quoi scandaliser bien des âmes, mais je suppose qu'on ne le lira pas. Je vais tout de même. Je suis heureux de ce que vous me dites de l'utilité dont vous est ma *Science de la Morale* pour votre cours de Droit Naturel. Vous avez raison, je pense, d'estimer nos dissidences être de spéculation bien souvent, plus que, comment dirai-je? de cœur, et ces difficultés en théorie mériteraient d'ordinaire aussi d'être appelées querelles de mots. Le pauvre esprit humain de vous et de moi n'est seulement pas capable de se certifier son accord ou son désaccord, et si, que ne veut-il pas connaître! *sic* Nos vraies diversités à nous deux, cher ami, tiennent à la foi. Vous en avez une, vous, par delà la philosophie, mais moi, j'en suis bien marri, je n'en ai aucune dans ces endroits-là, ayant eu le bonheur d'être un petit payen dès l'âge de la dite première communion et

avant. Il est vrai que je n'en valais pas mieux pour cela, mais les choses se sont un peu rangées.

Vous pensez bien que je n'ai pas pensé un seul instant à vous croire l'auteur de l'article, quoique si bienveillant, que m'a consacré la Revue de MM. Dandiran et Astié. Vous êtes un peu brouillé avec ce dernier, je suppose, mais surtout je n'ai reconnu ni vos idées propres ni votre manière. Pouvez-vous me dire qui est l'auteur? Est-ce M. Astié lui-même? Mais surtout ma réponse vous a-t-elle semblé convenable et savez-vous si elle n'a produit aucun mauvais effet? Ce serait bien contre mon intention.

Ce que vous me dites du mérite de l'*Encyclopédie de la Philosophie* de Henry Ritter n'est pas sans m'étonner, ses livres d'histoire de la philosophie m'ayant toujours paru s'élever peu au-dessus de l'érudition dans ces matières. Mais, vous savez, je ne peux rien lire en allemand. *Germanum est, non legitur*. C'est un terrible empêchement à ce que la *Critique philosophique* rende compte de cet ouvrage dont il y aurait même, dites-vous, une sérieuse étude à faire.

Je goûte bien vos conseils au sujet de la *Critique*. Mais il est difficile à un vieux de changer de méthode et l'ami Pillon a par malheur mes qualités et mes défauts ou à peu près.

Adieu, cher ami, je vous embrasse bien cordialement.

C. Renouvier.

XLIV. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

La Ponthaise, Lausanne, le 16 janv. 1875.

Cher ami,

Combien j'ai attendu votre lettre! Il me semble presque cette fois que je l'ai trop longtemps attendue, mais le tableau de vos occupations présentes m'explique tout. Combien j'aurais voulu vous causer de cette métaphysique de Ritter et de mon cours de Droit naturel dont la littérature m'est si déplorablement étrangère. Et d'abord, quant à la métaphysique, figurez-vous que je l'ai résumée pour mes leçons. Elle marquait assez précisément la ligne où ma propre réflexion tendait depuis assez longtemps tellement que mon précis de 1868 (proprement 1862) se trouverait, si les questions un peu difficiles n'y étaient pas éludées, tenir une sorte de milieu entre la *Philosophie de la Liberté* et la doctrine de Ritter. Impossible de créer à jour fixe, je l'ai suivi, quoiqu'il ne me satisfasse pas entièrement quant à la

base qu'il fournit à la morale. C'est une métaphysique excessivement sobre, très influencée par le Kantisme, suivant beaucoup Aristote et Leibniz. Il oppose *nettement*, comme je le faisais plutôt *instinctivement* et moins complètement, la pensée immanente, qui part du phénomène donné par la sensation pour l'expliquer par ses causes prochaines, les idées particulières (intelligibles non sensibles) et la pensée transcendante, obligée pour échapper aux contradictions de statuer des propositions transcendantes, *qu'elle ne comprend pas*, savoir : *a*) le monde, soit la coordination dans un plan d'ensemble et pour un but total des intelligibles particuliers, lesquels se réalisant eux-mêmes, progressivement, ne peuvent être, avant tout acte d'eux, qu'un minimum, pure puissance ou pure idée; *b*) puis, le monde en puissance ne s'expliquant pas de lui-même, Dieu pur acte, source et lieu de toute puissance, libre, infini et absolu, postulat de la raison et nécessaire à la dernière explication du phénomène, mais incompréhensible en soi. La contradiction du nombre infini lui sert de preuve à la relativité du temps et de l'espace, quoiqu'il se rende bien compte de notre incapacité à affranchir notre pensée de la représentation du Temps.

Nous ne pouvons donc comprendre de Dieu que son rapport au monde, son activité dans le monde (proposition que je m'efforçais d'atteindre, maladroitement peut-être dans la *Philosophie de la Liberté*). Encore cette réduction de la Providence à des termes philosophiquement acceptables fera-t-elle beaucoup crier les Chrétiens et les Théistes ordinaires, mais elle exprime assez mon sentiment constant. Cet acte pur, sans succession, sans changements, ressemble fort à l'Inconnaissable de H. Spencer, au soi-disant néant de M. Renouvier (suivant les explications de sa correspondance), et me paraît le remplacer avec avantage pour la pensée *a priori*.

J'aurais voulu m'entretenir avec vous de tout cela; le phénoménisme ne peut absolument pas entrer dans mon étroite cervelle, je ne comprends pas un phénomène attribut d'un autre phénomène, être et paraître me semblent des corrélatifs absolus, dont l'un tombe absolument dès qu'on touche à l'autre, et si derrière le phénomène il n'y a rien que lui, je ne comprends absolument ni la *science*, ni l'*erreur* possible. Je soupçonne véhémentement tout phénoménisme qui prétend échapper à Protagoras d'être un faux phénoménisme et de réintroduire subrepticement quelque part l'inévitable substance, comme Condillac l'inévitable activité morale.

Je ne puis pas vous faire copier mon cours, parce qu'il est trop chargé d'abréviations, mais je voudrais beaucoup trouver deux jours pour vous le lire. Je voudrais vous lire aussi la 2e partie, le Droit Naturel, où vous m'avez servi de fil conducteur et de guide, quoique je n'aie pas pu souscrire à tous les détails. Vous verrez, je pense, ce printemps, dans la *Bibliothèque universelle* ou dans le *Chrétien évangélique* (qui a dû vous apporter mon Bonheur avec lequel j'ai eu celui de faire 2 000 fr. pour les pauvres des faubourgs de Paris et qui demandait alors, je crois, la faveur d'un échange avec la *Critique* ; je vous enverrai, dis-je, ce printemps ma Conférence sur les conditions morales de la liberté politique[1] où l'on verra bien que je suis libéral pur sang et aussi où je vois la difficulté pour bien des peuples de constituer la liberté politique, en d'autres termes la contradiction inhérente à l'esprit du peuple ou de l'homme qui prend pour but absolu ce qui de son essence, en vertu de sa place dans l'économie du monde et de la pensée, n'est et ne peut être que condition et moyen. Je voudrais vous montrer tout cela avant d'avoir terminé mes cours, avant que vous ayez commencé d'imprimer les *Essais*. Je ne me surfais pas et je n'ai point de prétention à vous convertir. Sur la question morale, je sais parfaitement. 1° que nous sommes d'accord sur le fond; 2° que ma formule est plus adéquate à ce fond; 3° que pour des raisons pratiques, en tous cas sérieuses, vous ne l'adopterez point. Nous nous entendions parfaitement avec M. Pillon sur l'opportunité d'un rapprochement graduel, partant chacun de sa base, le Criticisme développant ce qu'il a déjà expressément et réitérément accordé, que sans bonne volonté positive à l'égard du prochain, on ne saurait observer à son égard l'équité et la réciprocité véritable; et moi : que sans un entier respect de la liberté et du droit du prochain, la charité n'est point la charité, que l'amour de soi-même est compris dans celui de tous, etc., etc. Mais sur la question métaphysique, sur la question de la substance, *l'illusion de la substance*, je voudrais me tirer au clair, je voudrais voir où est, et de quel côté le malentendu. Ritter m'intéresse surtout par la manière nette et rigoureuse dont il fait le départ des droits de l'*a priori* et de l'expérience et dont il pose le problème de la philosophie. Point de départ : le phénomène. Mobile et critère : l'idée de la science, la donnée *a priori* que le phénomène a besoin

1. Discours laïques, 323.

d'explication et qu'il doit et qu'il peut être expliqué. Objet de la philosophie pure : Exposer les conditions d'une explication du phénomène en général sans s'appuyer sur aucun phénomène en particulier, sur aucune donnée expérimentale *si non qu'il y a des phénomènes*). En d'autres termes : *formuler les postulats de la raison.* Conséquence limitative : La philosophie qui n'emprunte rien aux sciences, ne leur prescrit rien non plus, sinon de rester logiques de respecter ses postulats. Elle ne prétend nullement formuler le système du monde ou prévoir l'histoire. L'explication du monde ne saurait être qu'une œuvre combinée de l'expérience et de la *science a priori* et ne saurait avoir qu'une valeur relative et provisoire parce que nul fait n'étant connu que dans son rapport avec les autres, nul fait expérimental n'est vraiment su et rigoureusement certain tant que l'évolution n'est pas achevée. Pourrais-je vous voir? Ma chaîne n'est pas assez longue pour atteindre à la Verdette et y faire séjour du vendredi à midi au mardi à 11 heures, et au printemps, je crains le climat qui semble m'en vouloir, mais si quelqu'affaire vous appelait à Lyon ou Grenoble, ou n'importe où dans ce rayon, vous seriez bien aimable de m'aviser.

Depuis que mes cahiers sont achevés, je vis dans une torpeur intellectuelle absolue et irritante, favorisée d'une goutte qui me tient depuis trois mois, Monsieur; elle n'est plus du tout méchante, mais obstinée, obstinée en diable. Adieu.

CH. SECRÉTAN.

XLV. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 2 5. 75.

Cher ami,

Je saisis au vol la circonstance de l'aimable communication que vous me faites d'une nouvelle pour laquelle je vous prie de recevoir mes félicitations cordiales — non pas pour payer précisément toute ma dette épistolaire, car il y a tant et tant de choses dans votre dernière lettre que je n'ose les prendre par ordre — mais au moins pour faire acte de celui qui voudrait bien la payer. Puis pour vous demander quels sont vos projets d'emploi du temps des vacances. Vous devez avoir grand besoin de la diversion et repos d'esprit que donnent ordinairement les voyages à ceux qu'au contraire ils ne troublent pas. Moi, quoique n'étant pas bien décidé encore, je me sens bien enclin à prendre cette année des bains sulfureux — et

d'air des montagnes — sauf à revenir à la mer à la fin de la saison. Si je vais à Aix, avec ma petite smala, et non aux Pyrénées, je ne manquerai pas de vous en prévenir, et dans ce cas-là, j'espère bien que vous pousserez jusque là. C'est si près de vous, et vous aimez la locomotion?

J'ai lu votre article de la *Revue Suisse* et j'ai constaté avec regret que l'abîme béant — dans les systèmes, et que trop aussi, bien souvent, dans l'esprit et méthode des églises — l'abîme entre la justice et l'amour ne tendait pas à se combler entre nous. Vous autres chrétiens vous êtes terribles en ce que vous répugnez absolument à mettre vos vérités, mais que dis-je? votre unique et absolue vérité, dans un certain *ex æquo* logique et pratique avec les vérités crues par les autres. L'intolérance par amour, quoique vous y répugniez vous-même personnellement beaucoup, est toujours, je le crains, au bout de votre système religieux. La morale qu'on s'est mis de notre temps, et ce n'est pas mal trouvé, à appeler la *morale juridique*, semble répugner à toutes vos églises. C'est très malheureux. Voyez combien la question du serment ecclésiastique est mal comprise par les conservateurs et même par les libéraux?...

Je serais embarrassé pour vous donner sur la question de la méthode phénoméniste de meilleurs éclaircissements que ceux que j'ai été capable de mettre dans le *premier essai*. Je tâcherai cependant d'esquisser quelque chose sur un autre ton pour la *Critique philosophique*. Cependant, si vous voulez prendre le chemin d'aller bien au fond de ma pensée sur cela, c'est de songer un moment à la manière dont les physiciens entendent étudier la matière, aujourd'hui qu'ils se rendent à peu près compte de leur procédés. Ils savent qu'ils ne la connaissent pas. Ils travaillent à la connaître. Mais à connaître quoi? A connaître des connexions spécifiques de phénomènes, qui sont des *corps* et des *éléments* des corps; et ensuite des connexions de ces connexions qui sont des *lois*. Or il me paraît, ou plutôt je suis sûr que nous ne pouvons connaître mieux ni autrement les *idées*, les *facultés* et les *esprits*, ni chercher autre chose que des lois, dans cet ordre, ni obtenir que la *substance* soit autre chose qu'un mot désignant l'*idée générale* du rapport d'une chose attribuée à une autre chose.

Adieu, cher ami, soignez bien cette goutte et évitez les causes qui pourraient en amener de gros accès. A vous bien cordialement.

C. Renouvier.

XLVI. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Lausanne, Ponthaise, le 8 mai 1875.

Cher ami!

Depuis cette longue lettre que vous dites pleine et dont il me souvient peu, je vous en ai écrit en esprit plus d'une autre, non moins longue et non moins pleine. Seulement comme elles se composaient pour une grande part de questions, la prudence m'a conseillé de les garder *in petto*, vu leur faible chance d'aboutir. Et d'abord quant à l'été, je ne voyagerai pas, ce qui s'appelle voyager, 1° parce que j'aurai beaucoup d'ouvrage pressant; 2° parce que j'aurai beaucoup moins que peu d'argent; 3° parce que j'ai déjà fait mon voyage de l'année, ayant passé trois semaines à Rome avec deux de mes filles. Mais à plus forte raison serai-je prêt à vous aller voir à Aix, si vous y faites cure. Seulement, ce qui est vrai pour l'un l'est aussi pour l'autre, une fois à Aix vous n'êtes plus qu'à quatre heures de Lausanne en chemin de fer, arrêts compris, et ne vous flattez pas de m'échapper. Depuis notre déménagement nous avons plus de place (plus de pièces) que précédemment, nous sommes encore dans la verdure, à la campagne, banlieue sans doute, mais sans ses cabarets, sa poussière et ses horreurs habituelles. Je promets à Mme Renouvier tout ce que le laitage peut offrir et pour peu que le temps nous favorise, vous trouverez, je m'assure, que le lac de J.-Jaques et de Byron est à la hauteur de sa renommée. A Aix, qui est pourtant bien peu montagneux et bien peu solitaire pour s'y reposer, à Aix ou à Lausanne je finirai par vous lire mon cours de Droit Naturel calqué sur votre morale et mon cours de Logique et Métaphysique : emprunté à Ritter. Peut-être trouverons-nous moyen de comprendre ce qui nous sépare, ou plutôt selon moi de dissiper l'illusion qui nous fait croire à un désaccord dans les deux questions philosophiques que vous avez bien voulu toucher.

Je commence par la morale qui est plus concrète et où je crois voir plus clair. Je savais bien que ma lecture vous irait sous les ongles, mais je n'y pouvais rien. En dépit de vos réclamations et de vos craintes, je suis et reste certain que nos pensées sont identiques, que le désaccord est dans la forme et que la mienne est plus correcte, parce qu'elle est plus complète et plus compréhensive. Cet accord a été constaté entre nous il y a déjà plusieurs années lorsque vous avez accepté comme expression de votre pensée la formule

suivante ou à peu près : La bienveillance comme force motrice, impulsion de la volonté morale. La justice comme forme, règle et limite de la bienveillance. Cette concession, si c'était une concession, ne devait coûter qu'à vos habitudes d'esprit, elle était commandée par vos déclarations antérieures. N'avez-vous pas accordé dans votre système de morale (*Science de la Morale*) que la bienveillance est nécessaire pour pratiquer la justice? (C'est là le point, le fond, le tout.) N'avez-vous pas fait du dévouement, du renoncement à son droit strict pour le bien d'autrui, une vertu supérieure, un *mérite*, donc un bien. Mais qu'est-ce, je vous prie, qu'un bien meilleur que *le bien*? Mieux que le bien serait le mal tout simplement. Vous expliquez ce bien méritoire, surérogatoire comme la perfection (= l'accomplissement) du devoir *envers soi-même*. C'est parfait, je suis entièrement d'accord. Devoir envers soi-même, non envers tel ou tel, nul n'a le droit de m'imposer la charité. Mais comment celle-ci peut-elle être devoir envers moi-même si elle n'est pas impliquée dans la réalisation de mon idéal, si mon idéal n'est pas la charité? Donc tout mon système est impliqué dans *la Science de la Morale*. Le thème de ma conférence était simplement celui-ci : « L'État ne peut procéder que par la contrainte. Le bien positif de l'humanité ne peut être réalisé par les voies de la contrainte (vous avez dit la même chose des milliers de fois). Donc l'état n'est pas un but, mais un moyen, qui suppose un but; donc l'état n'est pas la sphère supérieure de l'activité morale, etc. — Plus précisément. Le bien positif de l'humanité ne peut être cherché par l'État, par les voies législatives ou de contrainte qu'en supprimant la liberté des individus. Donc accorder à l'État la première place, c'est anéantir la liberté. — Autrement : On s'intéresse à l'État comme moyen ou comme but. *Si c'est comme moyen*, c'est alors qu'on possède un but; et nécessairement il faut quelque accord sur le but (quelque accord, l'accord complet n'est point nécessaire), autrement on ne saurait s'entendre sur le moyen; si c'est *comme but*, la liberté de l'individu est impossible. Loin de répugner comme vous le dites à mettre mon unique et absolue vérité (que le développement normal de l'individu implique son rapport normal au tout, la constitution de l'unité morale et que cette-ci implique un objet commun = Dieu) loin de répugner à la mettre dans un certain *ex æquo* logique et pratique avec les vérités crues par les autres ». Ce serait toute mon ambition d'en montrer l'équivalence et la réductibilité réciproque (si j'entends bien qui sont *les*

autres). Ce n'était pas l'objet de ma conférence à la Chapelle, mais j'y ai tendu dans mon cours de Droit Naturel. Si *l'intolérance par amour* est *au bout de mon système religieux*, je demande absolument qu'on me le prouve, m'engageant de mon côté (gardez cette lettre) à réformer ou à abandonner ce *système*, aussitôt que la démonstration sera fournie, pourvu, bien entendu, que le mot intolérance conserve le sens qu'il doit avoir dans la morale juridique, intolérance légale, inégalité politique, quelque chose de palpable en un mot et qui se traduise en faits.

Mon fils unique, un bachelier de 19 ans, qui s'est jeté avec ardeur sur la philosophie, mon fils, votre lecteur très assidu et très sympathique, prétend du reste que la morale de l'amour et celle de la justice ont devant elles trop d'ennemis communs pour avoir le temps de se quereller. Je vous recommande beaucoup pour la *Critique philosophique* et pour l'élucidation du dernier point traité ici : *a*) la Biographie de Vinet par Rambert qui vient de paraître; *b*) les œuvres de Vinet et notamment l'Essai sur les manifestations des Convictions religieuses; *c*) les articles d'Ed. de Pressensé dans la *Revue chrétienne* sur les divisions du protestantisme français (Revue du mois). Vous verrez là combien notre école est loin de l'intolérance. Je vous recommande enfin M. Rey.

Pour la substance, je crains de ne pas comprendre encore. Vous parlez d'une *chose* attribuée à une autre chose.

Chose, dans dans ma langue, est presque synonyme de substance. Mais, dans la vôtre? Peut-on attribuer un phénomène à un phénomène? Parler du phénomène d'un phénomène? J'y trouve des difficultés. Je conçois mal l'immortalité d'un phénomène. Et s'il s'agit de l'immortalité d'une loi de succession des phénomènes, si cette loi est individuelle, personnelle, elle touche de bien près la substance au sens que j'admets. Pour moi j'ai tout à fait rejeté l'idée d'une substance séparable de ses attributs intelligibles autrement que par les phénomènes qui les manifestent. La substance est pour moi un x, qui de sa nature et non par infirmité de mon esprit, ne peut être connue que par ses effets, mais que mon esprit conçoit nécessairement comme ce dont les phénomènes sont les signes, comme la cause persistante des effets coordonnés et dans la série manifeste ce que nous appelons un être, une personne, p. ex.

Adieu, à cet été, tout à vous.

(*A suivre.*) CH. SECRÉTAN.

ÉTUDES CRITIQUES

IDENTITÉ ET RÉALITÉ

PAR E. MEYERSON[1]

Ce n'est pas une opinion personnelle que j'exprimerai en disant que le livre de M. Meyerson : *Identité et Réalité*, est l'un des ouvrages les plus considérables de la récente littérature philosophique. Depuis qu'il a été livré à l'appréciation publique, la critique a été unanime. La fermeté et la clarté de la pensée et de l'expression, l'étendue considérable de l'érudition relative tant à l'histoire des sciences qu'à leur état actuel, l'originalité et — là où elles restent positives — le bien fondé des conclusions nous montrent qu'il y a là le fruit de presque toute une vie consacrée à l'acquisition et à la méditation des connaissances que comportait le sujet. Or celui-ci n'est autre que l'examen des concepts fondamentaux des sciences physico-chimiques.

I. — Le but de l'ouvrage.

A première vue il semblerait pourtant qu'il dût s'agir de toute autre chose. Helmholtz, dans un passage de l'*Optique physiologique* dont M. Meyerson cite une phrase, avait exprimé cette idée que les processus psychiques inconscients qui accompagnent indissolublement la perception visuelle sont identiques à ceux de la pensée consciente, et cette idée domine tout son ouvrage. M. Meyerson a d'abord voulu, comme il le dit à peu près lui-même dans son avant-propos, étendre ce principe non seulement à la vision mais

1. *Identité et Réalité*, par E. Meyerson, 1 vol. in-8°, Alcan, 1908.

encore à la perception du monde extérieur en général. Or quels sont les processus psychologiques conscients que l'on peut et doit considérer comme analogues aux processus inconscients de la perception extérieure? La réponse est nécessaire. La science fait-elle autre chose en effet que continuer d'une façon consciente la construction du monde extérieur, la représentation des objets, commencées dans la région instinctive et subconsciente de la perception du sens commun? Elle affine, approfondit, rend plus maniable, plus économique, mieux prévisible et mieux adapté à nos besoins cet univers du sens commun, en même temps qu'elle le rend plus intelligible. Le moindre acte de perception est un effort pour prévoir et pour connaître, pour savoir. L'acte le plus spéculatif et le plus complexe du savant n'est que le prolongement très lointain de ce premier effort. C'est ainsi qu'en partant de cette idée première : quels sont les processus fondamentaux des démarches du sens commun et de la perception vulgaire? idée qui restera le but constant et le terme des recherches de M. Meyerson, celui-ci a été, amené à écrire un ouvrage remarquablement approfondi de philosophie des sciences et d'épistémologie.

II. — La méthode.

La méthode était impliquée en effet par cette conception même de l'ensemble : il fallait chercher dans l'histoire des sciences, surtout dans l'histoire des idées directrices de la science, le mécanisme et comme la genèse des opérations ordinaires de l'esprit humain. On ne saurait trop insister sur ce point, car il détermine une méthode philosophique que je me trouve fort embarrassé pour vanter, parce que je l'ai moi-même appliquée et préconisée, mais dont je puis bien dire qu'elle se trouve pratiquée d'une façon consciente, et précisée en ce moment par nombre de chercheurs, partis des points les plus divers de l'horizon intellectuel, et qui ont travaillé à peu près en même temps d'une façon tout à fait indépendante les uns des autres. Je citerai les fondateurs italiens de la *Rivista di Scienza*, en particulier MM. Rignano et Enriques, les Allemands Schultz et Erich Becher, et surtout Mach, le premier en date et le plus illustre. Cette méthode donne à la philosophie une orientation positive en donnant à ce mot un sens large et non un

sens proprement positiviste. Elle consiste à chercher dans l'histoire du développement des sciences, une vue synthétique et positive de l'univers tel qu'il peut nous apparaître en ce moment de l'évolution de nos connaissances. Elle consiste surtout, car la science vaut bien plus comme méthode de connaissance, que comme ensemble de résultats, à chercher dans l'histoire des idées directrices de la science, de ses méthodes, en un mot dans l'histoire de la pensée scientifique, les bases positives d'une théorie de la connaissance et d'une psychologie de nos opérations et fonctions représentatives fondamentales. Ce n'est pas, en effet, dans l'étude d'un esprit isolé, encore bien moins dans l'observation de soi-même, et en aucune façon dans les expériences psychophysiques, que l'on pourra procéder à cette psychologie. Comme tout ce qui concerne les produits complexes de nos opérations psychiques, la connaissance depuis son plus bas jusqu'à son plus haut degré est pénétrée de social. Elle est, si nous négligeons les sensations élémentaires dont l'étude relève de la physiologie, et quelques renseignements à tirer de la pathologie (hallucinations et surtout faits relatifs à l'imagination) un fait collectif ou fait social. C'est dire que la matière de l'étude doit être ici fournie par l'histoire : à savoir l'histoire du langage et des formes logiques de pensée pour les éléments de la connaissance, la connaissance et l'histoire des sciences pour les formes plus complexes. Bien entendu cette histoire ne doit pas être conçue d'une façon anecdotique et individualiste qui a son intérêt spécial et est le point de départ nécessaire, mais seulement le point de départ. Il faut la concevoir au contraire d'une façon sociologique, en faisant abstraction des contingences trop manifestes. C'est dire encore que cette histoire des sciences doit être l'histoire, jusqu'ici négligée, des idées directrices de la science et des conceptions qu'on s'en fit où les faits doivent surtout être cherchés et considérés soit dans le but d'en dégager les lois et la résultante, soit comme faits représentatifs.

De cette méthode, nouvelle au moins dans sa conscience claire et dans son application systématique et vigoureuse, l'ouvrage de M. Meyerson nous offre une application de plus. A voir comme nous l'allons faire maintenant, la moisson fructueuse qu'entre ses mains elle nous apporte, je crois qu'on peut hardiment soutenir qu'elle est la seule méthode possible dans ce genre d'études, et même la seule méthode possible dans le domaine philosophique, si l'on veut se donner toutes les garanties nécessaires de sérieux et de vraisem-

blanc. Est-il même prématuré de prononcer le mot de certitude, surtout en ce qui concerne la théorie de la connaissance, une fois qu'on a écarté les fantaisies d'une dialectique illusoire?

III. — Le Contenu.

Le chapitre premier commence par une étude approfondie de l'idée de loi naturelle et de l'idée de cause. Son but est d'établir qu'il y a entre les deux (entre la *légalité* et la causalité, pour employer l'heureuse terminologie de l'auteur) une distinction nécessaire et complète, malgré la confusion presque traditionnelle qu'a faite le langage philosophique, en particulier avec Aug. Comte, et parfois aussi le langage scientifique. Tout de suite on voit le souci de l'auteur de ne pas s'en tenir aux mots mais de chercher au-dessous les réalités, les faits véritables qu'ils découvrent, à l'aide d'une histoire très précisément documentée et très sagace, très objective surtout des idées directrices que les mots symbolisent d'une façon toujours subjective. L'essentiel de l'idée de cause ce n'est pas la conformité nécessaire à une règle, un ordre de succession déterminé, comme dans le principe de légalité. C'est, ainsi que l'ont vu les atomistes anciens quand ils formulaient le fameux « rien ne se perd, rien ne se crée », puis les scolastiques, puis Leibniz et des presque contemporains comme Schopenhauer, que l'effet doit égaler la cause, qu'au fond rien n'a changé sous les transformations apparentes. Le principe de causalité tel que le conçoit M. Meyerson ressemble assez à ce que la philosophie traditionnelle a souvent appelé le principe de substance et qui, séparé de l'idée de cause, est d'ailleurs, à mon sens comme a celui de M. Meyerson, parfaitement inintelligible. La légalité s'accommoderait de l'hétérogénéité du temps si elle postule l'homogénéité de l'espace et la libre mobilité dans l'espace. Une loi peut exprimer très bien un ordre irréversible de succession, une fonction du temps, et c'est même ainsi qu'il est naturel de la comprendre. Mais un lien de cause à effet implique aussi bien l'homogénéité du temps que celle de l'espace, et la libre mobilité dans le temps, comme dans l'espace, car il implique la parfaite réversibilité. La tendance causale exige que l'effet puisse recréer la cause. Approfondissons cette opinion et nous arriverons à dire avec M. Meyerson : Cause et effet postulent leur équivalence. L'équivalence réclame enfin l'identité de l'effet et de la cause, la permanence sous le chan-

gement et finalement : *Le principe de causalité n'est que le principe d'identité appliqué au temps.* La loi n'exigerait qu'un ordre déterminé dans le changement. La légalité était relative à la mobilité des choses, et n'affirmait rien de plus qu'une règle à laquelle était astreinte cette mobilité. La causalité affirme au contraire que cette mobilité n'est qu'apparente et que la règle à laquelle elle est soumise vient de ce qu'au fond il y a immobilité réelle, parce que ce qui suit est identique dans son essence à ce qui précède. La loi n'était qu'un constat qui restait parfaitement inintelligible. Elle pouvait pratiquement nous servir à prévoir, à justifier notre attente, mais elle ne renseignait en rien notre curiosité. Elle disait le comment et jamais le pourquoi. Ce n'est qu'avec la causalité que nous comprenons vraiment la loi, que nous savons pourquoi il faut nous attendre à tel futur, que nous éclairons des lumières du *droit* le *fait* de la prévision. La cause établit les titres de la loi. La science, on le prévoit donc dès la fin du premier chapitre, sera l'épanouissement et en quelque sorte la promotion de notre *tendance causale*. Celle-ci féconde constamment les résultats de l'observation qui ne nous donnerait qu'une légalité, — incomplète d'ailleurs, — et crée, la science, comme inconsciemment elle a créé dans le domaine plus confus de l'instinct la perception du sens commun.

Aussi tout le livre de M. Meyerson, en conséquence des prémisses qu'il vient de poser va-t-il être consacré à rechercher le rôle du principe de causalité dans les sciences physiques. Il montrera « que ce rôle est d'une importance primordiale, que ni l'évolution de la science dans le passé, ni son état présent ne s'expliquent si l'on en fait abstraction » (p. 38).

La définition précédente du principe de causalité, son assimilation avec le désir de comprendre, « l'instinct philosophique, l'étonnement de notre propre être » en même temps qu'elle différencie nettement ce principe de celui de légalité, nous indique où il faut que nous cherchions dans les sciences, à déceler son rôle. Ce ne sera pas dans cette partie purement descriptive de la science, ce formulaire où ne trouvent place que les règles empiriques qui déterminent les changements dans le temps, mais bien dans les parties explicatives et théoriques. M. Meyerson n'ignore pas que certains savants et certains philosophes (Berkeley, Taine[1])? Helmholtz,

1. Le Spinozisme Hégélien de Taine, qui se manifeste si nettement dans la

Mach, Duhem et surtout Comte) ont voulu les bannir de la science. Mais il n'a pas de peine à montrer que ces vues spéculatives sont le résultat de discussions abstraites et dialectiques. En face d'elles il faut regarder les faits, la réalité scientifique telle que nous la révèle l'histoire des sciences jusqu'à nos jours Il entreprendra donc, avant d'aller plus loin, l'examen des théories mécaniques qui ont surtout jusqu'ici constitué la partie explicative de la physique et il montrera qu'elles ne peuvent pas plus être retranchées du domaine de la science, que la tendance causale, dont elles sont l'expression, du faisceau des principes fondamentaux de l'esprit humain. Il arrive, après un examen serré des principales hypothèses mécanistes, à cette conclusion que la représentation mécanistique étant le résultat « d'une tendance éternelle, invincible de l'esprit humain, rien ne servirait de lui opposer des barrières artificielles. La science, le voulût-elle, ne pourrait se débarrasser complètement des théories critiques qui sont l'expression d'une forme nécessaire de notre entendement ». L'atomisme est la résultante nécessaire de notre besoin « d'identité dans le temps ». Il ne peut pas du reste y avoir une partie de la science qui découle purement et simplement du seul principe de légalité et qui ne soit qu'un formulaire descriptif. Toutes les lois scientifiques sont pénétrées par la recherche de la causalité, de l'intelligibilité et, qu'on me pardonne ce barbarisme, de l'explicativité. La partie légale est imprégnée de construction théorique et rationnelle.

Je ne puis oublier, en exposant cette partie de l'œuvre de M. Meyerson, que j'ai eu aussi à agiter le même problème. Et, comme lui, en vertu de l'histoire des sciences, et autrement que lui, dans une autre étude en partant des conditions purement empiriques et psychologiques, de la connaissance (et non plus d'un principe de causalité qu'elle présupposerait), j'ai été amené à une conclusion identique à la sienne. Si l'on songe encore qu'au même moment (1907) Erich Becher, en cherchant les conditions méthodologiques des sciences physico-chimiques, arrivait aussi à la même proposition, on verra peut-être qu'il y a là plus qu'une affirmation contingente et subjective.

Une fois posée la réalité, la présence constante des parties explicatives de la science physique, où l'intervention du principe de

dernière partie de « l'Intelligence », me paraît difficilement conciliable avec cette assertion de M. Meyerson.

causalité, telle qu'il l'entend est évidente, M. Meyerson va établir que dans les lois dominatrices de la partie légale de cette science, là où il serait permis de croire superficiellement, là où l'on a voulu croire qu'il n'y avait que des conséquences pures du principe de légalité, la recherche de l'identité dans le temps, donc la tendance causale ont joué un rôle prépondérant dans la genèse de ces propositions et influé gravement sur leur nature et leur portée. Il fait ainsi d'une pierre deux coups. Il montre que la poursuite de l'explication est l'âme de la partie légale de la physique, puisqu'elle est déjà dans les principes sur lesquels s'appuient et ne peuvent pas ne pas s'appuyer les tentatives pour établir une physique descriptive. — Il montre encore qu'inspirant, et même créant à vrai dire ces principes qui sont les fondements de la physique, cette tendance en réalité crée la physique tout entière. C'est, à mon avis, la partie la plus intéressante et la plus instructive de l'ouvrage; c'est celle qui, au point de vue historique, est la plus riche et la plus originale. Pour arriver à la démonstration l'auteur suit constamment la même méthode. Il se propose de prouver, à propos de chacun des principes fondamentaux de la physique qu'ils ne sont ni *a posteriori* ni *a priori*. En effet s'ils étaient, *a posteriori*, c'est-à-dire empiriques ils ne seraient que des axiomes de légalité, puisqu'ils représenteraient simplement les traces de l'expérience sur notre esprit, et par conséquent la description pure et simple de la nature. Ils n'auraient aucune portée explicative. Pour qu'ils l'aient, il faut que nous ayons cherché à dépasser cette expérience afin d'en rendre compte. — Et s'ils étaient *a priori*, pures créations de l'esprit humain, sans contact avec la réalité dans leur genèse, ce ne serait pas non plus pour expliquer cette réalité qu'ils auraient été créés, puisqu'ils auraient existé en nous, quelle que soit cette réalité, et même s'il n'y avait eu aucun objet en face de notre esprit. De toute nécessité si la thèse de l'auteur est vraie, à savoir que légalité et causalité sont distinctes, — que derrière la description de la réalité, il y a place pour une explication de cette réalité, — que nous sommes poussés nécessairement à la chercher dès la plus humble démarche de la connaissance, — et que sans cette impulsion il n'y aurait jamais eu à proprement parler connaissance, il faut et il suffit que les principes de la science physique soient construits en vue de la réalité et par rapport à la réalité, sous l'impulsion de notre besoin explicatif. Pour employer la terminologie, heureuse ici encore, de M. Meyerson, ces principes doivent s'être installés peu

à peu dans la science parce qu'ils étaient *plausibles*, parce qu'ils étaient explicatifs, et uniquement à cause de cette propriété.

Quels sont ces principes? Ce sont les principes de constance ou de conservation : la conservation de la vitesse ou de l'inertie, la conservation de la masse ou de la matière, la conservation de l'énergie. Je ne puis pas refaire ici après M. Meyerson leur historique. Force m'est de laisser aux lecteurs le plaisir de suivre l'auteur dans le détail : un détail tout relatif, car il n'a pu insister lui-même que sur les étapes plus importantes du développement de ces principes. L'essentiel de sa méthode, pour reprendre sous une forme plus concrète ce que nous avons dit d'une façon tout à fait abstraite et générale, consistera à montrer que l'histoire de ces principes ne nous met jamais en face d'une démonstration irréprochable et apodictique de leur contenu réel. Ils n'ont jamais pu être déduits. Et d'autre part les énoncés qu'on en a successivement donnés impliquent toujours un certain écart avec l'expérience, avec les faits tels que nous les connaissons. Ils ne « collent » pas absolument, pour emprunter un mot expressif au langage des laboratoires. L'inertie, la masse, l'énergie ne peuvent être considérés comme des faits et des réalités. Ce sont des notions, des hypothèses (en entendant ce mot *lato sensu*), plus exactement des explications inventées pour éliminer le temps de notre représentation de l'univers, pour nous représenter celui-ci en dehors de la durée. J'allais écrire de la *durée réelle*, mais je m'aperçois que je forcerai la pensée de M. Meyerson à affirmer quelque chose de plus qu'il n'a tenu à affirmer en le proclamant Bergsonien. Bien qu'il y ait des points de contact réels entre la théorie que nous analysons au sujet de la science et celle de M. Bergson, il y a des différences manifestes qui sautent aux yeux. Le temps que nous voulions éliminer n'est pas seulement la durée réelle, le temps psychologique, mais le temps homogène et spatial lui-même. Le besoin explicatif ne se satisfait d'après M. Meyerson que par la suppression de toute intervention du temps, comme le besoin géométrique supprime l'intervention de l'espace, en considérant le lieu comme sans action sur l'objet de la démonstration.

L'application des principes généraux de la physique en vient donc à nous faire considérer sous tous les phénomènes étudiés par elle que le conséquent est l'antécédent, ni plus ni moins, et qu'il ne s'est *rien* passé entre deux moments successifs choisis aussi distants

ou proches qu'on voudra. L'univers de notre science physique, c'est la sphère de Parménide.

Et nous voilà amenés à un concept tout à fait général, à une idée directrice qui, au contraire des principes précédents, est plus philosophique que scientifique, mais n'en inspire pas moins quoique de loin et d'une façon moins consciente, à peu près tous les travaux des physiciens : l'idée de l'unité de la matière. C'est en quelque sorte le point culminant des efforts de notre « vouloir-expliquer », et le terme où nous fait aboutir, sous l'influence, de plus en plus prépondérante, de notre tendance causale, l'élimination du temps, par l'affirmation de l'identité dans le temps.

Certes à première vue il ne semble pas que ce postulat implique la réduction de la matière à l'unité. Il semble même d'autant plus facile d'arriver à montrer que le conséquent est identique à l'antécédent que l'on partira de premiers antécédents plus nombreux et plus divers. Mais si un peu de réflexion sur le mécanisme nous éloigne de l'unité de la matière beaucoup nous y ramène. Car qu'est-ce que le mécanisme sinon l'explication du devenir par sa négation ? Et qu'est-ce que la doctrine de l'unité de la matière sinon l'explication de la réalité, par sa négation, de l'être par le néant? Dans les deux cas nous décrétons apparente la diversité, et nous la ramenons à l'unité en réduisant le divers à l'identique. C'est bien au nom du principe d'identité, dont la tendance causale n'est que l'affirmation et la poursuite, que l'esprit humain a été amené à la doctrine de l'unité de la matière et à son absorption, par la théorie de l'éther, dans ce qui n'a plus aucune qualité, c'est-à-dire dans le vide.

Ainsi pour réunir toute cette première partie de l'exposé historique et critique de M. Meyerson, l'étude historique des principes de la physique nous amène à la négation du devenir, et l'étude historique de la conception de l'unité de la matière à la négation de toute matière qualifiée, c'est-à-dire réelle. Est-ce là le dernier mot de la science? et l'explication ultime à laquelle nous amène notre besoin d'expliquer?

Ce serait n'avoir de la science qu'une idée bien superficielle et nous allons voir maintenant que la science n'est pas que mécanisme, et qu'elle résiste à ces conclusions extrêmes, outrancières, si l'on peut dire, de l'esprit auquel elle doit à la fois sa naissance et sa croissance, ses origines, ses progrès, et qui se distingue essentiellement par l'insatiable besoin d'expliquer. Ce besoin comme cet esprit sont en effet

aprioriques, et si la science par cela même qu'elle en est imprégnée contient des éléments aprioriques, elle ne contient pas que cela, puisqu'elle est la science de quelque chose! Ce quelque chose, les faits doivent aussi lui imprimer leur marque et avec force. C'est cette réaction contre les exigences aprioriques de la pensée dont M. Meyerson fait à présent l'étude en procédant à l'histoire et à l'examen du principe de Carnot.

Qu'est-ce qui fait le fond du principe de Carnot. C'est en effet l'affirmation que le temps ne peut pas être éliminé, qu'il y a dans les phénomènes physiques une évolution irréversible. Tous les efforts pour réduire ce principe au mécanisme ont jusqu'ici échoué et d'après M. Meyerson il est impossible qu'ils réussissent jamais puisque le principe de Carnot contredit le postulat même du mécanisme : l'identité dans le temps. Aussi ce principe n'a-t-il été aperçu que très tardivement et a-t-il commencé par être négligé puis par être critiqué et combattu vivement tant il heurtait les habitudes fondamentales de notre pensée. Il ne saurait donc rien avoir d'apriorique, c'est une vérité de fait. Et cette vérité de fait nous impose cette conclusion qu'il y a un irrationnel, c'est-à-dire un obstacle à l'assujettissement complet des faits naturels aux exigences de notre raison.

Cet irrationnel se manifeste de deux façons qui au fond se ramènent l'une à l'autre : l'impossibilité d'un passage intelligible entre les faits mécaniques et la sensation, c'est-à-dire l'irréductibilité spécifique absolue de cette dernière, et l'impossibilité d'un passage entre le mouvement du moteur et le mouvement du mobile, c'est-à-dire l'inintelligibilité de la communication du mouvement.

Mais ici il semble que l'histoire contemporaine des sciences donne un démenti formel à la théorie de M. Meyerson sur le besoin explicatif et apriorique qui constituerait le fond partiel de notre science. Des théories nouvelles inspirées précisément par l'analyse critique du principe de Carnot ne prétendent-elles pas exclure de la science le mécanisme et rétablir une physique qualitative? Ces théories sont d'ailleurs les héritières d'un courant qui à travers les alchimistes du moyen âge et les théories plus récentes des fluides n'a jamais cessé de s'opposer au mécanisme. M. Meyerson voit et résout l'objection. Il montre d'abord l'insuffisance de ces théories et rappelle ce qu'il a dit de la pérennité du mécanisme. Mais surtout il démontre que ces théories cèdent elles aussi au besoin explicatif et par suite introduisent dans la science un *a priori* analogue aux théories mécanistes

et une résistance analogue à s'adapter complètement à la réalité naturelle.

M. Meyerson peut donc conclure que notre science implique une adaptation des faits aux exigences de la rationalité et que ces exigences se ramènent en définitive à constituer des substances identiques dans le temps pour expliquer le changement. Mais n'est-ce pas précisément par un procédé strictement analogue que nous créons par la synthèse du souvenir et de la sensation présente, les perceptions du sens commun, les *objets*, les *choses* au sens vulgaire de ces mots. La continuité entre la science et le sens commun est donc complète; et cette continuité venant de ce que l'esprit par son besoin causal met dans les choses ou plus exactement conjecture des choses en le vérifiant d'ailleurs d'une façon partielle, c'est en dernière analyse la présence constante d'une même métaphysique qui réunit la science au sens commun.

N'y a-t-il point d'autres conclusions à tirer de cette étude maintenant close? Le dernier chapitre de l'ouvrage les dégage, avant de revenir sur la thèse essentielle dont nous venons de suivre en gros et très brièvement le développement. C'est d'abord la définition de la science comme rationalisation progressive du réel, comme effort et effort heureux pour *comprendre, expliquer* la nature. Cette définition vise les philosophies plus ou moins agnostiques, et il est consolant de penser que c'est à cette conclusion que sont arrivés tous ceux qui dans ces derniers temps ont cherché à résoudre le problème de la science en étudiant directement celle-ci. Seulement, et sur cette seconde conclusion nous pouvons encore constater à peu près le même accord, l'effort scientifique n'a pas un terme précis qu'on lui puisse assigner. L'intelligibilité complète de la nature ne peut pas être un terme fixe puisque la réalité résiste aux principes mêmes qui pour nous sont le fondement de toute explication. L'explication scientifique est un devenir sans fin. Et si nous pouvons affirmer par là qu'il y a une limite possible à notre connaissance, nous affirmons du même coup que nous ne pouvons pas déterminer d'une façon précise où nous rencontrerons la limite. Le devenir de la science est sans fin déterminable.

Troisième conclusion : il sera impossible à la science de se passer des hypothèses mécanistes parce qu'elles sont la conséquence du principe même de la science, de notre tendance causale. Mais par cela même que la nature résiste toujours plus ou moins partielle-

ment à cette tendance *a priori*, les théories mécanistes ne peuvent pas être considérées comme des *résultats*. Elles ne seront jamais définitives, complètement adéquates à leur objet. Ce sont à vrai dire plus que des hypothèses de travail et de simples instruments; ce sont des hypothèses directrices qui expriment toujours quelque chose du réel puisqu'elles sont plausibles, et qui, sous les réserves du double irrationnel mentionné plus haut, expliquent à mesure de la nature tout ce que nous en pouvons prétendre expliquer.

Il est alors permis de dire — et c'est la dernière conclusion de l'auteur — que le besoin et le principe de légalité est absolument distinct du besoin et du principe de causalité bien qu'on considère d'ordinaire la causalité scientifique comme la simple traduction de la légalité dans la plupart des travaux contemporains. Il pourrait y avoir en effet de l'ordre dans la nature et il y a effectivement de l'ordre dans la nature (principe de Carnot) sans que soit satisfaite la causalité telle que l'entend M. Meyerson. Ne pourrait-on pas déduire alors plus vraisemblablement la légalité de la causalité? Car n'oublions pas que d'après tout ce qui précède il est impossible d'exclure la causalité de la science et qu'il faut la maintenir absolument en face de la légalité. M. Meyerson est beaucoup moins décisif sur ce dernier point et bien qu'il affirme que l'on n'ait pas réussi jusqu'à présent à faire cette réduction, et qu'elle paraisse peu vraisemblable il ne croit pas qu'on puisse absolument l'écarter.

IV

Le livre de M. Meyerson reflète bien les principales préoccupations actuelles de ceux qui cherchent à fonder une philosophie scientifique. Et il s'isolerait difficilement des différents travaux parus depuis quelque temps sur ce sujet (je l'ai fait remarquer plusieurs fois), de même qu'il s'isolerait difficilement des travaux de Bergson, de Le Roy et d'une façon plus lointaine il est vrai, du mouvement pragmatiste. Ce n'est pas nier l'originalité d'un travail que de dire qu'il reflète, ou plus exactement qu'il réfracte avec l'indice personnel à l'auteur les idées de son temps; car la véritable originalité consiste à dire des choses justes à propos des questions qui agitent le plus les contemporains et non à dire des choses auxquelles personne n'ait jamais pensé. Pour bien comprendre les idées de

M. Meyerson il faut dire qu'elles s'opposent d'une part à la théorie utilitaire de la science telle qu'on la rencontre chez les pragmatistes purs, et d'autre part qu'elle accepte l'idée bergsonienne de l'irrationalité résiduelle des choses exprimée par la spécificité irréductible du temps à l'égard de l'espace, la science tendant à être essentiellement une représentation spatiale des choses. Mais tandis que M. Bergson affirme à peu près la coïncidence de nos spéculations physiques avec leur objet, M. Meyerson transporte à la matière elle-même, quelque peu de l'irréductibilité qui, pour M. Bergson, empêche la vie et la conscience d'être vaincues par l'effort scientifique.

C'est sur ce point, et sur la question corollaire de l'apriorisme sous-jacent à la science physique que l'ouvrage de M. Meyerson appellerait, à mon avis de fortes réserves. Je ne suis pas convaincu que le principe de Carnot marque la résistance de la réalité à nos tentatives de rationalisation du réel parce que je ne suis pas convaincu que ce principe soit irréductible à une interprétation mécaniste [1], ou plutôt que le cinétisme de demain ne soit pas construit de telle façon que le principe de Carnot y soit intégré d'une façon satisfaisante. Autrement dit, et pour reprendre la question dans les termes dont se sert la théorie de la connaissance de M. Meyerson, le principe de Carnot me semble marquer autant d'apriorisme que les principes de conservation, et un apriorisme du même genre. Ne serait-ce pas que tous ces principes sont des hypothèses formées par l'esprit à l'aide de quelques expériences partielles, étendues après coup à l'universalité des faits? Ce qui serait *a priori* en eux serait hypothétique et c'est à l'expérience continuée que serait due leur rectification progressive. Notre esprit n'aurait vraiment d'*a priori*, si l'on peut encore employer ce terme, que sa tendance à généraliser et à considérer le réel comme une partie du possible posé par cette généralisation. Et alors tous les remarquables historiques que

1. Je suis frappé de ce fait que, tandis que toutes les représentations scientifiques tendent à désubjectiver le plus possible les phénomènes qu'elles traduisent, le principe de Carnot conserve toujours dans ses expressions des éléments très subjectifs (notions de niveau, d'utilisation, de dissipation, etc.). L'interprétation du principe de Carnot comme expression de la notion de probabilité en physique (M. Meyerson eût dû en faire plus de cas) le montre bien. Le principe de Carnot essaie de transformer ce subjectif en absolu, et c'est bien là le fond de toute notion d'irréversibilité. En dernière analyse, le temps n'est-il pas subjectif, et peut-on concevoir une direction absolue dans l'univers si nous nous efforçons de faire abstraction de *notre* situation, des conditions dans lesquelles *nous* utilisons les forces naturelles, en un mot de *notre* anthropomorphisme, si nous essayons de nous élever à une intelligibilité objective?

M. Meyerson fait de ces principes, les analyses qu'il donne de leur contenu, l'interprétation même qu'il en fournit, ne pourraient-ils pas se concilier avec une autre interprétation corollaire : notre esprit n'est en somme que le résultat de l'adaptation progressive qui se fait entre la petite portion de réalité que nous sommes et la réalité tout entière. L'adaptation n'est jamais complète puisque chaque nouvelle acquisition, chaque nouvelle réflexion sur l'acquis en détruit l'équilibre. De là ces résistances momentanées de la réalité vis-à-vis de la théorie. Mais de là aussi ce fait que ces résistances sont toujours momentanées, du moins sous la forme particulière qu'elles revêtent à un moment donné. Pour conclure, il ne paraît pas que M. Meyerson ait démontré d'une façon définitive que la nature soit au fond rebelle à la domination universelle de notre tendance causale telle qu'il l'a définie c'est-à-dire rebelle à l'identification dans le temps; il ne paraît pas enfin que l'apriorisme des principes soit autre chose qu'une hypothèse généralisatrice hasardée sur le possible, et destinée à rendre compte du réel comme d'un cas particulier de ce possible.

ABEL REY.

DISCUSSIONS

Paris, 10 avril 1909.

Monsieur le Directeur,

Il y a dans l'article, si intéressant d'ailleurs, de M. G. Sorel sur *la Religion d'aujourd'hui*, une page qui a douloureusement ému ceux qui ont connu Auguste Sabatier. Aucun d'eux n'a retrouvé dans ce portrait sommaire l'homme qui a exercé sur l'ensemble du protestantisme français une si profonde influence religieuse.

Il ne se peut que la mémoire de Sabatier reste sous le coup d'accusations qui empruntent à la personnalité de leur auteur une importance particulière.

Permettez à un ancien élève de Sabatier — qui est resté son disciple convaincu — de répondre à la caractéristique générale de M. Sorel, en se confinant sur le terrain des faits.

Je rappelle le texte de M. Sorel :

« Suivant M. Boutroux, Auguste Sabatier se serait placé à un point de vue très analogue à celui de Ritschl; cela me paraît infiniment douteux, le théologien allemand étant un fils légitime de Luther; l'auteur français n'était probablement qu'un honnête païen, que le hasard ironique avait placé à la tête d'une faculté de théologie protestante, et qui savait se donner des allures presque chrétiennes grâce à l'art de composer des homélies sentimentales. »

Comment M. Sorel est-il arrivé à se faire de Sabatier une idée si contraire à ce que nous savons de lui?

Je crois comprendre qu'il indique la source où il a puisé : en effet, il renvoie le lecteur à un article de Brunetière (intitulé, pour le dire en passant : *La fâcheuse équivoque*, et non : *Une dangereuse équivoque*). L'opinion de M. Sorel est une traduction plaisante — et un peu chargée peut-être — de celle de Brunetière.

Ceci étant, je demande à M. Sorel s'il estime vraiment qu'un esprit tel que Brunetière, quelle que fût sa pénétration, était qualifié pour

comprendre Sabatier. Et ici, je fais appel au jugement de M. Sorel lui-même. « Je crois avoir observé, nous dit-il, que les catholiques à tendances modernistes sont particulièrement incapables de se placer au point de vue luthérien : c'est ce qui explique pourquoi M. G. Goyau s'est si complètement mépris sur le point de vue de Ritschl, dont il veut faire un théologien de l'équivoque. »

Est-ce qu'on ne peut pas admettre que Brunetière, catholique à tendances modernistes comme M. Goyau, était aussi incapable de se placer au point de vue de Sabatier que M. Goyau de se placer au point de vue de Ritschl?

M. Sorel objectera-t-il que Ritschl était « fils légitime de Luther? » Eh bien! Sabatier était fils légitime de Calvin; et, pour la droiture de conscience, Calvin vaut Luther.

Sabatier était un huguenot des Cévennes. Qu'est-ce qu'il y a de moins « païen » qu'un huguenot des Cévennes?

Sabatier aimait à dire : « Ce que j'ai de meilleur, je le dois au philosophe Kant et à ma bonne mère. » A Kant, il devait le « dualisme radical » de sa pensée. A sa mère, la vieille paysanne cévenole, il devait sa piété.

Comment se fait-il que Brunetière ait vu dans la théologie du plus sincère des hommes, et du plus religieux, une perpétuelle équivoque?

C'est que, pour Sabatier, la religion intérieure était tout. Je ne dirai pas que, pour Brunetière, elle n'était rien; mais il faut reconnaître que la valeur d'une religion purement intérieure lui échappait : « Une religion, écrivait-il, c'est un dogme, et c'est une autorité, et, quand elle ne sera plus ni une autorité, ni un dogme, elle ne sera plus une religion. » (*Questions actuelles*, p. 314.)

C'est l'antithèse radicale de la pensée de Sabatier.

La religion de Sabatier, c'est la *religion de l'Esprit*. Or Brunetière déclare tout net « qu'il n'y a pas de religion de l'esprit », « à moins que ce ne soit un nom dont vous masquiez l'idolâtrie du moi ». (*Questions actuelles*, p. 308.)

Sabatier dit : l'*Esprit*, avec une majuscule; Brunetière dit : l'*esprit*, avec une minuscule. L'esprit dont il est question, pour lui, c'est l'esprit de l'homme : et voilà pourquoi la religion de Sabatier lui fait l'effet d'une pure équivoque. Mais Sabatier tenait à la majuscule. L'Esprit dont il parlait, c'était l'Esprit de Dieu. L'autorité devant laquelle il s'inclinait était intérieure, comme la religion. D'après Brunetière, l'autorité comme la religion, était essentiellement extérieure.

Entre ces deux conceptions, quelle est celle qui se rapproche le plus du paganisme?

Pour être équitable envers Sabatier, il faudrait interroger Sabatier lui-même; et, au lieu de le juger à travers Brunetière, se faire une opinion personnelle en lisant l'*Esquisse d'une Philosophie de la Religion* et *Les Religions d'Autorité*. Peu de livres sont aussi profitables que ceux-là. Ensuite, il faudrait étudier l'homme, qui est inséparable de l'œuvre. C'est une connaissance qu'il vaut la peine de faire.

Je recommande à M. Sorel, à défaut d'une biographie complète de Sabatier, que nous n'avons pas encore, un petit livre très simple, intitulé *Auguste Sabatier, sa vie, sa pensée et ses travaux* (Fischbacher, 1903). C'est un recueil de conférences qui relatent surtout des souvenirs intimes.

Il y verra comment la grande préoccupation de Sabatier était de « sauver la foi de ses étudiants », en les faisant bénéficier de la certitude religieuse qui, en lui, avait survécu à toutes les crises. « Je peux affirmer, disait-il à Félix Pécaut, qu'il n'est personnage dans toute l'histoire que je connaisse aussi bien que le Christ; et, s'il est vrai que l'âme a besoin d'idéal, je peux dire que j'ai cherché avec ardeur, et n'ai trouvé nul autre dont je puisse dire dans la sincérité absolue de la conscience : « A qui irais-je qu'à toi, Seigneur? tu as les paroles de la vie éternelle! »

Quand Sabatier eut terminé l'œuvre de sa vie en mettant la dernière main à son ouvrage sur *les Religions d'autorité*, il écrivit les vers de Corneille :

> O Dieu de vérité, pour qui seul je soupire,
> Unis mon cœur à toi par de forts et doux nœuds!
> Je me lasse d'ouïr, je me lasse de lire,
> Mais non pas de te dire : c'est toi seul que je veux! »

Voilà le fond de son âme.

Mais jamais la foi de Sabatier n'est apparue plus puissante, plus sûre d'elle-même et de son objet, que durant les dernières semaines de sa vie.

La maladie l'avait terrassé avant l'âge : il souffrait atrocement, nuit et jour.

Contre la souffrance physique et morale, la prière était son recours.

Dans la certitude où il était de vivre en communion avec son Dieu, il puisait la force de surmonter la douleur et la mort.

Le dimanche de Pâques, il disait à un visiteur : « J'ai beaucoup pensé à tous mes amis, à tous ceux qui ont souffert, et surtout au Christ. J'ai beaucoup réfléchi à cette courbe de la souffrance qui va de la vie organique à celle de l'intelligence et du cœur, et j'ai dit à Dieu : Associe-moi à tout cela! »

Souvent, la nuit, on l'entendit répéter la prière du Christ : « Père, je remets mon esprit entre tes mains! »

Le jour même de sa mort, il disait : « Mon Père, je te recommande tous ceux que j'aime, que je laisse. J'aurais bien des choses à dire encore, à faire, mais je me confie en toi. »

Quand il sentit que la fin venait, il voulut qu'on lui récitât encore une fois l'Oraison Dominicale. Au mouvement de ses lèvres, on put voir d'abord qu'il s'y associait. Mais quand elle fut terminée, il avait cessé de vivre.

Ainsi mourut « cet honnête païen que le hasard ironique avait placé à la tête d'une faculté de théologie protestante ».

Après cela, je puis me dispenser, semble-t-il, d'une plus longue réfutation. Et il ne me reste qu'à vous remercier, monsieur le Directeur, pour l'hospitalité que vous voudrez bien accorder à ces lignes, en vous priant d'agréer l'assurance de ma profonde considération.

HENRI MONNIER.

QUESTIONS PRATIQUES

LA DÉMOCRATIE ET LA LOI

D'APRÈS DEUX OUVRAGES RÉCENTS[1]

De toutes les notions juridiques, la notion de loi devait, semble-t-il, être une des dernières que la critique dût atteindre, au moins dans ses assises fondamentales. Le règne de la loi n'apparaît-il pas comme la garantie même du droit, et l'exclusion de l'arbitraire n'est-ce pas la définition même d'une véritable République? Or un nombre croissant d'esprits, parmi les observateurs les mieux avertis, considèrent volontiers aujourd'hui ce rêve comme la survivance d'une idéologie que l'expérience n'a pas su instruire. La démocratisation même de la loi, en faisant pénétrer plus d'individus dans les secrets de son élaboration ou de son mécanisme quotidien devait diminuer le respect et engendrer le scepticisme. Pourtant les meilleurs pensaient de leur devoir de réagir. Si aléatoire que pût paraître l'entreprise, devant l'envahissement des mœurs nouvelles, ils pouvaient croire que la possibilité de la réussite mesurerait la vitalité de la démocratie véritable : celle-ci serait le règne de la loi ou elle ne serait pas.

C'est la valeur de cet aphorisme qui se trouve aujourd'hui mise en question. Déjà un des critiques les plus hardis que l'École ait possédés, M. Duguit, nous avait montré ce qu'il reste de survivances monarchiques dans la conception de la Loi Souveraine, commandement absolu de l'État Souverain. Mais, somme toute, le carac-

1. *La vie du Droit et l'impuissance des lois*, par Jean Cruet, avocat à la Cour d'Appel, 1 vol. in-18 de la Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion, 1908.

La Loi, essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie, par Maxime Leroy, 1 vol. in-8° des *Études économiques et sociales*, Giard et Brière, 1908.

tère impératif, obligatoire de la loi fondée sur la solidarité sociale et conçue sur le type de la généralité, demeurait l'idéal nécessaire et inviolé. La pensée des auteurs que nous allons analyser irait, ce nous semble [1], beaucoup plus loin. C'est à l'idée même d'un règne possible de la loi qu'il faudrait s'en prendre. L'arbitraire, — un certain arbitraire, — est nécessaire, inévitable et utile tout à la fois. Il y a une « fonction de l'illégalité » ; la loi est impuissante à réaliser la démocratie, et c'est en dehors d'elle, parfois contre elle, dans des institutions d'un type nouveau, et dont nous ne connaissons encore que l'embryon, qu'il faut chercher l'autorité réelle et le salut du droit. Le doctrinarisme de la loi serait une illusion d'un autre âge, et, aujourd'hui, une erreur de méthode, « pas même un idéal approximatif à proposer aux Parlements » (J. Cruet, p. 14), car une observation attentive de la réalité montrerait qu'il procède en sens inverse de l'évolution juridique.

*
* *

Le livre de M. J. Cruet est un ouvrage destiné à un public très étendu, et l'on peut regretter, à beaucoup d'égards, que l'auteur ait tenu à lui conserver ce caractère. On souffre de l'absence presque totale de références, et de la nécessité de chercher parfois hors du livre la preuve de certaines assertions, même sur les matières les plus familières à l'auteur. Tel qu'il est pourtant, ce livre résume avec beaucoup de force et de clarté tout un mouvement juridique et forme un excellent point de départ pour l'étude de notre problème.

La loi, d'abord, ne contient pas tout le droit. Sortie de la coutume et de la jurisprudence sacerdotale ou laïque, la loi laisse subsister encore aujourd'hui, à côté d'elle, et parfois même contre elle, un droit spontané qui, lorsqu'il ne la tue pas, fait au fond toute sa force, s'il est vrai que la loi est « obligée, pour entrer dans le droit vivant, de se faire successivement, par une sorte d'évolution *à l'envers*, jurisprudence et coutume » (p. 13). Toute la première partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude de ce droit spontané.

1° C'est d'abord le *droit du juge*. Le droit romain prétorien, le droit musulman, le rôle du juge anglais, l'action novatrice de la

1. Nous n'ajoutons cette formule restrictive que pour M. J. Cruet dont la pensée nous semble plus indécise, ou assurément moins hardie.

jurisprudence française sont successivement rappelés. L'auteur ne discute pas les diverses méthodes d'interprétation proposées. Il se contente de montrer comment le double sens (historique et logique) des textes, l'incohérence ou les lacunes des lois, la combinaison des articles du Code, le jeu des principes, la nécessité de juger des cas nouveaux dans des milieux sociaux différents, suffisent à contraindre le juge à intervenir pour compléter, ou parfois créer les règles du droit. La législation ouvrière moderne, le droit des associations, la protection des valeurs mobilières, le droit familial, la faillite, le droit pénal même et surtout le droit administratif ont été plus ou moins élaborés, modifiés, ou créés de toutes pièces par la jurisprudence, avant, quelquefois sans la loi.

Quelle est la valeur de cette œuvre jurisprudentielle? Là est évidemment le centre du problème pour qui veut se faire une idée du rôle exact de la loi. La jurisprudence reste-t-elle, doit-elle rester subordonnée à la loi ou peut-elle vraiment se substituer à elle? La réponse de M. Cruet nous paraît assez indécise et certains passages portent plus loin peut-être que ses propres intentions. Il y a vraiment, nous dit-il, une « législation judiciaire ». On est tenté de le remercier de cet aveu quand on songe aux efforts considérables que l'on a faits, pour glisser sous le nom d'interprétation (« évolutive » il est vrai) les transformations nécessaires. M. Cruet ose dire qu'en fait le juge, poussé par la force des choses, s'institue parfois législateur. C'est un progrès vers la sincérité et la clarté, qu'empêchait seule l'idée si fortement ancrée dans nos États modernes (et que tout l'objet de ce livre est précisément de discuter) que toute règle juridique, pour être reconnue, doit émaner du pouvoir législatif lui-même [1].

Mais, selon nous, et peut être malgré lui, une remarque de M. Cruet va plus loin encore. Constatant que le principal mérite de cette législation judiciaire est d'être *expérimentale*, de se tenir tout près des espèces concrètes, *d'individualiser* le droit, d'être perfectible, parce qu'elle n'est jamais fixée par un texte rigide, il condamne l'idée de rendre officiel, constitutionnel, ce pouvoir spon-

1. N'oublions pas que, dans son beau livre sur la Méthode, M. Gény avait déjà fortement attaqué ce préjugé en reconnaissant, à côté de la loi, d'autres *sources formelles* du droit. Mais en aucun cas ces sources ne pouvaient conduire le juge, selon lui, à transformer ou à abroger, même par désuétude, la loi positive, dont la prépondérance était indiscutée, et dont l'interprétation devait être une véritable interprétation de volonté.

tané du juge, et de « conférer aux tribunaux le pouvoir de compléter les lois ou d'en préciser le sens par voie de dispositions générales édictées pour l'avenir. — Légiférant *comme* le législateur, le juge n'aurait aucune raison de légiférer mieux; comme lui, et plus que lui sans doute, il serait tenté de déguiser en principe abstrait telle solution de pure circonstance; comme lui, et autant que lui peut-être, il risquerait, après avoir minutieusement résolu des problèmes imaginaires destinés à ne jamais se poser effectivement, de passer sans les voir à côté de grosses difficultés dont la pratique viendrait bientôt lui révéler brutalement l'existence. — La loi faite par le juge peut aujourd'hui corriger heureusement la loi faite par le Parlement parce qu'elle en diffère profondément par son *but* et par sa *méthode*. — Sinon elle aurait pour unique résultat d'en aggraver singulièrement la rigidité, et le juge, sans être sûr de faire un bon législateur, s'exposerait simplement à devenir un mauvais juge » (p. 75). Ainsi la jurisprudence n'a de valeur qu'à condition de rester jurisprudence; la législation judiciaire doit rester œuvre expérimentale, sans cesse renouvelée, retouchée, adaptée, pour qu'on y puisse « saisir sur le vif la réaction des faits sur les lois ». Mais alors il ne suffit pas de dire, avec M. Cruet, que cette œuvre ne doit pas être codifiée *par le juge*, il faut dire (sauf sans doute pour certaines règles bien générales, dégagées peu à peu, et dont le respect s'impose universellement) il faut dire qu'elle ne doit pas être codifiée *du tout*. C'est la question de la Codification qui se pose, en termes nouveaux, comme au temps de l'école historique allemande. Et cette question est bien actuelle, si l'on songe que les novateurs les plus hardis de la doctrine semblent, comme le fait fort bien remarquer M. M. Leroy, vouloir plutôt limiter le rôle de la jurisprudence à une sorte d'élaboration préalable de la législation future. Et alors, quand M. Cruet, sans cesse, nous parle de *législation expérimentale*, nous sommes en droit de lui demander de dissiper une équivoque que peut-être son livre ne dissipe pas entièrement. Veut-on dire que la loi doit perdre son ambition dogmatique à tout réglementer, que le législateur doit, avant l'élaboration définitive et complète du texte auquel il faut inévitablement aboutir, et comme par l'entremise du laboratoire judiciaire, avoir expérimenté la loi; que même il ne doit pas prétendre légiférer pour toujours, mais faire des lois souples, aux besoins temporaires et locales, en tout cas aisément revisables? —

l'idée est intéressante, mais, sauf peut-être par ces derniers points, ne diffère pas essentiellement de celles qu'a défendues la doctrine la plus récente. Veut-on dire, au contraire, que la véritable législation expérimentale est celle qui réglemente le moins possible par la loi, une législation purement *indicative*, laissant le plus d'initiative possible aux particuliers, aux groupements syndicaux, à la jurisprudence, une législation que les conventions particulières ou collectives, ou que (pour le problème qui nous occupe à l'instant) le juge élaboreraient de plus en plus directement sans devoir jamais la fixer d'une façon définitive, alors nous marchons vers la loi réglementaire de M. Maxime Leroy, vers l'abdication progressive du législateur entre les mains de tous, vers le gouvernement direct[1]. La pensée nette, en quelque sorte volontaire et consciente de M. J. Cruet semble se tenir dans la première région; certaines expressions et certains aveux permettent au lecteur de se demander s'il n'est pas attiré, au moins pour un avenir très lointain, vers la deuxième. Sur ce point important quelques précisions de plus n'eussent peut-être pas été inutiles.

Les paragraphes suivants ne nous les donnent guère. M. Cruet nous montre avec beaucoup de sens les limites fatales de l'action jurisprudentielle. Les dangers de la liberté du juge, c'est d'abord l'arbitraire, la sollicitation systématique et tendancieuse des lois, les interprétations subjectives à l'excès; — c'est aussi le caractère fragmentaire, dispersé, incohérent ou incertain des solutions, l'absence de stabilité dans le droit et de sécurité pour le justiciable, enfin l'entraînement des sympathies personnelles ou de classe, la pression et la complaisance politiques. Conclusion évidente : « La déformation progressive du droit légal par la pratique judiciaire est un *fait* », elle ne doit pas devenir un *système*, sous peine, pour la jurisprudence même, de perdre toute sa valeur. Le juge n'a été un agent d'évolution historique de premier ordre qu' « en subissant la pression des faits, non pas en rivalisant avec le législateur dans le dessein de pétrir au gré de ses désirs la matière première du droit » (p. 79). Donc, si le juge légifère, « qu'il continue à légiférer *le Code à la main* ». Le « préjugé de la loi » a un rôle nécessaire à jouer, rôle d'inhibition et de frein. Mais dans quelle mesure, voilà ce qu'on voudrait savoir. S'agit-il d'un frein surtout moral ou d'un frein sur-

1. Ou, plus simplement, et s'il s'agit uniquement de jurisprudence, vers une sorte de droit coutumier comme le droit anglais ou notre droit administratif.

tout légal? Quand une jurisprudence retenue et prudente en arrive, lentement et équitablement, à créer une sorte de droit prétorien, dans quelle mesure exacte ce droit nouveau doit-il tendre à la Codification, ou rester prétorien, jurisprudentiel?

« La jurisprudence, conclut l'auteur, épuise assez rapidement son pouvoir de création et d'adaptation, lorsqu'elle rencontre devant elle le noyau irréductible d'un texte légal clair et précis » (p. 83). Contrairement à ce que pensent MM. André Mater et E. Lévy, on ne peut, avec un article du Code, faire la révolution sociale. De plus, la jurisprudence est liée par ses propres précédents; lorsqu'elle aurait à évoluer contre elle-même, elle tend à s'asseoir, à s'immobiliser. Ainsi son pouvoir d'innovation est doublement limité : et par la loi, et par elle-même. Et c'est l' « ossification finale du droit jurisprudentiel » que l'auteur nous présente pour conclure à la nécessité de « chercher les moyens de transformer le droit hors la jurisprudence et contre elle » et de briser « la carapace jurisprudentielle » comme « la carapace légale ». Simple transition, sans doute au chapitre suivant : c'est hors de la loi et des tribunaux, dans les mœurs et le milieu économique que se renouvelle vraiment le droit. Pourtant le tour est vif et singulier. Et puis il faudrait choisir : tout à l'heure le plus gros danger de la jurisprudence était sa dispersion anarchique et son arbitraire; maintenant, c'est l'immobilité dans la routine. Sans doute deux tendances opposées peuvent coexister dans une même institution. Mais sans doute aussi ne sont-elles pas d'intensité égale. Où est actuellement le danger le plus pressant? Le droit légal doit inhiber le libre essor de la jurisprudence, mais on se plaint que les carapaces jurisprudentielle et légale compriment le libre essor du droit. Pour que l'inhibition nécessaire ne devienne pas compression gênante, il y a donc une mesure à garder. On la voudrait voir définie, et pour qu'on pût nous répondre que ce difficile problème dépassait l'objet d'un ouvrage élémentaire, il faudrait que nous ne fussions pas ici au cœur même du sujet.

2° Voilà pour le *droit du juge*. Venons-en au *droit des mœurs*. Ici nous serons plus bref. A côté et en dehors de la jurisprudence, il nous faut considérer maintenant le pouvoir de la coutume pour faire, défaire, abroger ou corroborer les réglementations légales. C'est la coutume d'abord qui fait la véritable force des constitutions, en précise le sens, et, par l'usage, les transforme. Le droit sexuel,

le droit familial sont faits par les mœurs; la loi et la jurisprudence ne font que suivre. Tout le droit commercial, toute la législation ouvrière actuelle sont nés de transformations économiques, des exigences spéciales de la pratique des affaires, des « délits ouvriers d'hier », devenus « les éléments du droit civil d'aujourd'hui ». Le droit corporatif se développe et s'oppose à la fois au droit contractuel (individuel) et au droit de l'État. Le contrat lui même, par les *clauses de style*, par les *cautèles* des praticiens, tourne, c'est-à-dire viole plus ou moins ouvertement la loi, même impérative, qui le régit. Il y a là, rappelés, tout un ensemble de faits connus et d'idées aujourd'hui familières.

Mais, et voici peut-être qui est plus grave, le gouvernement lui-même donne l'exemple de l'illégalité. Est-ce fantaisie et goût de l'arbitraire? Parfois sans doute; mais parfois aussi inéluctable nécessité. « L'administration est impossible, disait un jurisconsulte, si elle est tenue de se conformer aux lois. » « Action administrative, réglementation législative : deux points de vue différents et opposés », répète M. Cruet, et c'est un rêve illusoire que de prétendre soumettre entièrement l'une à l'autre. On regrette que notre auteur, si compétent en la matière [1], passe aussi vite sur ce point et ne nous donne que des faits de valeur assez inégale. Car citer des dérogations condamnables affaiblirait la thèse, en suscitant un violent désir de rappeler l'administration au respect des lois. C'est l'inanité de ce désir, sa fausseté même à titre d'idéal que, pour certains cas du moins, l'on prétend montrer. Tantôt la loi comporte des lacunes ou des insuffisances auxquelles les événements contraignent, provisoirement au moins, de parer, fût-ce par des violations ouvertes (garde des enfants retirés au père indigne avant la loi de 1898, correctionnalisation de certains crimes, assistance judiciaire illégalement accordée dans des cas où pourtant elle s'impose, pour rendre entièrement efficace l'assistance légale elle-même); tantôt la loi accorde des dispenses dont l'administration tend à faire la règle (mariage d'oncle à nièce); tantôt c'est le pouvoir réglementaire conféré par la loi même à l'administration qui sert à celle-ci d'instrument pour « l'interpréter » en la trahissant; tantôt enfin c'est par son inertie même, son inaction voulue, que l'administration viole la loi, en ne l'appliquant pas. Peut-on d'ailleurs contraindre l'admi-

1. Cf. pour plus de détails, le livre de M. J. Cruet, *Étude juridique de l'arbitraire gouvernemental et administratif*, Arthur Rousseau, 1906.

nistration au respect de la loi, dans les cas où les violations ne sont ni nécessaires, ni équitables? D'une façon toute relative. L'élargissement du recours pour excès de pouvoir, l'extension de la responsabilité civile de l'État ne sont que des solutions approchées. De plus l'exécution de la sentence reste toujours entre les mains de l'État. « Par la nature même des choses, l'administration est relativement indépendante de la légalité » (p. 124).

En résumé, la coutume[1] possède, à un plus haut degré encore, les qualités et les défauts de la jurisprudence : adaptation à la mobilité de la vie, conformité aux nécessités de l'action, opportunité, mais aussi : obscurité, inertie, tyrannie. Le rôle de la loi, ici, est double, enregistrer la coutume, lui donner conscience et fixité; ou réagir contre elle, au besoin « aider la société à accoucher d'une coutume nouvelle », et, comme s'il sentait ce que ce mot, dans sa thèse, a de contradictoire, l'auteur ajoute : « l'État n'a pas toute la force, mais il est une force, et de cette force il a le droit et le devoir d'user ».

« Dans quelle mesure et dans quelles conditions ? » C'est le problème essentiel auquel nous sommes ramenés. La question sur laquelle s'ouvre ainsi la dernière partie du livre va-t-elle nous apporter la lumière que nous attendons et nous permettre de définir avec précision la « législation expérimentale » ?

***

La loi, telle que la conception dogmatique nous la présente en l'opposant à la coutume, en y voyant la formule abstraite et générale des principes absolus du droit, c'est la loi « telle qu'elle n'est pas ». Il nous faut trouver ce qu'elle est, définir ses véritables caractères, et nous verrons alors que, « transposée de l'absolu au relatif », la notion classique conserve encore quelque valeur d'utilité.

D'abord les prétendus *a priori du droit rationnel* ne sont que des hypothèses sur les conditions du progrès social construites en prenant pour points de départ certains faits historiques, caractéristiques d'une époque, le « fait démocratique », la propriété individuelle,

1. Remarquons en passant que M. Cruet donne ici au mot coutume un sens très vague et très général. M. Gény, dans sa *Méthode d'interprétation*, le réserve avec raison, semble-t-il, pour les pratiques anciennes qui s'imposent à la conscience juridique comme des règles obligatoires.

etc. Ramenés à leur rôle d'hypothèses expérimentales, ils ne sont pas inutiles. — La *généralité* des règles légales n'est pas moins fictive. Ce sont toujours des faits particuliers qui leur ont donné naissance et en ont fait sentir la nécessité. « Si l'on a soin de lire l'exposé des motifs, il est permis d'affirmer que toutes les lois, sinon par leur but, du moins par leur occasion, sont des lois de circonstance ». L'auteur se contente de citer à l'appui l'histoire de la revision des procès criminels. Dans son application, la loi ne peut garder davantage son caractère de généralité. Le Parlement peut « insérer dans un texte approuvant un contrat des dispositions dérogatoires aux principes essentiels de la législation civile », il peut refuser un crédit nécessaire à l'exécution d'une loi, donner à l'administration les moyens de l'*individualiser* par mesure administrative : en matière pénale on voit là un progrès; il nous conduit à une sorte de renaissance de l'arbitraire des peines. — L'*égalité* devant la loi est, à beaucoup d'égards, un leurre analogue. Les classes prépondérantes ont de véritables privilèges légaux, si l'on considère la réalité et non la théorie. Le code civil est le code des propriétaires; il y a un code de l'ouvrier. C'est la lutte des forces en présence dont les résultats s'inscrivent dans le droit. Le fait éclate dans l'histoire des lois de protection, dont le bénéfice réel n'est recueilli que par ceux qui savent s'organiser pour la mise en valeur de leurs droits légaux. — Fictive encore, la *souveraineté* de la loi. Simple moyen pédagogique d'assurer l'obéissance, avant toute discussion, et en dépit de toute critique. Mais, en régime démocratique, la tâche n'est-elle pas contradictoire? Ne voit-on pas trop vite *qui* fait la loi? Le développement de l'esprit critique affaiblit nécessairement et normalement le respect de la loi et montre dans la souveraineté une majorité instable. « La loi oblige aujourd'hui par son contenu plutôt que par son origine, et, si c'est une bonne loi, lui obéir n'est pas un devoir, c'est un besoin » (p. 223). — Les lois les meilleures sont donc celles qui ont le moins besoin de faire appel à l'*autorité* ou à la contrainte, celles qui ont le meilleur rendement à meilleur compte, et « le rendement de la contrainte est faible ». Ce qui permet à l'État une grande économie en ces matières, c'est le concours des mœurs publiques. « Les lois excellentes sont celles qu'on observe sans les connaître »; la vie quotidienne, basée sur la confiance mutuelle, et où tout se passe « comme s'il n'y avait pas de lois », est la plus

sûre et la plus régulière. Voilà pourquoi le législateur devrait toujours considérer comme abrogées les lois désuètes, que les mœurs ne portent plus; voilà pourquoi il ne doit jamais prétendre légiférer pour l'avenir. L'histoire des révolutions montre que, pour être durables et efficaces, les réglementations légales doivent être, non un point de départ, mais un couronnement et un achèvement. A vouloir commencer par la loi ou légiférer pour toujours, on risque de méconnaître son *incidence* réelle, de charger ceux qu'on veut alléger. L'expérience seule, sur ce point, instruira. — Quant à l'idée que la loi est le grand instrument de *liberté*, la liberté n'étant que le résultat de l'organisation, elle est juste, mais à condition d'y faire deux réserves importantes. La première c'est que la « loi est d'autant plus libérale qu'un plus grand nombre de citoyens concourent à l'édicter » et qu' « elle est une règle générale et égale pour tous »; — mais nous savons qu'il y a là un idéal inattingible, ce qui fait de la liberté par la loi « une tendance plutôt qu'une vérité » (p. 290). La deuxième, c'est que la loi qui prétend rétablir l'égalité violée par le déchaînement des forces individuelles, est elle-même au service de l'inégalité sociale.

Ainsi donc un conclusion s'impose. Les caractères traditionnels de la loi, pris absolument, nous proposent un idéal faux. Et voilà pourquoi ils sont sans cesse défigurés et la loi violée. La vraie méthode n'est donc pas de les rétablir quand même, de maintenir doctrinairement un but impossible; mais de prendre acte d'une impossibilité démontrée par l'expérience, d'en tenir compte et de changer notre idéal législatif. La loi ne peut être vraiment la règle abstraite et rationnelle, uniforme, égale pour tous, obligatoire par son origine seule et par la force de la sanction étatique, faite pour l'avenir, inviolable, qu'on nous dépeint. Elle ne sera efficace que si elle sait être concrète et empirique, spéciale et locale pour des situations spéciales et locales, nullement ignorante « des inégalités sociales actuellement indestructibles », obligatoire surtout par son utilité, expressive surtout de l'expérience passée, sachant s'accommoder des exceptions et des dérogations nécessaires[1]. Regarder bien en face les défigurations que la pratique apporte au type pur de la loi traditionnelle, arriver à comprendre qu'elles sont non pas

1. Nous ajoutons ce dernier trait à la liste des caractères énumérés par M. J. Cruet, parce qu'il nous paraît résulter évidemment de la première partie de l'ouvrage.

toujours des vices ou des défaillances des hommes, mais des nécessités, organiser une pratique nouvelle conforme à ces enseignements de l'expérience, voilà toute la hardiesse prudente de la méthode recommandée. La conception traditionnelle n'est pas rejetée d'ailleurs : elle aussi a un rôle à jouer. Que la loi s'efforce *dans la mesure du possible*, et comme tendance compensatrice des excès de dérogation ou d'arbitraire, d'être abstraite, générale, égale pour tous, etc. Mais que l'on n'y voie plus le but unique.

Que parlons-nous d'ailleurs de hardiesse? La « législation expérimentale » n'est-elle pas œuvre de prudence? Refrénant, par ses formules fixées, l'intempérance possible d'une jurisprudence arbitraire ou partiale, et, par son lest d'expérience, l'élan brutal d'un législateur dogmatique ou brouillon, son rôle essentiel est « la consécration de l'acquis ». Pour cela il importe qu'elle échappe à la dictature des majorités ; représentation proportionnelle, représentation des minorités, constitution de partis organisés en vue d'une solidarité d'intérêts; d'autre part préparation attentive et scientifique des lois par des assemblées techniques et compétentes (Conseil d'État, Académie de Médecine, voire certaines sociétés privées comme la Société d'Études législatives, la Société des Habitations à bon marché, la Société générale des Prisons), telles sont les institutions où M. J. Cruet verrait les meilleures garanties pour l'application de la méthode esquissée. Il n'y a rien là de bien révolutionnaire et des mesures analogues ont même été proposées parfois pour arrêter un mouvement jugé trop rapide. Il faut en dire autant de cette idée de faire des lois des *essais locaux* (p. 302) et des critiques dirigées contre un emploi abusif ou maladroit du droit comparé[1]. Frappé du désaccord trop fréquent entre « la vie » et « la loi », d'où résulte l'illégalité, l'auteur trouve que le meilleur moyen de l'atténuer est de renoncer aux ambitions vastes, à la croyance en la plasticité indéfinie de la matière juridique. Si dans sa doctrine le rôle du *Pouvoir Législatif* semble baisser, ce n'est pas au fond que celui de la loi diminue, au contraire, il deviendra plus réel, étant plus efficace. Le législateur se sera en quelque sorte répandu dans la nation : la préparation des lois

1. Cf. p. 315. M. Cruet signale deux écueils du droit comparé : 1° une institution ne se transporte pas, elle se *transpose*, s'acclimate — ou ne s'acclimate pas; 2° « collationner à travers le droit universel les traits communs à une institution juridique... est-ce déterminer un idéal? En aucune manière, c'est faire une moyenne. »

deviendra l'œuvre d'un nombre de plus en plus grand d'individus et de groupes; ce sera la préparation des lois par l'*initiative privée* (p. 332), mais la *préparation* seulement. Il n'y a donc pas là d'abdication réelle du législateur, ce n'est que la partie fictive, illusoire, de son règne qui s'évanouit. Des deux sens que nous indiquions aux mots de législation expérimentale, c'est le premier, le plus modéré, qui est le bon.

Allons-nous fermer le livre sur cette impression? Un mot, brutalement, nous rappelle à l'ordre. On nous parle de la « fonction juridique de l'illégalité » (p. 335). L'illégalité (comme le crime, selon M. Durkheim) est normale. L'auteur ajoute sans doute : *dans une certaine mesure*; il ajoute encore que, « si les illégalités se multiplient sans amener l'*accord final* des textes et des mœurs, elles seraient, au lieu d'un ferment de vie, un symptôme de décomposition. » N'importe, le mot est jeté et l'effet reste. Et d'autres mots, frappés à l'emporte-pièce, nous reviennent alors, dépassant peut-être la pensée de l'auteur; mais le sort d'un livre ne dépend-il pas parfois de ces formules qui semblent des aveux d'une pensée plus secrète. Et ces formules sont nombreuses : préparation des lois *par l'initiative privée*; « tout le monde préparera quelque jour les lois sauf le législateur même » (332). « En dehors des lois qui abrègent les lois oppressives, est-il des lois libérales? Celles qui limitent l'État » (286). « La loi oblige aujourd'hui par son contenu plus que par son origine » (223). « La spécialisation de l'industrie d'administrer et le prix des lois » (225); « le faible rendement de la contrainte » (228); toute cette conception volontairement industrielle de la loi d'où toute idée de souveraineté et de puissance publique est exclue; cette idée de la nécessité de lois locales, spéciales, temporaires; la notation de cette « répugnance de l'esprit français à donner des conséquences juridiques à un fait naturel » (275); le développement du droit corporatif contre le droit de l'État; la nécessité (fatalité et utilité tout à la fois) des pratiques illégales des particuliers et des gouvernants; l'idée d'une « législation judiciaire » et d'un droit contre la loi (p. 13); — tout cela vraiment nous amène au seuil d'un monde nouveau, et qui n'est pas le nôtre, ni celui que nous présentent le plus souvent, même comme idéal, les juristes professionnels; un monde dans lequel, sans croire d'abord qu'aucun principe, aucune fiction, pas même l'idée de loi, puisse être en soi comme un palladium nécessaire, le travail législatif.

allégé d'ailleurs de plus en plus par le concours d'autres fonctions et d'autres organes (groupements syndicaux et droit jurisprudentiel) ressemblerait de plus en plus à l'élaboration de règlements plus ou moins provisoires et spéciaux faits en collaboration par les intéressés eux-mêmes.

*
* *

Si toutes ces idées restent dispersées et comme volontairement retenues chez M. J. Cruet, nous allons les retrouver ramassées, et jetées en pleine lumière, avec une sorte de brutalité parfois, et conduites jusqu'à leurs extrêmes conséquences dans le livre, pourtant moins clair en apparence, plus décousu, plus rapide, semble-t-il, de facture, de M. Maxime Leroy.

La méthode suivie, et que nous avons reconnue chez M. Cruet, M. Maxime Leroy nous l'avait exposée nettement dans la préface d'un précédent ouvrage [1]. Les déviations du droit positif ne sont pas arbitraires, évitables; mais nécessaires. « Le droit c'est la loi; il n'est de droit que par la loi », voilà la « folie législative » qui seule peut nous cacher cette vérité. Alors toutes les œuvres qui touchent à notre organisation politique, même les plus sérieuses, « bien loin de nous éclairer sur notre véritable état juridique,... nous dissimulent sa forme, son rôle et les rapports de ses parties entre elles ». Œuvres de polémique au fond, puisqu'elles combattent toujours pour une théorie impérative, idéal au nom duquel elles jugent les faits. Il faut au contraire se mettre à l'école des faits, se laisser forcer la main par eux pour comprendre. Sans doute une théorie, une hypothèse se dégagera, mais imposée (M. M. Leroy s'y efforce) par les faits eux-mêmes. Elle ne sera fausse que dans la mesure où emportée par une logique abstraite on se sera éloigné d'eux. Ainsi les violations du droit comme ses applications doivent être *a priori* considérées comme des phénomènes à expliquer, nous instruisant sur le mécanisme réel de nos institutions, non comme des fautes condamnables [2].

Un autre vice des juristes, selon M. M. Leroy, c'est que, plus logi-

1. *Les transformations de la puissance publique*, Giard et Brière, 1907.

2. Qu'on nous permette de le rappeler ici, cette méthode d'observation objective, nécessaire pour découvrir, en dehors de toute idée préconçue, la véritable nature d'une institution juridique, est celle-là même que nous avions essayé d'appliquer dans l'étude de la *responsabilité*, publiée par cette *Revue*, nos de novembre 1906 et janvier 1907.

ciens qu'observateurs, et habiles à relier des textes d'époques différentes, ils sont portés à exagérer la continuité dans l'histoire des institutions; les historiens, au contraire, tendent à ne voir que l'accident, la nouveauté [1]. Il importe, dans l'étude de la notion de loi, de saisir à la fois les liens traditionnels et les nouveautés révolutionnaires. Reprenant, sur cette notion, une thèse analogue à celle que M. Duguit avait déjà soutenue à propos de l'État, l'auteur nous montre combien la théorie soi-disant révolutionnaire de la loi s'est montrée, de fait, conservatrice, et combien on avait méconnu ce qu'elle avait de vraiment novateur. Les légistes de la Révolution ou de Napoléon nous ont transmis une conception de la loi générale, permanente, uniforme, souveraine, renouvelée de l'Ancien Régime : la loi c'est un commandement absolu, la volonté de la Nation, ou l'ordre de la Raison, comme jadis la volonté du Roi ou de Dieu. Mais cette théorie est régicide, et voilà par où elle est vraiment révolutionnaire : elle est toute au service de la bourgeoisie dressée contre la monarchie; abstraite seulement en apparence, elle est un instrument très concret au service d'intérêts nouveaux. C'est donc à tort que le respect de la loi souveraine est apparu comme l'essence même de la démocratie, alors qu'il n'était qu'une survivance. La valeur novatrice du « règne des lois » était ailleurs, dans son usage politique et social. Aujourd'hui que la notion de loi souveraine ne peut plus servir d'arme de guerre contre un régime disparu, sa valeur conservatrice, étatique, antidémocratique, apparaît. On y retrouve encore l'idée, chère aux Constituants, du bon Roi, ou l'idée saint-simonienne du parfait législateur, et cela jusque dans l'appel que font de soi-disant révolutionnaires à la conquête du pouvoir politique. On y retrouve aussi l'idée fausse que la loi est un pouvoir réel de transformation sociale, et le plus grand de tous les pouvoirs. Enfin la loi commandement, dans la mesure où elle est, après tout, une puissance, c'est encore la violence sous le nom de loi, et la violence de quelques-uns, gouvernants ou classe prépondérante, c'est le contraire du gouvernement collectif de tous par tous. La loi régalienne, ainsi, est tout simplement au service de l'inégalité économique. — Mais en réalité la théorie ne correspond pas, ne peut plus correspondre aux faits. Elle représente une dictature du Législatif que réalisa tout au plus la Convention, concentrant en elle tout

1. *La Loi*, introduction, *passim*.

l'effort de la lutte contre l'Ancien Régime. Mais c'est en vain que Constituants et Conventionnels voulurent successivement proscrire ou absorber la jurisprudence interprétative et le pouvoir de compléter la loi par des règlements. Toute notre histoire juridico-politique n'est que celle de la renaissance de ces hydres mal terrassées.

M. M. Leroy nous retrace à son tour les principales étapes de cet avènement de la jurisprudence, créatrice véritable d'un droit nouveau. La loi d'avril 1837 consacrait, en donnant en somme force de loi à l'interprétation de la Cour de Cassation, la déchéance déjà ancienne du Parlement. Le jeu des circonstances atténuantes, l'individualisation croissante du droit pénal, le développement du droit civil prétorien, les efforts du Code suisse et du Code allemand pour donner au juge le pouvoir de statuer librement ou de reviser, en la confrontant avec l'utilité sociale, la loi des conventions privées, toute cette abdication volontaire du législateur entre les mains du juge[1] montre bien cette « impuissance des lois » dénoncée par M. J. Cruet. La Convention interdisait la jurisprudence à des juges *contre-révolutionnaires*; la bourgeoisie triomphante n'a plus peur de ses juges. Comme le reconnaissait, dans cette *Revue* même, M. Charniont[2], que cite à son tour notre auteur, ils partagent ses préjugés et s'imprègnent de son esprit. La magistrature, intégrée dans la démocratie, ne la menace plus. Ainsi son pouvoir peut grandir, parce qu'entre égaux on peut réglementer les conflits par un simple arbitrage : c'est seulement quand il s'agit de contraindre une puissance ennemie qu'il faut faire appel à la violence de la loi. Dans la mesure où la démocratie se réalise vraiment, nous la voyons ainsi tendre à régler elle-même les différends civils par des tribunaux législateurs. Aussi M. M. Leroy dénonce-t-il comme une tendance conservatrice le souci d'une codification légale que l'on retrouve chez les juristes les plus favorables en apparence à la jurisprudence prétorienne. Les civilistes les plus audacieux lui apparaissent comme tourmentés avant tout de la crainte d'une anarchie judiciaire. Par une suite de citations extrêmement intéressantes (*La Loi*, ch. VIII), ce qu'il nous montre avant tout, dans l'école nouvelle, c'est le désir d'unifier, de

1. Un des exemples les plus nets, pensons-nous, qu'on en trouve dans une loi récente, nous est fourni par la loi du 2 juillet 1907 (art. 333, Code civil) déclarant que le tribunal peut, « si l'intérêt de l'enfant l'exige, confier la puissance paternelle *à celui des parents qui n'en est pas investi par la loi* ». (Il s'agit des enfants naturels légalement reconnus.)

2. *Revue de Métaphysique*, janvier 1906, p. 126.

régler, de brider, d'abord par une interprétation doctrinale, régalienne, unitaire, ensuite par la loi, le libre essor de la jurisprudence. C'est évidemment, à ses yeux, n'en pas comprendre l'intérêt et le rôle véritables : l'adaptation du droit à la mobilité de la vie, et sa diffusion en même temps que celle de l'autorité dans le corps social tout entier. Erreur qui est au fond une erreur de méthode, si elle consiste dans une impuissance, causée par l'obsession des théories anciennes, à lire dans les faits les lignes du mouvement qui se poursuit.

Le pouvoir réglementaire, voilà l'autre ennemi de la loi régalienne. « Le règlement (règlement simple, décret, arrêté, circulaire, instruction) modifie les lois et même se substitue à elles, plus ou moins complètement : toute l'évolution montre l'impuissance de la doctrine classique à se réaliser dans la pratique constitutionnelle » (p. 115), l'impossibilité de distinguer, quant au fond, la loi et certains règlements qui possèdent tous les caractères de la loi : permanence et généralité. Par son pouvoir réglementaire, l'exécutif « interprète », suspend l'application des lois, les étouffe sous la floraison des « dispenses » ; et c'est parfois la loi elle-même qui s'en remet à un règlement d'administration publique pour tout autre chose que pour des détails d'organisation. Les exemples cités par M. Leroy sont suggestifs à cet égard, bien que sans doute d'inégale valeur, si l'on pense que tous les cas cités n'étaient pas des irrégularités également nécessaires, et que plusieurs peuvent être attribués à une mauvaise méthode de travail. Mais les mœurs constitutionnelles nouvelles sont souvent faites d'errements autant que de nécessités, et ces deux courants, que le *juriste* distinguerait, le *publiciste* qu'est M. M. Leroy se rend compte qu'ils sont en réalité aussi difficiles à remonter l'un que l'autre. Quand un changement de fonctions devient nécessaire dans certains cas, il tend à se produire même en des circonstances où il eût été possible de l'éviter. D'ailleurs, s'il y a eu faute ou faiblesse, des faiblesses fréquentes et de même nature accusent sans doute des besoins à satisfaire, des tendances avec lesquelles il faut compter. Au lieu de demander aux gens ce qu'ils ne peuvent donner, il convient alors, instruits par les faits, d'y chercher l'esquisse de solutions nouvelles, supérieures à nos efforts impuissants de réaction, et où le droit se retrouverait, avec un mérite en plus : l'adaptation à la vie. Voilà sans doute pourquoi M. M. Leroy se refuse à faire le choix que nous lui repro-

chions de n'avoir pas fait. Or il n'est pas douteux que la substitution de l'Exécutif au Législatif signalée par lui n'ait été en beaucoup de cas nécessaire. L'antique « séparation des pouvoirs » n'est plus qu'une division du travail entre la bureaucratie et les députés (p. 114). Cette idée, en somme, nous était familière depuis les beaux travaux de M. Duguit[1], dans lesquels, il faut l'avouer, la démonstration avait plus de force, parce qu'elle ne s'appuyait pas sur des exemples trop souvent empruntés à des lois récentes, où le trouble de situations exceptionnelles n'a pas été sans réagir sur la régularité de la procédure. M. Duguit, lui aussi, ne voit dans l'actuelle séparation des pouvoirs qu'une « collaboration des organes » et une « répartition des fonctions » (Manuel, p. 324). C'est une idée

1. En réalité, et en dépit des rapprochements qui s'imposent et que, chacun de leur côté, les deux auteurs se sont plu à faire, ce n'est pas seulement sur la « conception matérielle » de la loi que la pensée de M. M. Leroy diffère de celle de M. Duguit, c'est par leur esprit même que les deux doctrines s'écartent l'une de l'autre. Si, pour M. Duguit, la loi n'est plus un ordre du Souverain, mais la simple expression de la règle de droit, fondée elle-même sur les exigences de la solidarité sociale, elle reprend à ce titre tout le caractère impératif qu'elle semblait avoir abandonné, et il semble que M. Duguit n'ait voulu que l'assurer davantage en soumettant l'État lui-même à l'empire des lois. Cela apparaît aussi bien nettement dans sa critique de la doctrine de Jellinek sur l'*auto-limitation* de l'État, aussi peu sûre, à ses yeux, pour la liberté du citoyen, qu'une Charte « *octroyée* » aux yeux des hommes de 1830. La doctrine de la solidarité sociale joue visiblement, dans sa pensée, contre l'État souverain, le même rôle que jouait l'ancien *droit naturel* individualiste. Ne la définit-il pas d'ailleurs comme l'expression du « droit objectif non écrit » ? (Manuel, p. 159.) Mais M. M. Leroy nous dit assez (ch. IX) ce qu'il pense du doctrinarisme saint-simonien des solidaristes qui s'imaginent, par la force de leur pensée, dégager les exigences de la solidarité sociale, et les imposer, par la force de la loi. On pourrait objecter que, par sa conception d'une conscience collective, d'un mouvement de la vie dégageant spontanément les exigences de la solidarité, par sa conversion très nette au syndicalisme économique et administratif, M. Duguit est celui des solidaristes contre qui ces critiques portent le moins, et, de fait, M. Leroy ne le cite pas au chapitre IX de « *La Loi* ». Il n'en est pas moins vrai qu'en dépit de ses efforts pour demander à l'organisation politique (représentation des intérêts) et professionnelle (syndicats) des intéressés eux-mêmes de formuler les besoins sociaux, M. Duguit conserve à l'interprétation doctrinale, au pouvoir législatif réorganisé, à la loi impérative enfin, un rôle que M. Leroy leur reconnaîtrait difficilement. Autour des syndicats fédérés un domaine important semble réservé, dans le milieu social, à l'action du Parlement et du pouvoir central. (Cf. l'art. de M. Duguit dans la *Revue politique et parlementaire* du 1er juin 1908, et le chapitre VIII des *Transformations de la puissance publique* de M. M. Leroy.) Pour diriger cette activité législative toujours considérable, M. Duguit rejetterait évidemment cette confusion de la loi et du règlement signalée et appelée par notre auteur et se défierait fort, sans doute, du « contrôle » de la presse et de l'opinion. Bien que, dans l'article cité, il qualifie l'organisation syndicale de garantie puissante, « la seule efficace », contre l'omnipotence des gouvernants, nous pensons qu'il continuerait de voir, avec M. Artur (*Revue du droit public*, 1900), dans la distinction doctrinale de la loi et du règlement, « une gêne considérable » pour le Parlement et « pour les citoyens une garantie très efficace contre l'arbitraire ».

analogue que l'on retrouve au fond de la « conception matérielle » de la loi. Beaucoup de lois, au point de vue *formel*, et si l'on considère leur origine (le Parlement), ne sont, quant à leur *matière*, que des règlements purs et simples, des actes d'administration; tandis que nombre de règlements ont le caractère général, permanent, impératif de lois véritables. Mais sous l'apparente hardiesse de cette théorie M. M. Leroy nous montre l'idée traditionnelle. Ce qu'on prétend maintenir, et assurer, par cette distinction, c'est l'antique distinction de la loi et du règlement. Or la généralité, la permanence, la libre initiative de la loi véritable, que l'on oppose au règlement, au sens matériel, sont purement illusoires. Toutes les lois d'intérêt local, toutes les lois de protection, toutes les lois professionnelles s'inscrivent en faux contre cette définition. Les règlements-lois de l'Exécutif qui complètent la loi parlementaire ne valent que parce qu'ils précisent les circonstances particulières d'application. Il y a même des lois à objet individuel, comme les lois du 13 juillet 1906 qui ont rétabli dans leurs droits MM. Dreyfus et Picquart, et dont notre auteur prend vivement la défense, en montrant, comme l'avait indiqué Laband, qu'un fait unique, individuel, peut contenir en soi une règle de droit, un principe juridique. La généralité véritable de la loi supposerait enfin l'égalité parfaite des citoyens, et le Code civil enfreint le premier cette obligation à la généralité, quand, par l'article 1781, par exemple, il préfère, en cas de contestation sur les salaires, la parole du maître à celle du domestique. Plus la loi et le règlement se confondront, plus il y aura de lois transitoires, provisoires, comme la loi du 30 mars 1900 sur la durée du travail dans les usines. — Quant à la libre initiative du législateur, nous voyons chaque jour les faits économiques, la coutume, les mœurs, l'opinion, les ligues et sociétés privées imposer de plus en plus au Parlement et substituer à la sienne leur force d'initiative ou de contrainte nécessaire.

Ainsi la distinction de la loi et du règlement s'évanouit de plus en plus. « La théorie (formaliste) de la loi avait pour utilité de soustraire à l'ordre du roi un certain nombre de cas qui passèrent ainsi à la nation : devinrent lois toutes les décisions du législateur national qui le remplaçait » (p. 170). Mais cette théorie « n'avait plus de raison d'être dans un régime d'égalité démocratique » : tout pouvoir hostile étant supprimé, il peut y avoir « collaboration des organes », et c'est l'étape que représente la conception maté-

rielle de la loi. Mais déjà nous en entrevoyons l'insuffisance. Elle est impuissante à formuler une distinction valable entre la loi et le règlement. Ainsi se réalise, peu à peu, dans les faits, une notion nouvelle que la doctrine n'est pas encore parvenue à saisir : la « loi réglementaire ». Qu'est-ce donc que cette loi réglementaire, fait actuel pour qui sait voir, et linéament esquissé déjà de l'avenir? C'est la loi se faisant de plus en plus particulière, concrète, locale, temporaire, provisoire. C'est la loi souple, aisément revisable, modifiée par le législateur au gré des besoins et des circonstances, faite en collaboration avec l'opinion organisée, limitée parfois aux populations qui en ont ressenti le besoin, transformée et adaptée au milieu social par l'interprétation judiciaire, administrative et gouvernementale. C'est l'activité commune d'un exécutif ou d'un législatif non plus opposés et se tenant en suspicion mutuelle, parce qu'ils représentent deux pouvoirs ennemis, le Roi et la Nation, mais coopérant à l'organisation des affaires de la démocratie, dont leur fusion dénonce l'avènement. Et cette fusion n'est pas, comme on l'a craint, le retour à la dictature d'une convention. La Convention, c'était le règne de la loi, de la loi régalienne, omnipotente, souveraine, réglant tout par elle-même, absorbant tous les pouvoirs, imposant à l'opinion la volonté des plus forts. Le régime nouveau, c'est au fond l'abdication de la loi et l'abdication du parlement au profit de l'opinion elle-même. « C'est un Gouvernement d'opinion, non un gouvernement d'Assemblée » (p. 333). « Il n'y a plus d'impératif légal » (p. 349). C'est, au contraire de la dictature, à l'opposé même d'un véritable gouvernement représentatif, l'émiettement progressif de l'autorité entre les mains des gouvernés, juges de l'opportunité des mesures légales, ou réglementaires. C'est la réalisation du « gouvernement direct » sous des formes modernes et imprévues. Par les meetings, par la presse, par les grandes Ligues privées, « dont quelques-unes ont l'importance de services publics », par les grands groupements d'intérêts, par l'action syndicale, par l'extension des recours individuels (recours pour excès de pouvoir, recours du contribuable, recours de l'électeur) devenus peu à peu de véritables « actions populaires », s'organise un véritable contrôle civique modifiant l'aménagement administratif lui-même[1]. La loi devient simplement *indicative*. Son applica-

1. Depuis que cet article est écrit, les *Libres Entretiens* de l'Union pour la vérité (4e série, nos 5-6-7) ont donné à M. M. Leroy l'occasion de présenter encore

tion, sa signification, sa transformation dépendent de l'action et de la puissance des organisations intéressées. Par elle se dégagent, s'élaborent les règles de la solidarité sociale, désirées, amenées au jour, étayées par l'effort incessant de l'opinion mouvante, et non doctrinairement imposées au nom d'une prétendue science sociale par le « solidarisme au pouvoir[1] ». Et, reprenant la thèse de M. Pedro Dorado [2], M. M. Leroy nous montre la loi réglementaire préparant ainsi sa propre abdication, remplacée peut-être un jour par la collaboration spontanée d'une société de coopérateurs libres et volontaires. Mais, ne l'oublions pas, ce n'est là que le point extrême de la ligne idéale tracée par une évolution naissante. Plus modestement, M. M. Leroy s'interdit d'ordinaire ces vues d'avenir. Il ne veut prévoir ni si le mouvement se continuera, ni par quelles voies (p. 351); il se contente d'en montrer l'étape actuelle. Or l'étape qui déjà se réalise, selon lui, ce n'est pas seulement la disparition de l'exécutif traditionnel, c'est la disparition du « règne des lois », « l'action directe des citoyens » (p. 346). Ainsi l'autorité se démocratise, sans se supprimer; on ne détruit pas le Gouvernement, on le subordonne au contrôle de l'opinion. C'est le sens profond du sous-titre de ce livre : « *Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie* ». Il nous rappelle que, dans la pensée de l'auteur, cette réalisation de la démocratie intégrale n'est qu'une des tendances du mouvement actuel. L'autre est la lutte du socialisme ou du syndicalisme contre la démocratie bourgeoise. Car si la démocratie, *pour elle-même, et au profit de ses membres égaux*, tend à réaliser toujours plus de liberté, c'est, comme l'auteur le montrait surtout dans son précédent ouvrage, pour mieux concentrer en elle toute la force traditionnelle de l'autorité contre l'avènement du prolétariat.

une fois au public un résumé de sa pensée. (Cf. en particulier pp. 37-47 et tout le IIe entretien : contrôle populaire). L'incessante surveillance de la légalité par les administrés eux-mêmes, au moyen de recours largement ouverts, l'extension de la responsabilité de l'État et des fonctionnaires, la suppression de ce *dessaisissement* actuel des citoyens que constitue le monopole des poursuites d'intérêt général réservé au ministère public, la formation de ligues et de sociétés capables de défendre en justice les intérêts qu'elles représentent, sont les principaux ressorts de ce contrôle populaire dont on pourrait déjà saisir les linéaments dans la vie publique d'aujourd'hui.

1. Contre le doctrinarisme saint-simonien mal déguisé sous le nom de solidarisme, cf. tout le chapitre IX.

2. Cf. *Revue du droit public*, 1899, 2e sem.

*
* *

Le plus grand intérêt de ce livre est peut-être d'avoir volontairement négligé cet aspect de la question. C'est d'ordinaire en partant du mouvement syndical, en partant aussi de l'économie que l'on nous montre la *législation* ou le décret d'en haut reculant devant l'*organisation* ou l'*administration* autonomes. Ici ce n'est pas en se plaçant en dehors de l'État, en s'opposant à lui, c'est, du dedans, au sein même de l'organisme politique actuel, par l'analyse de l'activité étatique elle même qu'on nous montre les tendances révolutionnaires qui déjà dessinent l'esquisse des transformations futures. D'autre part (et voilà la seconde originalité de l'ouvrage, ce qui le distingue d'une thèse purement syndicaliste) l'auteur ne pense pas que ces transformations indiquent la ruine de l'État. C'est plutôt Considérant que Proudhon qui serait ici le vrai prophète (*la Loi*, p. 328); il n'y a pas suppression, mais démocratisation de l'autorité (cf. p. 346, et un article de l'auteur dans *Pages Libres* », n° 342, p. 65); par cette évolution *politique*, l'inégalité *économique* n'est pas atteinte, et la puissance de la classe prépondérante s'accroît même de la souplesse d'une législation plus en main. Mais en même temps la moralité et la dignité pénètrent, avec l'autonomie, dans le mécanisme politique, et cette véritable « démocratie républicaine » qui se développe « à la suite de la démocratie régalienne », est « capable de donner aux derniers moments de l'évolution du pouvoir bourgeois une dignité que l'ancien jacobinisme démocratique n'a point connue ». Ce progrès moral de l'État bourgeois se produit d'ailleurs « sous l'influence de ceux qui ne sont ni ses bénificiaires économiques, ni ses bénificiaires politiques »; mais il a l'avantage (que n'ont pas évidemment aux yeux de l'auteur toutes les « réformes » sociales) de ne « confondre ni les intérêts opposés, ni les tactiques spéciales », de ne « briser en rien l'effort de classe du prolétariat ». (*Pages Libres*, loc. cit.) Faut-il en conclure que même il le seconde et que cette moralisation de l'autorité, qui ne la supprime pas, profitera au fond à l' « État futur », à la « démocratie professionnelle » chargée de substituer, par le fédéralisme économique et la coopération volontaire, la liberté à l'autorité, de sorte que, somme toute, bien que socialiste, cet état sera encore une démocratie? Telle pourrait bien être la pensée de

l'auteur, et cet aveu que la bourgeoisie finissante aurait quelque chose à léguer en dignité morale à son héritier présomptif, cet aveu imprévu nous apparaîtrait réconfortant.

Nous n'avons pas évidemment à chercher ici ce que valent ces vues d'avenir, ni à signaler tous les écueils que, dans ses efforts pour organiser une jurisprudence plus libre, une administration plus autonome, une légalité plus souple, une opinion plus disciplinée, pourraient rencontrer l'évolution et la réalisation progressives de cette démocratie intégrale. Nous ne chercherons pas si c'est avec raison que parfois nous obsèdent les fortes pages de M. J. Cruet sur l'utilité du préjugé de la loi, sur la nécessaire rigidité d'un texte à opposer, dans une mesure difficile à définir, à cette législation et à cette opinion qui apparaissent vraiment bien « mouvantes » et dont la « souplesse » même inquiète. Nous ne poserons même pas la question de savoir si la méthode d'observation objective préconisée par M. Leroy a été vraiment suivie, ni si d'ailleurs elle est possible, ou si fatalement (et peut-être légitimement) une face plutôt cachée des faits n'a pas été parfois mise en pleine lumière avec amour, parce qu'on incline vers elle de toute la force de son désir. Ce sont là problèmes immenses et qui dépassent le cadre d'une simple analyse.

Nous nous demanderons seulement si tout ce mouvement d'idées et tous ces faits ne doivent pas conduire le plus ferme partisan de la légalité à s'interroger sur quelques points essentiels.

Et d'abord n'y a-t-il pas un préjugé excessif contre l'arbitraire ? Si vraiment un certain arbitraire, qui ne serait ni de classe, ni de domination ou de faveur, est démontré inévitable, utile même, s'il est, comme l'illégalité, une fonction sociale, un moyen essentiel d'adaptation, ne serait-il pas fâcheux, comme l'écrit spirituellement M. P. G. La Chesnais[1], « que l'arbitraire ait une trop mauvaise réputation » ? A des gémissements inutiles, et qui viendraient de ce que nous ne comprenons pas, il faudrait substituer une autre tactique. Le règne absolu de la loi, ce serait l'absence d'initiative et d'adaptation volontaire, ce serait, comme le dit fort bien le même auteur, le règne de l'automatisme. « C'est un peu ce que l'on voit chez les fourmis et les abeilles où la loi s'appelle l'instinct. » (La Chesnais, art. cit.) Il ne s'agirait donc pas de supprimer l'arbi-

1. *Pages Libres*, n° 408.

traire, mais de le canaliser, d'en assurer le contrôle, d'en déplacer l'orientation. Il s'agirait d'en diminuer le caractère central, gouvernemental, de le remettre le plus possible à la disposition des compétences organisées. Il s'agirait aussi d'en diminuer les chances en demandant beaucoup moins à la Loi et au Pouvoir, généraux et lointains, beaucoup plus aux organisations directes et prochaines. Il s'agirait surtout de renoncer définitivement à l'arrière-pensée illusoire d'une Loi impersonnelle et impartiale, arbitre souverain entre les partis, de reconnaître franchement que toute loi ne saurait être qu'un « compromis » nécessairement instable entre des intérêts opposés (*La Loi*, p. 329), qu'une étape dans la « lutte pour le droit », et de travailler par suite à lui assurer en même temps que l'origine la moins arbitraire et la plus compétente, la plus souple faculté d'adaptation.

En second lieu, n'avons-nous pas, professionnels de l'intellectualité, une fâcheuse tendance, à chercher le salut dans des formes et des doctrines? Sans doute c'est le rôle des moralistes de soutenir, — et avec combien de raison, — que lorsque la doctrine, lorsque la pensée est morte, lorsque le sens du droit ne vit plus au cœur des hommes, nulle institution ne saurait les sauver, car toutes sont viciées alors en leur âme même. Mais, en matière de droit public, une doctrine peut-elle jamais suffire à limiter un pouvoir, si elle ne sait s'étayer sur des pouvoirs contraires, sur des institutions appropriées? Pouvons-nous vraiment, avec M. Artur[1], voir, par exemple, dans la distinction doctrinale de la loi et du règlement, « une gêne considérable » pour le Parlement, et « pour les citoyens une garantie très efficace contre l'arbitraire »? N'y aurait-il pas là simplement un prétexte de plus à quelques formules hypocrites, à quelques feintes généralisations? Et si la généralité n'est déjà en fait souvent qu'une fiction, si la loi réglementaire, si la collaboration de l'exécutif et du législatif vraiment s'organisent, le rappel à l'ordre des doctrinaires n'apparaîtra-t-il pas de plus en plus comme une subtile distinction d'apparences, et leur parole ne risquera-t-elle pas de se perdre dans le désert des bancs vides de nos assemblées. Eût-on cent fois raison, il y a des courants qu'on ne remonte pas : on ne peut qu'utiliser des courants contraires. Peut-être la désagrégation de l'antique notion de loi est-elle un de

1. *Revue du droit public*, 1900, cité par M. Leroy, p. 140.

ces courants fatals, issus de la pratique même du parlementarisme. C'est en vain qu'on chercherait à réagir par le respect des distinctions doctrinales. Une seule voie s'imposerait : au lieu de prétendre revivifier des formes mourantes, donner la vie aux institutions qui ne demandent qu'à naître et qui seules seraient efficaces. Et nous serions ramenés au précédent problème : organisation des intérêts et de l'opinion, autonomie croissante des groupes sociaux, intervention et contrôle des intéressés sur le confectionnement et l'application d'une loi de plus en plus « réglementaire », diffusion de l'autorité par l'extension du pouvoir des compétences techniques. La solution n'est pas paresseuse, si l'on songe aux écueils certains, à l'éveil qu'elle exige d'un sens juridique exercé. Mais si l'on est embarqué, une seule passe parfois peut s'offrir.

Provoquer sur ce point capital un examen de conscience attentif, tel est au moins le mérite essentiel des ouvrages que nous avons analysés. Ils en ont peut-être un autre (si vraiment le « règne de la Loi », *au sens ancien*[1], n'est plus synonyme de démocratie) : c'est de nous conduire à reconnaître, suivant la méthode indiquée naguère par M. Léon Brunschvicg[2], qu'il y a ici encore à réaliser des dissociations définitives.

G. AILLET.

1. Car il ne saurait s'agir évidemment de supprimer le sens nécessaire de la règle et de la légalité (dont le « contrôle populaire » a pour objet d'assurer précisément le respect), mais de le rendre plus efficace, en le rendant plus positif, plus expérimental, en le dépouillant des prétentions à l'absolu qui le faussent sous prétexte de l'idéaliser.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1908, p. 757.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET 1909)

NÉCROLOGIE

De Suisse nous vient la nouvelle de deux morts. Ernest Naville est mort, âgé de quatre-vingt-douze ans. Fils d'un pasteur, et pasteur lui-même pour commencer, c'est en 1839 qu'il avait été fait licencié en théologie, en 1844 qu'il avait commencé de professer à l'ancienne Université de Genève. Destitué en 1848 par le parti radical, sa carrière libre et active commence alors. Riche propriétaire, il reboise les flancs du Salève. Pédagogue passionné, il fonde un « Collège libre » à Genève, pour l'application des méthodes du père Girard. Grand travailleur, il passe de longues années à déchiffrer les manuscrits de Maine de Biran. Citoyen actif, il fonde une association pour obtenir à Genève la représentation proportionnelle. Toujours profondément attaché à la foi chrétienne, ses conférences sur *la Vie Éternelle*, sur *le Père Céleste*, sur le *Problème du mal*, sur le *Christ*, firent date dans l'histoire intellectuelle et religieuse de Genève. Puis vint la période des livres proprement philosophiques : la *Logique de l'Hypothèse* (1880), le *Libre Arbitre* (1890), la *Physique moderne* (1893), la *Définition de la philosophie* (1894), *les Philosophies négatives* (1900), *les Philosophies affirmatives* (1909). Grand philosophe? Non peut-être : mais digne de jouer avec éclat son rôle de patriarche philosophique dans une ville très patriarcale. En même temps que lui, tout près de lui, mourait J.-J. Gourd, âgé de cinquante-huit ans seulement, et qui représentait l'hétérodoxie religieuse à l'Université de Genève, comme Naville représentait l'orthodoxie. D'origine française (il était né dans la Dordogne), il avait soutenu sa thèse de baccalauréat en 1873, sa thèse de licence en 1877, et professait, à l'Université de Genève, un cours de philosophie morale, quand, à la mort d'Amiel, en 1881, il devint titulaire de la chaire principale de philosophie. Penseur très systématique et difficile avec lui-même, il n'a, croyons-nous, publié qu'un seul ouvrage, son livre sur *le Phénomène*, paru en 1888. La *Revue de Métaphysique et de Morale* s'honore de l'avoir, à deux reprises, fait sortir du silence, et publié en 1897 ses trois articles sur les *Trois Dialectiques*, en 1902, son étude sur le *Sacrifice*.

En Ecosse, nous avons pareillement deux morts à déplorer. L'Ecosse, depuis qu'elle a émergé de la barbarie, s'enorgueillit d'être, au sein même du Royaume-Uni, la patrie des philosophes et des métaphysiciens : et ce sont deux métaphysiciens qui viennent de disparaître. Simon Somerville Laurie avait professé longtemps à l'Université d'Edimbourg, non la philosophie, mais la pédagogie : la deuxième édition de ses *Institutes of Education*, où il résume sa doctrine en ces matières, a paru en 1899. C'était, d'autre part, un philosophe systématique, original et obscur, auteur d'une *Philosophy of Ethics* (1866), d'un ouvrage intitulé *Certain British Theories of Morals* (1868), et surtout de deux grands ouvrages, intitulés, le premier : *Metaphycice nova et vetusta* (1884), le second : *Synthetica : being Meditations epistemological and ontological* (1906). La *Metaphysice* a eu les honneurs d'une traduction française, dont notre collaborateur, M. G. Remacle, fut l'auteur. Presque au même moment que A. Laurie, et beaucoup plus âgé que lui, mourait près d'Edimbourg le Dr Hutchinson Stirling, qui fut un ami de Carlyle, et qui dans la langue hérissée de Carlyle, travailla le premier à faire connaître en Angleterre la doctrine de Hegel. Bien des années devaient s'écouler entre la publication de son *Secret of Hegel* et le moment où l'enseignement de Thomas Hill Green fonda définitivement à Oxford l'école hegélienne, ou néo-kantienne. Ce

fut un précurseur plutôt qu'un fondateur. Il a survécu aux fondateurs : et sa mort peut être considérée comme marquant la fin d'une période dans l'histoire de la pensée philosophique anglaise.

D'Italie, enfin, nous vient la nouvelle, plus douloureuse, d'une mort prématurée. Giovanni Vailati, qui fut à plusieurs reprises le collaborateur de cette *Revue*, un collaborateur très cher, est mort à Rome, le 15 mai dernier, âgé de quarante-six ans seulement. Il ne laisse pas derrière lui un seul grand ouvrage, pour perpétuer sa mémoire. Il travaillait, quand il est mort, en collaboration avec son ami Mario Calderoni, à la rédaction d'un livre : mais ce livre eût sans doute présenté l'aspect d'un recueil d'essais, plutôt que d'un véritable traité philosophique. Sa pensée prenait naturellement la forme de ces innombrables études critiques, portant sur des problèmes d'économie politique, de mathématiques, de linguistique, de psychologie, d'histoire des sciences, qu'il publiait de tous côtés; elle aimait à se répandre en ces libres conversations qui lui ont fait tant d'amis, en Italie comme hors de son pays natal. Il répugnait aux systèmes : en cela seul consistait son « pragmatisme », qui n'avait aucun caractère « littéraire » et non plus aucun caractère religieux. Ayant pris ses diplômes d'ingénieur, à l'Université de Turin, ayant ensuite enseigné les mathématiques à Turin, puis à Florence, sa culture scientifique faisait de lui un philosophe critique par excellence. « Il fut, écrit dans l'*Avanti* M. Leonida Bissolati, un représentant magnifique de notre race, et parmi tant de médiocrités qui occupent telle ou telle de nos chaires universitaires, il paraissait être un revenant de notre grand passé italien. » Disons plutôt qu'il symbolisait, plus que personne, la renaissance de ce passé, et la nouvelle fécondité intellectuelle de la jeune Italie.

LIVRES NOUVEAUX

Eléments de logique formelle, par G.-H. Luquet; 1 vol. in-16 de 58 p. Paris, Alcan, 1909. — Ce petit livre est avant tout un livre scolaire et, comme tel, il est appelé à fournir aux élèves des classes de philosophie et aux étudiants un résumé lucide et irréprochable des théories classiques de la logique formelle. L'auteur a suivi le plan couramment adopté; il étudie successivement la théorie logique des termes, des propositions et des raisonnements, distingue dans la typographie les passages essentiels des parties moins importantes ou de pure érudition, et rassemble enfin fort clairement le tout dans une table systématique des matières.

Peut-être conviendrait-il de reprocher à l'auteur d'avoir suivi de trop près la théorie classique, d'en avoir accepté tels quels les résultats, alors que la logistique moderne les a modifiés sur des points essentiels. Schröder, par exemple, a réduit à 15 les modes valables du syllogisme, et montré que les 4 autres sont enthymématiques; les logiciens américains ont ramené la théorie du syllogisme à la discussion d'une formule unique, établie par M. Ladd; M. B. Russell a montré l'insuffisance de la théorie des termes verbaux comme point de départ de toute logique. Peut-être serait-on tenté surtout de regretter que la logique formelle soit encore considérée, suivant l'antique point de vue, comme une science normative. Ce concept n'est pas plus clair en logique qu'en morale, et les progrès récents de la logistique permettent, semble-t-il, de regarder la logique comme une théorie positive des relations intellectuelles les plus abstraites, absolument analogue dans son esprit aux autres disciplines scientifiques.

Il est vrai qu'il n'entrait pas dans le dessein de l'auteur d'innover, mais de vulgariser. Il a parfaitement fait ce qu'il voulait faire.

Comment former un esprit, par le Dr Toulouse; 1 vol. in-18 de x-258 p., Paris, Hachette, 1908. — Comprendre ou savoir; Comment acquérir les faits; Comment observer; Comment juger; Comment sentir; Comment agir; Comment être avec les autres; Comment être soi; Principes de Morale sexuelle; Comment éviter le mal : ces titres de chapitres font bien voir que ce livre est un manuel de morale plutôt qu'un traité d'éducation. Sept chapitres ajoutés à ceux qui viennent d'être énumérés, sous le titre « Quelques points », et qui auraient pu aisément être incorporés dans les autres, montrent qu'il ne s'agit pas ici d'un livre composé. Ce sont des improvisations, la forme n'en est nullement travaillée, et cela n'est pas sans inconvénients. « N'accordez pas aux personnes une autorité complète » : cette formule, soulignée par l'auteur, est sans couleur et sans force. En voici d'autres : « N'accordez pas aux connaissances une valeur fixe, absolue » (p. 26); « Évitez de prendre un mot pour une chose » (p. 32); « La plupart des hommes n'observent pas par eux-mêmes; ils se contentent de croire ce qu'on leur affirme et ce qui doit être » (p. 51); « C'est faire mal que porter atteinte par abus d'autorité ou même par négligence

à la vie physique ou à la vie mentale d'autrui » (p. 123); « Ne mettons jamais en compte la satisfaction d'humilier un ennemi; car alors nous serions guidés par un sentiment assez inférieur et susceptible de nous égarer ». Toutes ces idées, et beaucoup d'autres, également utiles à méditer, sont ainsi présentées sans art; et il faut le regretter, surtout dans un ouvrage de ce genre, où il semble que les idées devraient piquer comme des flèches. Du moins le ton est familier, les anecdotes sont tirées de l'expérience commune, et les questions sont traitées par la méthode directe, sans appareil scolastique. Ceux qui ont à enseigner la morale auront profit à lire ces pages; ils renouvelleront ainsi leur provision d'exemples.

Terminons par une critique qui ne peut que plaire à notre auteur, car elle est selon l'esprit de son livre. Il nous rappelle (p. 28) comme une vérité incontestable que Pasteur « montra que tout être venait d'un germe ». Il est pourtant assez clair qu'il n'y a pas d'expérience au monde qui puisse conduire à une conclusion pareille. Pasteur a montré que, dans tous les cas que l'on alléguait en faveur de la génération spontanée, l'apparition de petits animaux était liée à la présence de germes. Cela ne doit pas conduire un esprit juste à conclure que tout vivant vient d'un germe. Le docteur Toulouse aurait dû exercer sa critique sur cette erreur, qui se pare d'un nom illustre, et que l'on trouve un peu partout, notamment dans les manuels destinés aux écoliers.

La Philosophie moderne, par A. Rey; 1 vol. in-16 de 1-372 p., Paris, Flammarion, 1908. — Nous n'analyserons pas l'ouvrage de M. Rey : ce serait résumer un résumé déjà très bref, puisque aussi bien il passe en revue toutes les grandes questions philosophiques de l'heure présente : nombre et étendue, matière, vie, esprit, morale, vérité. Nous tâcherons seulement de le caractériser et d'en indiquer l'intérêt. C'est un livre pour les « honnêtes gens » plus que pour les philosophes : d'où une de ses qualités, une extrême clarté et une très grande simplicité, qui paraîtra à certains un défaut, parce qu'elle implique le sacrifice des détails, souvent aussi intéressants que les grandes lignes : ne faut-il pas regretter, en faisant exception pour le chapitre sur la physique générale, le caractère souvent trop superficiel des analyses? C'est un livre d'actualité; il néglige les lointaines traditions philosophiques et expose les problèmes, tels que les discutent les penseurs actuels, savants et philosophes : d'où la place accordée aux thèses énergétiste, néovitaliste, pragmatiste, etc. Il est objectif, en tant que l'auteur ne construit pas son système pour notre édification, mais cherche à exposer sincèrement et aussi impartialement qu'il le peut les différentes thèses en présence, en ce sens aussi qu'il s'efforce de distinguer les résultats solidement acquis, les anticipations et les généralisations hypothétiques, les espérances qui ne sont encore que des espérances. Mais il n'en est pas moins personnel en tant que l'auteur n'est pas le simple historiographe des pensées d'autrui, mais a ses préférences, son système. Et, à vrai dire, c'est ce système même qui lui permet de juger de la valeur différente des thèses et des idées, sans tomber dans la subjectivité. La règle de nos jugements, c'est l'expérience, qui est le fondement de notre connaissance et qui se suffit à elle-même. « La raison n'est que l'effort constant de l'esprit pour s'adapter à l'expérience et la connaître toujours plus à fond ». Et l'expérience, « c'est d'abord et immédiatement l'ensemble de nos sensations », ce sont les multiples relations, les lois, que la pensée découvre dans l'analyse même de ce complexus de sensations, et dont l'étude constitue les sciences particulières. L'expérience n'a pas à se justifier parce qu'elle est toute la réalité, parce qu'elle « est ». Ainsi se restaure un nouveau positivisme, moins ambitieux que l'ancien, parce qu'il ne croit pas encore posséder la synthèse totale, et plus solide parce que plus sage et plus scientifique.

Essais sur la connaissance, par George Fonsegrive, 1 vol. in-12 de 27 p., Paris, Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1909. — M. Fonsegrive a réuni dans ce petit volume plusieurs études, parues à des dates très différentes, qui ont pour objet commun la nature, les limites et la portée de notre connaissance, scientifique et métaphysique. Ce livre est un livre d'apologétique, à deux points de vue : d'abord d'apologétique personnelle, ce livre est un plaidoyer de M. Fonsegrive *pro domo* contre ceux qui l'ont « accusé » d'agnosticisme, de subjectivisme, d'évolutionnisme, de kantisme; puis d'apologétique religieuse, catholique, thomiste : « Le Kantisme est mort, l'Aristotélisme demeure le vrai » (p. 130), un chapitre sur l'Inconnaissable dans la philosophie moderne se clôt sur ces paroles édifiantes : « Il y a quelque part dans l'ombre et l'infini silence une force qui agit et une tendresse qui veille » (p. 28). Le livre de M. Fonsegrive est un écho des controverses catholiques sur le kantisme : on

[illegible] que les néo-scolastiques, le P. Tilmann Pesch, M. Willmann, voient dans la philosophie critique la mère de toutes les erreurs et de toutes les infamies du siècle, et que l'abbé Fontaine ne cesse de dénoncer les « infiltrations kantiennes » dans le clergé français. M. Fonsegrive se meut en somme dans le même courant : « Kant et ceux qui l'ont suivi ont été dupes d'un paralogisme inconscient. La seule preuve apportée par Kant de la vérité de son système n'est pas une véritable preuve, mais simplement un paralogisme (p. 151). Ce n'est que par un heureux illogisme que le Kantisme se sauve de la superstition et de l'immoralité (p. 27). » D'ailleurs, pour M. Fonsegrive, non seulement le Kantisme est faux, mais *il est mort* : « des esprits profonds ou ingénieux, comme M. Jules Lachelier ou M. Evellin, peuvent se livrer sur l'espace ou sur le temps à des efforts considérables et intéressants de dialectique, on peut dire qu'à peu près personne ne les suit plus » (p. 110). « Lisez tous les livres de morale publiés depuis vingt ans,... et dites ce qui reste de la morale de Kant » (p. 115) : Et c'est ainsi que M. Fonsegrive s'y prend pour montrer qu'il ne connaît rien du puissant mouvement kantien allemand, des ouvrages de Cohen, de Woltmann, etc. Enfin il ne devrait plus être permis de penser que les doctrines socialistes soient opposées à la thèse de la personne fin en soi, de la valeur absolue de la personne (116), quand elles s'appuient au contraire sur elle et aussi la corroborent : si M. Fonsegrive croit encore à cette vieille antithèse de l'individualisme et du socialisme, s'il croit que le socialisme ne doit rien à Kant ou s'y oppose, c'est qu'il ignore aussi bien Kant et le néokantisme que le socialisme!

Il l'ignore, ou plutôt il ne le comprend pas, il le méconnaît, et il le défigure; c'est que, comme tous les néoscolastiques, il est incapable de penser autrement que sous la catégorie de la substance. M. Fonsegrive nous révèle que M. l'abbé Piat ne comprend pas la théorie kantienne du schématisme (p. 34) et, entremangeries scolastiques mises à part, il n'est pas sans intérêt d'apprendre qu'un grand docteur comme le P. Peillaube oppose à Kant des raisons qui n'en sont pas (p. 35). Il resterait à savoir si M. Fonsegrive a pénétré beaucoup plus avant dans le kantisme que le P. Piat et que le P. Peillaube. D'autant qu'il manque en général de sympathie intelligente pour la philosophie moderne : « un positiviste peut se livrer aux plus grossières superstitions » (p. 26), nous dit-il : ailleurs, traitant de la méthode de Bacon, il malmène celui-ci et M. Brochard, qui, paraît-il, savait lire les textes, mais non pas les contextes (94); il rappelle la condamnation prononcée par un Papillon contre Bacon. M. Brochard est pour Bacon, mais M. Fonsegrive est pour Papillon. Nous nous en voudrions pourtant de terminer ces remarques sans avoir signalé dans le dernier et le plus important des essais qui composent ce livre (Certitude et Vérité), des pages intéressantes et qui font honneur à leur auteur : celles par exemple (pp. 139-157) où il montre par l'analyse historique comment on a été logiquement amené à poser la question de la connaissance en fonction, non plus de l'objet, mais du sujet, « car, dit-il, l'histoire de la philosophie n'est guère que de la logique en action »; celles où il s'attache à réduire le pragmatisme à sa juste valeur (p. 265); celles où il montre que les objections sceptiques fondées sur les contradictions humaines ne valent qu'en fonction d'une conception périmée de la réalité comme immuable (p. 170); enfin lorsqu'il définit sa propre position philosophique : « un relativisme de la connaissance et non pas un relativisme des êtres, un relativisme logique, non un relativisme ontologique ». Des pages sont consacrés à Kant (p. 204), plus justes de fond et de ton que dans le reste de l'ouvrage : ce dernier essai, étant de 1908, marque peut-être dans la pensée de l'auteur une évolution, dont il faudrait, si elle est réelle, grandement louer le distingué philosophe qu'est M. Fonsegrive.

Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, par M. l'abbé H. Dehove; 1 vol in-8° de XI-235 p.; Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, 1907. — M. l'abbé Dehove est, comme M. Fonsegrive, préoccupé du problème de la connaissance intellectuelle. Il nous expose dans cet ouvrage la théorie thomiste de la connaissance, d'abord en elle-même, puis dans ses rapports avec la théorie kantienne, « cette grande doctrine, dont l'influence sur la spéculation moderne est incalculable et par rapport à laquelle il faut bien que tout philosophe aujourd'hui situe sa propre pensée » (VI) : voilà qui nous change heureusement des dédains de M. Fonsegrive pour le fondateur de la philosophie critique! Nous retiendrons de M. Dehove l'aveu préalable (p. 2) que saint Thomas ne doutait pas un instant que la science n'atteignît les choses telles qu'elles sont et que sa doctrine ne contient pas une solution du problème critique. M. Dehove

tente une sorte de rajeunissement du Thomisme, par l'application des thèses de l'École aux problèmes que saint Thomas ne se posait pas, ne pouvait pas se poser. Ce n'est pas à nous de juger si cette application ne tend pas à fausser la philosophie traditionnelle en en élargissant indûment le champ, ou même à en faire clairement apparaître l'insuffisance à l'égard des problèmes nouveaux, et si ce n'est pas une tentative un peu vaine que de vouloir faire sortir du thomisme ce qui n'y est pas contenu.

Quand nous aurons dit que la méthode de discussion de M. Dehove (instances, réponses, nouvelles instances) est un peu sèche et scolastique, que ses continuels retours sur lui-même et les continuelles restrictions dont il équilibre sa pensée gênent un peu le lecteur, tout en mettant en évidence la belle virtuosité dialectique de l'auteur, nous aurons fait toutes les réserves qu'il convenait de faire. Et nous pourrons louer l'écrivain pour son exposé complet, clair et même élégant de la doctrine thomiste de la connaissance, pour les textes utiles qu'il a réunis, pour ses ingénieuses discussions, et pour l'utile bibliographie scolastique qu'il a établie au début de l'ouvrage. Nous le louerons surtout pour sa netteté et sa franchise, et pour le zèle qu'il a mis à pénétrer dans la pensée de Kant, encore qu'il n'y ait pas parfaitement réussi, parce que, citant toujours les auteurs de l'École, il a négligé d'appeler à son secours les interprètes autorisés de la pensée kantienne comme Vaihinger, Cohen, Vorländer, etc. Nous le louerons de s'être rendu un compte exact des difficultés que le criticisme oppose à la pensée thomiste, et de ne pas s'être contenté de ces objections traditionnelles que ressassent les « manuels et les cours classiques » (p. 6). Il y a d'autant plus de mérite qu'il reconnaît lui-même que les néoscolastiques ont bien de la peine à entrer dans l'idée de Kant : sur ce point, il est d'accord avec M. Fonsegrive, et nous sommes bien loin de révoquer en doute ce double témoignage.

Les Névroses, par M. le Dr Pierre Janet ; 1 vol. in-12 de 397 p., Paris, Flammarion, 1909. — M. Janet présente au grand public, en un résumé d'ensemble, les résultats de ses recherches bien connues sur l'hystérie et la psychasthénie. Nous n'avons pas ici à insister sur la valeur clinique et l'importance médicale de ces travaux. Nous voudrions seulement marquer l'intérêt qu'ils présentent pour le psychologue. On connaissait déjà la conception de l'hystérie caractérisée par le « rétrécissement du champ de la conscience » et par la tendance à la dissociation des systèmes d'idées ou de fonctions dont l'ensemble constitue la personnalité ; on connaissait aussi ce syndrome *psychasthénique* que M. Janet présente comme une nouvelle entité morbide, dont le principal caractère serait la diminution ou l'altération de la « fonction du réel ». Ce que l'auteur apporte ici de nouveau, c'est d'abord une comparaison établie point par point entre ces deux névroses, comparaison pleine de vues et de rapprochements suggestifs : c'est ainsi que pour M. Janet — et il insistait encore sur ce point dans une séance récente de la Société de psychologie — l'exagération et la suppression d'une fonction sont au même titre des manifestations d'un abaissement du niveau mental. On rangera donc dans la même catégorie les agitations motrices et les paralysies, le bavardage et le mutisme ; peu s'en faut que, pour M. Janet, l'anémie et l'idée fixe ne soient deux symptômes du même ordre, on serait presque tenté de dire deux faces du même phénomène ; — d'autre part, ce sera le même état de dépression, mais plus accusé dans un cas, moins accentué dans l'autre, qui produira l'anémie des hystériques, et les doutes des psychasthéniques. Dans le même ordre d'idées, on rapprochera comme des manifestations, différentes sans doute par leur degré ou par leur nuance particulière, mais analogues au fond, d'un trouble d'une *fonction* psychique l'idée fixe et l'obsession, les agitations et les phobies, les anesthésies et les algies. — Ce sont là vues nouvelles parfois inattendues, dont plusieurs peut-être appelleraient la discussion, mais dont toutes la méritent. — Non moins intéressante est la définition, présente sans doute implicitement dans les précédents ouvrages de M. Janet, mais qu'il formule ici d'une façon plus nette, la définition des névroses comme des *maladies de l'évolution des fonctions*. Il faut, selon notre auteur, distinguer dans chaque *fonction* diverses parties hiérarchiquement superposées : dans la fonction de l'alimentation, par exemple, on trouvera une partie très ancienne, très facile, représentée par des organes bien définis et très spécialisés : la fonction des glandes digestives ; puis une partie moins ancienne, beaucoup plus compliqué : la fonction des organes de la préhension, et enfin une partie supérieure : celle qui consiste dans l'adaptation à la circonstance particulière, qui existe au moment présent, à l'ensemble des phénomènes extérieurs ou intérieurs dans lequel nous sommes placés à l'instant actuel ; la

[illegible] qu'on pourrait appeler sociale de l'intuition. La pathologie nous montre la dissociation de ces différentes parties de la fonction. C'est sur la partie supérieure de la fonction, sur son adaptation aux circonstances présentes que portent les névroses. On comprend dès lors comment on pourra rapprocher de l'anémie hystérique, par exemple, de l'oubli de certaines idées, l'oubli de certaines [illegible] ou d'une de ces séries d'actes, qui constituent précisément des fonctions. C'est que la fonction est, comme l'idée, un système d'images associées étroitement les unes avec les autres de façon à pouvoir s'évoquer l'une l'autre.

La seule différence entre la fonction et l'idée, c'est que celle-là est un système d'une part beaucoup plus complexe et d'autre part beaucoup plus ancien que celle-ci. On aperçoit par ce rapide exposé combien la psychologie de M. Janet est différente par sa méthode de la psychologie traditionnelle dont elle remanie complètement les anciennes classifications. — Il faut d'ailleurs bien marquer — et c'est là un point essentiel — combien on fausse ces théories en les exposant ainsi abstraitement, séparées des nombreux faits d'observations qui les justifient et qui les expliquent, et signaler qu'elles ne sont nulle part présentées par leur auteur comme représentant ou comme atteignant le fond des choses, mais comme de simples idées directrices, servant à grouper les faits, ou même comme des procédés mnémotechniques, servant à les retenir. Modestie? Sans doute; question de méthode aussi. « Hypotheses non fingo », dirait volontiers l'auteur. Ajoutons que dans ce livre clair, bien conçu, bien ordonné, les lectures et les auditeurs de M. Janet retrouveront cette belle lucidité d'esprit, ce talent d'exposer et d'analyser une multitude de faits et d'observations, sans perdre un seul instant la maîtrise de sa pensée, qui rendent l'étude de ses ouvrages si facile et si agréable.

Mental fatigue, par A. R. Abelson; 1 vol. in-8 de 147 pp. Leipzig, Engelmann. — L'originalité de cette thèse anglaise présentée à la faculté des lettres de Rennes, et publiée à Leipzig, c'est que l'auteur a appliqué sa méthode — la méthode bien connue de l'esthesiomètre — à des sujets de nationalité différente, des Anglais et des Français. Il a pu ainsi comparer, du point de vue expérimental où il se place, les deux systèmes d'éducation. De ses recherches, il conclut que les enfants français présentent plus de nervosité que les anglais : c'est-à-dire [illegible] ont la courbe de la fatigue, au lieu de monter lentement et d'une façon continue, s'élève d'une façon beaucoup plus brusque, et qu'elle est soumise à des oscillations répétées. Les expériences mettent également en lumière certains faits très importants au point de vue pédagogique : par exemple que chez nous, le repos de midi n'est pas suffisant pour effacer les traces de la fatigue du matin; les effets de la récréation ne sont pas toujours les mêmes : quand la fatigue est très grande, l'effet reposant de la récréation est aussi très grand. M. Abelson trouve que d'une manière générale, l'effort exigé des écoliers français est beaucoup trop grand. Et il conclut par de sages prescriptions d'hygiène.

Les principes philosophiques de l'histoire du droit, par P. de Tourroulon (tome I); 1 vol. in-8 de x-338 pp., Lausanne, Payot, et Paris, Alcan. — L'auteur revendique l'originalité d'une méthode *sui generis* pour l'historien-juriste. Celui-ci doit dominer les matériaux et les théories que lui fournissent les diverses sciences qui ont pour objet la pensée humaine et la société. Cette sorte de mise au point doit résulter d'une analyse plus approfondie, conduite du point de vue historique, en se méfiant des généralisations systématiques. C'est avec cette méthode que l'auteur aborde les divers problèmes de la philosophie du droit : rôle du finalisme, du causalisme, du déterminisme dans le droit; théorie des races et théorie de la sélection; part qui revient à l'individuel et au social dans les créations juridiques; rôle du sentiment. Un deuxième volume est annoncé, devant terminer la partie philosophique de l'ouvrage et traiter de questions de méthode et d'application pratique. — Sur la plupart des points traités, la position de l'auteur apparait avec une netteté suffisante, mais la méthode de discussion qu'il emploie, si elle permet par endroits quelques réflexions judicieuses (voyez notamment les chapitres consacrés à la sélection et à la psychologie sociale), ne parait pas pouvoir dépasser le domaine des convictions personnelles et de la vraisemblance. Aucune conclusion bien saillante ne s'en dégage; cela seul pourtant eût pu excuser l'auteur de la rapidité de son information et de sa méthode, ainsi que de la généralité des références bibliographiques, qui font de son livre, semble-t-il, un instrument possible de suggestions intéressantes plutôt qu'un instrument nécessaire de travail méthodique.

Esquisses de morale et de sociologie, par Eugène Leroy; 1 vol. in-12 de

175 p., Paris, Henry Paulin, 1909. — Ce sont de courts sommaires de morale (la sociologie n'y tient aucune place), suivis de brèves lectures choisies en toutes sortes d'auteurs. Ce travail méritoire et consciencieux semble l'œuvre d'un professeur que ses études n'auraient nullement préparé à traiter de telles questions et qui aurait dû, pour donner l'enseignement moral prévu par les programmes actuels pour le premier cycle, se procurer ou improviser un petit système de morale. Par là s'expliqueraient bien des singularités de ce petit livre. — D'abord le choix des lectures, qui ne sont jamais empruntées à des philosophes, mais aux journaux ou aux politiciens, au *Petit Parisien* ou à M. Jaurès. M. Leroy est persuadé que l'opinion anonyme du *Petit Journal* ou de *La Vraie mode*, ou encore les arrêts tranchants de M. Victor Margueritte, constituent, « à l'appui d'une thèse, des opinions bien plus précieuses, bien plus convaincantes surtout, que ne sauraient être, dans l'espèce, les témoignages si souvent invoqués de Xénophon et de Platon ». — Quant à la doctrine, les principales thèses en sont sans doute défendables, puisqu'elles sont soutenues par d'assez bons philosophes. Mais, présentées ici comme simples indications, elles semblent bien fragiles ou bien incohérentes. Pour fonder sa morale, l'auteur fait appel tour à tour à l'intérêt commun, que les lois morales ont pour fonction de sauvegarder; à la solidarité, entendue confusément comme la dépendance naturelle des hommes et aussi comme un contrat tacite associant les hommes « pour les mêmes dangers, les mêmes avantages, les mêmes joies » (p. 40); et enfin à l'idée du droit qui, selon M. Leroy, se dégage des relations de solidarité, mais qui, au fond, selon l'auteur lui-même, s'y oppose, puisque c'est, à l'encontre de toutes les dépendances réelles, la conception par l'individu « d'une liberté idéale au service de ses légitimes désirs » (p. 67). Comment accorder tout cela? — Signalons enfin parmi les assertions de détail dont M. Leroy n'a peut-être pas toujours mesuré la portée, cette thèse dangereuse que les vérités démontrées peuvent être imposées aux consciences dont la liberté ne subsisterait qu'à l'égard des croyances hypothétiques (p. 102). Mais quelle tyrannie a jamais prétendu imposer par la force autre chose que des vérités démontrées?

La femme et son pouvoir, par Mme Anna Lampérière; 1 vol. in-16, de 308 p., Paris, Giard et Brière, 1909. — L'idée directrice de ce petit livre, c'est que « la nature » interdit à la femme l'activité productrice et lui impose le devoir d'organiser la consommation : l'homme acquiert, la femme dépense. Il est anormal et funeste que les femmes fassent concurrence aux hommes dans les carrières industrielles. L'homme est « créé de destination pour l'effort physique »; il est « injuste qu'une femme prenne une peine quand un homme peut la lui éviter ». Loin de multiplier les carrières ouvertes aux femmes, il faudrait charger les hommes du blanchissage (p. 279), de la couture, du repassage, etc. (p. 50), de tous les métiers qui exigent un effort. Aux femmes serait réservée une triple tâche : élever les enfants, utiliser les ressources créées par les hommes, embellir leur vie. Non seulement les femmes mariées, mais les femmes isolées joueraient ce triple rôle d'éducatrices, d'économistes et d'esthéticiennes. Elles seraient nourrices sèches, bonnes d'enfants, institutrices et professeurs, infirmières et médecins, mais elles entreraient, en outre, dans des carrières encore à créer, où elles détermineraient les besoins de la consommation et les moyens d'y satisfaire, où elles « indiqueraient » aux architectes, aux fabricants de meubles, aux artistes, aux couturiers et aux parfumeurs les exigences de leur goût. Une éducation spéciale, toute différente de celle qui actuellement fait des femmes des « simili-hommes », leur enseignerait les notions strictement indispensables à leur mission sociale : pas de sciences théoriques, pas de travaux de laboratoire; la femme n'a pas à chercher des vérités nouvelles, mais simplement à utiliser, pour l'aménagement et l'embellissement de la société, les vérités découvertes par les hommes. La valeur économique de son rôle ainsi défini est d'ailleurs considérable aux yeux de Mme Lampérière : outre qu'elle donne naissance à des travailleurs, la femme augmente la puissance de travail de l'homme et le pouvoir d'achat de son salaire. Elle est donc son égale.

Les idées défendues par Mme Lampérière nous paraissent assez contestables. En fait, il est inexact que la femme soit « normalement » réduite à dépenser sans produire. Le portrait que nous trace Mme Lampérière de la femme primitive, inspiratrice des dessins préhistoriques, et « dispensatrice des réserves ou des provisions de la caverne », est un peu fantaisiste. En grande majorité, les femmes de tous les temps se sont livrées à des tâches productives; la situation que Mme Lampérière juge normale, c'est la

[illegible] tout exceptionnelle des femmes [illegible]. Il est vrai que, jusqu'à l'avènement de la grande industrie, la femme pouvait produire (filer la laine, par exemple) sans abandonner le foyer domestique : son travail industriel était moins visible (et c'est pourquoi Mme Lampérière ne l'aperçoit pas), mais il n'en était pas moins réel. Le pouvoir économique des femmes n'a été que rarement réduit à l'utilisation des ressources créées par les hommes.

Est-il désirable qu'on l'y réduise? Est-il désirable que la femme renonce à tout effort productif, et, sauf au moment de l'enfantement, vive sans créer? Nous ne voyons ni le profit qu'elle en tirerait ni celui qu'en tirerait la société. L'intelligence féminine ne ferait aucun progrès, puisqu'on la condamnerait à enregistrer passivement les résultats des sciences et qu'on lui interdirait toute curiosité, sauf celle qui conduirait à l'invention de petites recettes pratiques. Quant à l'activité féminine, on ne voit pas en quoi elle pourrait consister. Ménagères, les femmes n'auraient qu'à se croiser les bras puisqu'on souhaite voir les hommes s'emparer de la couture et du blanchissage! Économistes, elles ne seraient pas plus actives, puisqu'on leur interdit l'activité bureaucratique (p. 50) et politique (p. 139) : comment « organiser la consommation » dans la société sans dresser des statistiques et sans noter des lois ou rédiger des règlements? Esthéticiennes, sans avoir le droit d'être peintres, sculpteurs ou architectes, les femmes se contenteraient d'inspirer les artistes, si toutefois l'éducation qu'on leur réserve les en rendait capables. En définitive, c'est à l'inertie physique et intellectuelle que l'on convie les femmes. Et nous ne voyons pas quels progrès feraient accomplir à notre société ces millions d'oisives. La séparation que Mme Lampérière établit entre la production et la consommation est une séparation artificielle. Si la concurrence économique des sexes est dangereuse, plus dangereuse serait, puisqu'elle interdirait l'effort créateur à la moitié de l'humanité, une théorie qui ne laisserait aux femmes d'autre tâche que l'organisation de la dépense.

La philosophie générale de John Locke, par H. Ollion; 1 vol. in-8°, de [illegible] p., Paris, Alcan, 1909. — Deux problèmes paraissent avoir tenté M. Ollion : 1° Comment se sont formées les idées de Locke (ses idées morales et religieuses aussi bien que ses idées scientifiques et philosophiques)? 2° Comment faut-il interpréter sa « philosophie générale » ou, plus exactement, sa théorie de la connaissance? Chacun de ces deux problèmes eût mérité un volume.

Pour résoudre le premier, l'auteur consacre une courte notice à chacun des hommes qui ont pu avoir sur Locke une influence. Cette méthode consciencieuse a le tort de disperser l'attention sur des personnages multiples au lieu de la concentrer sur Locke lui-même. Peut-être eût-il été préférable de partir des idées de Locke et d'en chercher les sources dans les écrits de ses contemporains et de ses prédécesseurs : une méthode régressive serait plus explicative que la méthode inverse suivie par M. Ollion. D'autre part, il ne suffit pas, pour expliquer la genèse d'un système, de connaître les maîtres et les amis de l'auteur; il est plus nécessaire, peut-être, de connaître ses adversaires; dans l'histoire de la pensée, les influences négatives ont plus d'importance que les influences positives; pour comprendre Locke, il est bon de savoir ce qu'il doit à Bacon, Descartes, Wallis, Ward, Boyle ou Sydenham; mais il serait plus utile encore de savoir en quoi il s'oppose à Descartes, à Hobbes, à Spinoza, aux Platoniciens de Cambridge, à Herbert de Cherbury. Or, M. Ollion signale bien l'opposition de Locke et de Descartes; mais il ne consacre aux relations de Locke et de Hobbes que quelques pages insuffisantes; il n'a pas dit que plusieurs pages de l'*Essai* semblent critiquer le spinozisme; il n'a pas fait effort pour reconstituer le réalisme des Platoniciens contre lequel paraît dirigé le demi-nominalisme de Locke; enfin il ne paraît pas avoir lu le traité de lord Herbert *de Veritate* : pourtant, s'il est vrai de dire que la doctrine de Locke ne peut pas s'accorder avec l'innéisme cartésien, il est bien manifeste que le 1er Livre de l'*Essai* ne vise aucun texte précis de Descartes, tandis qu'il paraît discuter point par point (même lorsqu'il ne le cite pas explicitement) le *de Veritate* de lord Herbert. L'omission presque complète de cet ouvrage constitue l'une des plus graves lacunes du livre de M. Ollion.

Son interprétation de l'*Essai* s'inspire de celle de Riehl : elle consiste à voir en Locke un précurseur de Kant, — ou plutôt à voir en Kant un disciple de Locke. Les idées d'espace, de relation, de substance, de cause joueraient dans la connaissance, selon Locke, un rôle analogue à celui des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement dans la *Critique de la Raison pure*. Sans doute, ces idées ont une genèse empirique; mais

l'esprit en fait un usage qui dépasse l'expérience. L'esprit ne voit que des espaces finis; et cependant il est contraint par une loi de sa nature à répéter indéfiniment l'addition d'un espace à un espace, et par conséquent il ne peut pas ne pas concevoir l'espace comme infini. L'esprit ne saisit de substances ni en lui-même ni hors de lui; et cependant il « ne peut pas concevoir » d'objets sans supposer sous leurs qualités un substrat. L'esprit ne saisit de causalité qu'en lui-même; et cependant il ne peut pas ne pas généraliser l'idée de cause. De même pour l'idée de relation, pour la relation d'identité et de diversité, etc. Locke n'a pas dressé de table des catégories, mais la notion qu'il se fait de l'entendement est toute semblable à celle de Kant.

Cette interprétation n'est pas sans fondement. Locke n'est pas le « pur empiriste » que les Cousiniens nous ont présenté. L'esprit n'est pas, à son avis, le réceptacle passif des idées; du moins ne se borne-t-il pas à les recevoir passivement : il les élabore, ce qui suppose qu'il est doué de « puissances actives ». Sans l'intervention de ces « puissances », nous n'aurions qu'une poussière d'idées : pour tirer de ce chaos une connaissance, il faut procéder à un classement qui est l'œuvre de l'entendement. Voilà des idées que Kant ne répudierait pas. On pourrait même dresser, d'après Locke, la liste des fonctions actives de l'entendement : l'esprit juxtapose des idées simples homogènes (*répétition* donnant naissance aux idées des « modes simples »), juxtapose ou combine des idées simples hétérogènes (*juxtaposition* donnant naissance aux idées de « relations », et *combinaison* donnant naissance aux idées et « modes mixtes » et aux idées de « substances »), décompose des idées complexes (*abstraction* donnant naissance aux « idées générales »). L'essence de l'esprit n'est pas la pensée, comme le croyait Descartes, ce serait plutôt l'action, l'analyse et surtout la synthèse, la construction d'édifices intellectuels compliqués à l'aide de matériaux relativement simples. Additionner et soustraire, à ces deux actes — ou, si l'on veut, à ces deux catégories se réduit, chez Locke, l'œuvre de l'entendement.

Mais, même en bornant à ces traits la ressemblance de Locke et de Kant, on risquerait de l'exagérer : ces pseudo-catégories dépendent de l'objet non moins que du sujet, puisque c'est d'après le contenu des idées assemblées que varie l'opération mentale qui les assemble. A plus forte raison l'exagère-t-on, quand on veut, comme M. Ollion, retrouver dans Locke toute une esthétique, toute une analytique transcendentales. Il est vrai que Locke présente souvent les idées d'infini, de substance, de cause comme « nécessaires ». Mais il s'agit de savoir si ce sont des produits ou des fonctions nécessaires de l'entendement. Ce sont des fonctions nécessaires, nous dit M. Ollion. Et il s'appuie sur certains textes de Locke, particulièrement sur une lettre à Stillingfleet, où l'adversaire des idées innées accorde que la loi de causalité est un « principe de la raison ». Mais on pourrait citer d'autres textes où la nécessité de ces idées est donnée comme un résultat de l'expérience : tel ce passage de l'*Essai* (II, XXIII, 1) où la paternité de l'idée de substance est attribuée à l'habitude. D'autre part, ces idées, loin d'être, pour Locke, des principes de la connaissance, sont parfois considérées comme des fictions ou tout au moins comme des hypothèses « incertaines » (I, III, 19) : comment les confondre avec les catégories kantiennes, sans lesquelles il n'est pas de science humaine? Il nous semble donc imprudent d'employer la méthode de M. Ollion qui n'hésite pas à « se séparer » de la pensée de son auteur, à la « devancer dans la voie où elle s'était engagée, afin de se retourner vers elle » (p. 324). Mieux vaudrait replacer l'auteur dans son milieu. On apercevrait les timidités de sa méthode « idéiste ». C'est souvent l'étude de l'objet qui lui inspire ses vues sur le sujet, sur les idées et sur l'esprit. C'est sa physique mécaniste qui lui inspire des doutes sur l'objectivité des idées de qualités secondes, comme elle le rassure sur l'objectivité des idées de qualités premières. C'est de même une sorte de mécanisme psychologique qui, une fois les idées simples introduites dans la conscience, les juxtapose et les combine, puis dissout leurs combinaisons pour les recombiner, coud, découd et recoud comme une machine. Sans doute, cette machine est active, sans doute, elle a sa constitution, ses rouages propres. Mais, entre ce mécanisme assez simple et l'organisme intellectuel décrit par Kant, la différence est considérable. Et si Locke s'engage dans la voie du criticisme, il laisse à ses successeurs beaucoup de chemin à parcourir.

Kant, par Georges Cantecor; 1 vol. in-18 de 144 p., Paris, Paul Delaplace. — Résumer en quelques pages la doctrine de Kant, c'est assez facile, et ce serait tout à fait inutile. C'est assez facile parce que, chose rare chez les philosophes, l'édifice est assez nettement dessiné pour qu'on en puisse donner une réduction à n'im-

porte quelle échelle. (Et l'on pourrait citer tel gros livre, qui n'est pas autre chose que cela.) Ce serait inutile, parce que les œuvres de Kant sont déjà assez obscures par elles-mêmes, le philosophe ayant presque toujours laissé au lecteur le soin d'appliquer la doctrine aux exemples. Il fallait donc s'appliquer à quelques thèses fondamentales et directrices; les exposer amplement, et, pour le reste, faire héroïquement les sacrifices nécessaires. En somme il fallait se détacher de la lettre, et chercher l'esprit du système. M. Cantecor a très bien vu ce qu'il fallait faire. Ce petit livre est pensé : et d'ailleurs pensé par un homme qui s'est rendu maître, par une longue étude, de l'ensemble et des détails du système, de façon que les effets de perspective et de raccourci, qui étaient ici inévitables, n'empêchent pas que le portrait ressemble tout à fait à l'original.

Sans doute on peut concevoir d'autres portraits différents de celui-là, et non moins fidèles. On aurait pu, par exemple, expliquer un peu plus cette « unité originairement synthétique de l'aperception » qui est comme le principe des principes, « auquel est suspendue toute la connaissance humaine ». (Déduction des concepts purs. Troisième section.) De même l'important théorème concernant la réalité du monde extérieur (postulats de la pensée empirique, II) aurait pu servir de centre à une exposition abrégée des Principes de l'Entendement (V. p. 69, dans notre auteur). Peut-être une exposition un peu plus détaillée de la thèse et de l'antithèse d'une des antinomies, par exemple la troisième, aurait-elle éclairé convenablement l'ensemble de la dialectique transcendentale (p. 83), mais il fallait choisir. Et l'on peut citer, notamment sur le schématisme (p. 65) et sur la déduction du principe moral (p. 95-109), de pénétrantes analyses qui prépareront utilement l'écolier et l'étudiant à la lecture des trois « Critiques ». C'est tout ce que l'on peut demander à un ouvrage élémentaire de ce genre; et ce n'est pas peu de chose.

L'optimisme de Schopenhauer, par Stanislas Rzewuski; 1 vol. in-12 de 178 p., Paris, Alcan, 1908. — Ce petit livre a été écrit par un enthousiaste, et l'état d'esprit dont il procède explique tout à la fois ses qualités et ses défauts. Il est écrit avec une sincérité, une spontanéité, une chaleur de conviction qui entraînent le lecteur, et en même temps la continuité du ton [illegible] l'exubérance monotone de l'épithète, la hardiesse sommaire de certains jugements ne tardent pas à rebuter et à inspirer des doutes sérieux sur le sens critique de l'auteur. M. Rzewuski aime passionnément la philosophie et les philosophes; à beaucoup de ces derniers il attribue un « immense génie »; mais il ne semble pas avoir une vision bien nette des perspectives de l'histoire ni de la classification des écoles. MM. Ribot, Durkheim et Lévy-Bruhl sont à ses yeux des « métaphysiciens » au même titre que MM. Boutroux et Bergson; M. Fouillée, dont M. Rzewuski se déclare le pieux fidèle, lui paraît être pour la France ce que Kant a été pour l'Allemagne. M. Fouillée serait sans aucun doute tout le premier à se défendre contre ce rapprochement. Beaucoup d'autres jugements trahissent ainsi une inexpérience que la bonne volonté et la passion de l'auteur ne rachètent point.

La thèse de M. Rzewuski est au reste fort simple. S'il a été violemment ému par l'épouvante shakespearienne qui se dégage des pages tragiques où Schopenhauer a condensé les plus fortes raisons que l'homme puisse avoir de désespérer de la vie, il ne manque pas de relever que ce pessimisme n'aboutit pas aux conclusions radicales que ne craindront pas de défendre les disciples conséquents tels que de Hartmann et surtout Mainländer. On peut dégager de la philosophie de Schopenhauer, sinon un eudémonisme, du moins une éthique de la sérénité, et, si l'on songe que la voie qui conduit à la sérénité n'est pas nécessairement la voie douloureuse de l'ascétisme ou du martyre, mais la contemplation de l' « idée » pure telle que l'art la réalise dans sa plus haute et plus impersonnelle réalité, on conviendra qu'il y a dans la doctrine du célèbre pessimiste la matière d'un optimisme relatif. Tout cela est assez connu, et M. Rzewuski le montre avec exactitude. Il rappelle fort justement que le Nirvana même n'est un néant que par rapport au monde de la représentation, en ce sens que ce dernier ne nous offre aucun élément qui nous permette de construire la pensée du Nirvana. M. Rzewuski aurait pu même tirer un argument plus précis d'un texte bien significatif où Schopenhauer établit que « Rien en général » (Nichts überhaupt) n'est pas identique à l' « absolument rien » (Absolutes Nichts) (Grisebach., II, p. 120).

Quoi qu'il en soit, l'optimisme de Schopenhauer, s'il est conforme à « l'instinct », aux « inspirations » de la nature humaine qui veut la joie, paraît à M. Rzewuski incompatible avec le pessimisme radical de la théorie du vouloir vivre. Comment, demande l'auteur, peut-

on affirmer à la fois que l'objectivation de la volonté est principe absolu de mal et que l'Idée, première « objectité » de cette volonté, peut devenir source de libération et de sérénité pour l'homme épris de beauté et d'art? M. Rzewuski ne nous paraît pas tenir compte ici de la distinction si nettement établie par Schopenhauer entre les diverses voies de la libération. La première est l'ascétisme, c'est-à-dire la mortification réfléchie de la volonté, la seconde est l'expérience de la douleur: la troisième est la libération par l'intuition de l'idée. Il est vrai que Schopenhauer ne rapproche pas celle-ci des précédentes, parce que la méthode en est radicalement différente. Ascétisme et expérience de la douleur aboutissent à la sérénité en exerçant sur la volonté même une sorte d'action de retrait; elles suscitent le « renoncement » qui suppose que le vouloir-vivre s'est déjà exercé. Au contraire, la contemplation esthétique place le sujet à un point de vue *antérieur* au développement intégral du vouloir vivre, au point où la volonté s'est objectivée en *idées* et non encore en livres. L'art nous transpose *en deçà* de la limite à laquelle commence la douleur, et il n'y a pas contradiction à admettre à la fois ce mode de libération et le caractère absolument mauvais de la vie sensible.

Sur d'autres points encore, l'interprétation de M. Rzewuski prête à contestation. Comment, par exemple, peut-on objecter à la théorie de Schopenhauer que l'être ne saurait procéder du non-être? La volonté est bien, au contraire, l'être même antérieur à toutes les déterminations qui le dispersent en poussière d'apparence.

Il ne faut donc chercher guère plus dans ce petit livre qu'une preuve — mais une preuve assez frappante — de l'impression profonde que peut encore exercer sur le grand public la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation*.

Ueber das Sogenannte Erkenntnissproblem, par Léonard Nelson; 1 vol. in-4 de 427 p., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1908. — Cet ouvrage, qui fait partie des travaux de l'école de Fries, se donne comme le développement légitime de la méthode critique et se propose de démontrer l'impossibilité d'une théorie de la connaissance. Pour M. Nelson, la théorie de la connaissance n'a rien accompli; et si elle a paru quelquefois atteindre à certains résultats, c'est par une dérogation inconsciente à ses principes, c'est en cessant d'être une théorie de la connaissance.

Qu'une semblable théorie soit d'ailleurs possible, c'est ce que nie M. Nelson : la tenter signifie que l'on doute de la valeur objective de la science, que son existence constitue un problème. Or une solution scientifique de ce problème est, affirme M. Nelson, impossible.

Le critérium capable de le résoudre sera en effet une connaissance, et devra à son tour être fondé, étant lui-même problématique; ou bien il sera *objet* de connaissance; mais à son tour la connaissance que nous en prendrons sollicicitera l'emploi du critérium.

M. Nelson pense avoir donné en quelques mots — p. 32-34 — la *preuve universelle de l'impossibilité de la théorie de la connaissance*; mais on peut se demander si la critique très formelle et verbale mise en œuvre ici atteint réellement son objet et si elle ne laisse pas échapper l'essentiel de ce qu'elle prétend combattre. M. Nelson n'en poursuit pas moins l'illustration de sa thèse première. Il examine successivement les divers critères proposés par les théoriciens de la connaissance; cet examen polémique constitue la première partie de l'ouvrage.

Rien n'est plus monotone d'ailleurs que ce défilé de théories et que les procédés critiques employés contre elles. Nul souci ne s'y révèle de pénétrer dans la réalité essentielle des idées incriminées; une série de discussions verbales, un examen superficiel des doctrines, des confusions de termes, une méthode étroite et sans variété. M. Nelson découvre avec une virtuosité parfaite et parfois déloyale les pétitions de principes, cercles vicieux, contradictions internes, régressions à l'infini, etc. — tout cela mis au service d'un parti-pris dogmatique qui n'est ni très original, ni très solide; voilà à peu près ce que nous offre cette publication nouvelle de l'école de Fries.

M. Nelson s'attaque d'abord à Natorp et à la *loi* en tant que critère au point de vue d'une théorie de la connaissance. On ne saurait s'arrêter ici au détail d'une polémique assez fastidieuse. Il faut noter cependant que M. Nelson, tout attaché à une manière de réalisme simpliste et à une interprétation perpétuelle du langage critique en termes psychologiques, moins soucieux d'ailleurs de comprendre que de réfuter, commet sur le concept et le jugment certaines confusions funestes au succès de son entreprise (p. 52). Visiblement, M. Nelson ne cherche point à entrer dans la pensée de M. Natorp; et l'attitude du critique fait penser à ce que dit d'Aristote M. Natorp lui-même dans son *Plato's Ideenlehre*.

[illegible] : et, passant à Meinong, n'a pas de peine à montrer l'insuffisance du critère d'évidence.

Simmel et sa théorie de l'utilité biologique [illegible] M. Nelson [illegible] tique: l'impossibilité d'unir en une théorie de la connaissance les idées d'utilité et de vérité est prouvée par de [illegible] la découverte de contradictions verbales; les mêmes procédés servent à réfuter Rickert [illegible] « transcendant ».

La seconde partie de l'ouvrage traite du problème de la critique de la raison. — C'est ici que nous pouvons trouver le contenu positif et dogmatique du volume; et il faut reconnaître qu'il n'est ni très neuf ni très convaincant.

M. Nelson admet qu'en dehors de la connaissance immédiate par réduction et de la connaissance réflexive par jugement, nous possédons une connaissance immédiate de pure raison. Or c'est une connaissance qui contient en dernière analyse le fondement des jugements métaphysiques.

Une critique de la raison est donc possible et même nécessaire, mais il faut l'entendre ici dans un sens tout nouveau, elle est la science qui a pour objet cette connaissance immédiate. Cette dernière en effet n'est pas immédiatement consciente, et c'est la critique de la raison, procédant d'une manière *théorético-psychologique*, qui nous conduira jusqu'à elle.

Mais afin qu'on ne puisse l'accuser ici de fonder sur des données de fait des principes *a priori*, M. Nelson distingue entre l'action de fonder et le fondement lui-même, entre la *Begründung* et le *Grund*. La critique proposée fonde, sans contenir en elle le fondement qui n'est que son objet, et par cette distinction terminologique M. Nelson pense échapper à tout reproche. De plus, si l'on renonce à une théorie de la connaissance, si l'on n'exige [illegible] le fondement cherché, psychologisme et transcendentalisme, cessant de s'opposer, se concilient en une théorie qui est pré[illegible] de M. Nelson.

Par malheur, les idées maîtresses de cette théorie ne sont pas très claires. Quelle est cette raison, dont parle M. Nelson, et qu'il définit à peine? Quelles sont ces connaissances immédiates qui ont besoin de la réflexion médiate pour devenir conscientes? Quel est ce procédé *théorético-psychologique*, différent de la simple description interne, qui doit remplacer toute théorie de la connaissance? M. Nelson eût été bien inspiré au lieu de chercher noise à Frege, Lipps, Husserl, etc., au lieu de convaincre les psychologistes de transcendentalisme caché, et les transcendentalistes de psychologisme subreptice, de nous renseigner plus abondamment sur la théorie positive qu'il prétend substituer à toutes les autres; et si l'on voit bien à qui il s'oppose, on aperçoit mal ce qu'il pose. Cette extrême réserve n'est pas d'ailleurs dérivée de prudence.

Conformément aux vues de M. Nelson qui estime, dans la préface, que l'objectivité en histoire de la philosophie ne peut être qu'une subjectivité affirmée et déterminée, l'historique du problème succède à l'exposé des vues théoriques. On retrouvera, dans la troisième partie, — l'histoire de la théorie de la connaissance. — les procédés de critique auxquels la première nous a habitués. On s'affligera de les voir employés envers Kant et Fichte; on déplorera l'abondance des schémas et graphiques dont M. Nelson croit devoir éclaircir ses discussions; on s'intéressera enfin à un chapitre sur Beneke — p. 291-312 — et à un chapitre sur Fries — p. 313-358.

La conclusion trahit les mêmes indécisions dont nous faisions plus haut mention. M. Nelson repousse le Kantisme et propose une méthode philosophique analogue, par son axiomatisme, à celle des mathématiques. Mais la possibilité de cette analogie ne va pas sans démonstration et c'est ce dont M. Nelson ne semble pas d'être avisé. D'ailleurs, par sa pauvreté même, le contenu positif du présent ouvrage suscite mille questions et mille difficultés. M. Nelson leur trouvera peut-être des réponses et des solutions; et peut-être alors le volume qui vient d'être analysé y gagnera-t-il une valeur qu'on ne saurait, pour l'instant, lui attribuer. Du moins nous a-t-il donné un excellent exemple de la méthode critique à éviter.

Das Beharren und die Gegensætzlichkeit des Erlebens, von J. Pikler; 1 broch. de 38 p., extr. de la *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, Stuttgart, 1908. — Tout corps tend à conserver son état; tout état d'un corps peut être considéré comme produit par deux forces contraires. Ces principes de

mecanique, M. Pikler les applique à la psychologie : tout état mental tend à se conserver; tout état mental est produit par deux tendances contraires. Un fait fréquent, l'attente, nous révèle ces deux principes. Toute impression laisse derrière elle (loi d'inertie) non seulement une représentation et un souvenir, mais une attente : nous jugeons possible son retour. Mais nous ne le jugeons pas nécessaire : c'est qu'en même temps nous jugeons possible la venue de l'impression contraire. Même lorsque notre prévision est certaine, l'idée de l'événement contraire, pour être niée par cette prévision, n'en est pas moins présente. Lorsque je dis : « il fera beau demain », cela signifie : « il ne fera pas laid » : je veux tout autant combattre une fausse prévision que défendre la vraie (loi de contrariété). Ces considérations, suggérées par l'attente, sont valables pour toute affirmation (et tout fait mental contient une affirmation). Une force ne passe à l'acte qu'en triomphant de la force contraire : de même une affirmation ne s'impose qu'en triomphant d'une négation. Affirmation et négation sont toujours simultanées, toujours en conflit. La vie mentale est l'histoire de ces conflits. Vaincue par une ennemie, une affirmation passe au second plan, mais demeure vivante : des circonstances plus favorables la ramènent-elles au premier, nous avons un souvenir. Durant son « sommeil », cet état devient une représentation. La représentation n'est pas, comme on le dit souvent, une image appauvrie de la perception : c'est la perception tout entière, mais paralysée par une perception contraire. Il existe bien des images, fragments incohérents de représentation, mais il ne faut pas les confondre avec les représentations elles-mêmes auxquelles la loi d'inertie conserve, dans le subconscient, toute leur richesse, et qui seules peuvent expliquer la reconnaissance des souvenirs. D'autre part, la loi de contrariété explique maint phénomène : la perception, car nous n'avons conscience d'une perception que si, contraire aux autres, elle tranche sur leur masse; l'induction, car l'induction ne consiste pas simplement à réunir les conditions d'un phénomène, mais à les distinguer des antécédents inefficaces; le désir, car il implique une opposition entre le réel et l'idéal; enfin l'action, car, outre qu'elle est impossible sans induction et sans désir, elle consiste en un choix qui suppose la perception simultanée de deux contraires. Il n'est guère de fait psychologique qui échappe, au dire de l'auteur, à sa double loi d'inertie et de contrariété.

L'opuscule de M. Pikler a le mérite d'attirer l'attention sur des faits trop rarement étudiés : tel ce phénomène de l'attente, que les psychologues paraissent ignorer, comme si la représentation de l'avenir était pour nous sans intérêt. La thèse générale qui consiste à calquer la psychologie sur la mécanique appelle des réserves. Sans doute, l'auteur, dans un écrit si bref, n'a pu donner toutes ses preuves expérimentales. On lui reprochera néanmoins de préférer la déduction à l'observation. Peut-être aussi se fait-il quelque illusion sur la nouveauté de ses théories. Bien qu'il en donne une traduction dans le langage de la physique, c'est dans les écrits des métaphysiciens rationalistes qu'il en pourrait trouver l'expression la plus nette. Que toute idée tende à durer, que toute idée soit un jugement, et tout jugement une force, c'est ce qu'accorderait aisément un admirateur de Spinoza. Et les logiciens n'ont-ils pas souvent observé que toute affirmation enveloppe la négation de la proposition contraire? L'originalité de M. Pikler réside surtout dans son langage. Il paraît prendre plaisir à altérer le sens des mots. D'après lui, on peut attendre un phénomène passé; « réel » signifie « élémentaire » et « phénoménal » devient synonyme de « virtuel ». Mais ce langage singulier ne doit pas nous faire oublier l'ingéniosité avec laquelle l'auteur a mis en lumière le rôle important de l'antagonisme dans la vie mentale.

Vom Messias. Kulturphilosophische Essays, par R. Kroner, N. V. Bubnoff, G. Mehlis, S. Hessen, F. Steppuhn; 1 vol. in-8° de v-77 p., Leipzig, Engelmann, 1909. — Les auteurs de ce petit livre se sont attachés à déterminer le sens du *messianisme*. Pour eux, ce terme désigne, non seulement une certaine attitude religieuse, mais tout espoir prophétique en une rénovation de la civilisation : notre époque, comme celle de l'alexandrinisme, est sans idéal ni substance spirituelle (p. 5). M. Bubnoff analyse finement les sources psychologiques du messianisme de Fichte, de sa foi en la mission de l'Allemagne. Les deux derniers et les plus intéressants essais sont consacrés à Herzen et à Solowjof : on y voit Herzen, d'abord fanatique de l'Occident, se rapprocher des Slavophiles (que M. Hessen a tort d'appeler Panslavistes) et considérer le peuple russe comme le peuple chargé de faire la révolution morale et sociale en explicitant ses principes de vie, pour régénérer ensuite l'Occident. M. Steppuhn indique l'influence du traditionnalisme romantique et

[illegible] sur la pensée russe, et résume la synthèse universelle de Solowjof avec son triple idéal d'humanité : théurgie, théosophie, théocratie. — On lira avec plaisir ce petit ouvrage qu'animent une foi idéaliste et un enthousiasme [illegible].

Der Begriff des Ideals. Eine historisch-psychologische Analyse, par [illegible] A. Schlesinger ; 1 vol. in-8° de vi-[illegible] p. Leipzig, W. Engelmann, 1908. — M. Schlesinger précise la notion d'*idéal* : il étudie les théories de l'idéal depuis Spinoza, surtout dans la philosophie contemporaine, chez Wundt, Paulsen, Liebmann, Lipps, Simmel, etc.; puis il a fait une enquête auprès de personnes d'âges et de pays différents, et l'a défendue contre les objections de méthode qu'on pourrait lui adresser. Il est à souhaiter que, comme le promet M. Schlesinger (p. vi), il complète son étude.

Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffs des praktischen Gesetzes », par Carl Muller ; 1 vol. in-8° de 73 p. Kantstudien, suppl. n° 11, Berlin, Reuther et Reichard, 1908. — Ce travail n'appartient pas à la « Kantphilologie » : c'est une réflexion personnelle sur la méthode et les principes du Kantisme. L'auteur part de l'idée de la volonté comme principe unique de la morale, et cherche à déterminer la méthode de la recherche, et la formule de ce principe, l'impératif catégorique. Ingénieuses délimitations de concepts : analyse logique et psychologique (p. 12), valeur subjective, objective, « numérique » (p. 18), analyse et synthèse (p. 62), etc. L'impératif est la condition de la possibilité d'une conduite généralement valable, la condition d'une nature qui n'est pas, mais que l'homme doit créer et sans cesse recréer. Cette « déduction transcendantale », qui ne se retrouve pas chez Kant, réalise un parallélisme complet de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. M. Muller formule d'autres réserves (p. 70 : « Kants falsche Parallele », le faux parallèle de Kant) dont il sera utile de tenir compte.

Histoire de la création, ouvrage orné de 17 planches, 20 gravures sur bois, 21 tableaux généalogiques et une carte, par Ernest Hæckel ; 1 vol. in-8° de 602 p., Paris, Schleicher, 1909. — L'œuvre considérable, scientifique et philosophique, du célèbre naturaliste d'Iena, si populaire en Allemagne, commence à être bien connue en France par les traductions qui ont été faites des « Enigmes de l'Univers », de « l'origine de l'homme », etc., par la librairie Schleicher. Aujourd'hui paraît une édition populaire, mais très commode et complète, de l' « Histoire de la création des Etres organisés » de Hœckel : l'ouvrage est traduit de l'allemand sur la septième édition par le docteur Letourneau. La « Natürliche Schöpfungsgeschichte », en même temps qu'un exposé très cohérent du Darwinisme (sélection, hérédité, adaptation, origine de l'homme, etc.) a un grand intérêt historique : on y trouve la discussion des théories de Linné, de Cuvier, d'Agassiz, de Lamark et d'Oken. Il faut remercier et louer les éditeurs de donner pour un prix très modique une reproduction exacte de ce célèbre ouvrage, avec les planches et l'index qui rendaient si utile l'édition ancienne.

Weltsprache und Wissenschaft, *Gedanken über die Einführung der internationalen Hilfssprache in die Wissenschaft*, par L. Couturat, A. Jespersen, R. Lorenz, W. Ostwald et L. Pfaundler, 1 vol. in-8 de 84 p. Iéna, Gustav Fischer, 1909. — Cet ouvrage est destiné à recommander au monde savant la *Langue internationale de la Délégation* (système Ido). Il a été rédigé en collaboration par des savants de divers pays, qui, dit la préface, communiquent entre eux très facilement au moyen de cette langue. Chap. I : M. le prof. Pfaundler expose le besoin d'une langue commune de la science. Chap. II : M. le prof. Lorenz retrace l'histoire de la *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale*, et les travaux de son Comité (présidé par le prof. Ostwald ; Paris, octobre 1907). Chap. III : M. le prof. Jespersen, l'éminent linguiste de Copenhague, formule les principes linguistiques de la construction de la langue internationale, qu'il déduit de cette formule : « La meilleure langue internationale est celle qui offre le plus de facilité au plus grand nombre d'hommes », et montre comment la Langue de la Délégation est celle qui répond le mieux à cette formule. Dans un Appendice il critique l'Esperanto. Chap. IV : M. Couturat expose les principes logiques qui doivent présider à la constitution d'un système régulier et complet de dérivation. Chap. V : M. Lorenz traite du rapport de la langue auxiliaire à la science : la science possède déjà, dans sa nomenclature, une langue en grande partie internationale ; une langue artificielle ne peut réussir et s'imposer au monde que si elle se conforme à cette langue internationale existante. Or l'Esperanto tourne le dos à cette internationalité déjà acquise, tandis que l'Ido s'y adapte parfaitement. Chap. VI : M. le prof. Ostwald traite de

la nomenclature scientifique : la constitution de la langue internationale est l'occasion de développer et de régulariser la nomenclature scientifique, et d'achever de l'internationaliser. Chap. VII : Conclusion, par M. Pfaundler : il faut que les savants apprennent et adoptent peu à peu la langue internationale, et pour cela il convient de fonder une revue scientifique rédigée en cette langue et suivant le mouvement scientifique dans tous les pays. *Appendices* : pages-spécimens des dictionnaires de la langue internationale; éléments de la grammaire de la langue; statuts de l'*Union des amis de la langue internationale*, à laquelle le lecteur est invité à adhérer; enfin l'expérience de double traduction effectuée sur une page de M. le prof. Comperz (dans les *Griechische Denker*), qui a été relatée dans cette Revue. On peut résumer cet ouvrage en disant, avec le prof. Ostwald, que le problème de la langue internationale passe à présent des mains des enthousiastes et des empiriques dans celles des savants compétents, et qu'il devient un problème scientifique technique dont la solution est aussi certaine que celle du problème de l'aviation.

A. Schopenhauer. Ethique, Droit et Politique, première traduction française avec préface et des notes, par Aug. Dietrich; 1 vol. in-12 de 187 p., Paris, Alcan, 1909. — Nous avons déjà eu l'occasion de formuler des réserves au sujet de la méthode des traductions fragmentaires de Schopenhauer, entreprises par M Dietrich. Nous ne pouvons que renouveler ici le regret de voir les *Parenga et Paralipomena* livrés au public français en morceaux détachés dont le choix et l'ordre de succession n'ont d'autre justification que les préférences du traducteur. Mieux eût valu traduire l'ouvrage tout entier, en suivant le plan adopté par l'écrivain. Le volume que nous avons sous les yeux traduit les chap. VIII, IX, XXVIII, XXVI des *Parerga et Paralipomena* (*Ethique, Droit et Politique, Education, Observations philosophiques*). Ces chapitres sont presque intégralement traduits, et les omissions (par ex. le court § 355, sur le délire et la folie) pourraient bien n'être que des oublis. Entre ces quatre chapitres se trouve intercalé un cinquième, intitulé *Philosophie du Droit*, et qu'on n'est pas peu surpris de trouver dans ces extraits des *Parerga et Paralipomena*, d'autant plus que le traducteur se garde d'en indiquer la provenance. En cherchant un peu, on s'aperçoit que le chapitre vient d'une autre source, des fragments posthumes publiés par Grisebach, au tome IV du *Nachlass*, sous le titre, adopté par lui, de *Nouveaux Paralipomènes*. Le plus surprenant est que sous la rubrique, inventée par lui, de « philosophie du droit », le traducteur réunit des pensées provenant de manuscrits très divers et dont beaucoup n'ont avec le droit rien de commun, par exemple le curieux dialogue de Daphnis et de Chloé où il n'est question que du rôle des deux sexes dans la génération, ou le fragment très important de la page 126 sur le bon ou le mauvais caractère. Il était aisé d'éviter d'aussi grossières mégardes. Autre négligence : le traducteur sépare parfois les paragraphes unis par Schopenhauer et unit parfois ceux qu'il sépare (ex. : pp. 180 et 181). Que n'a-t-il d'ailleurs conservé la numérotation des paragraphes à laquelle Schopenhauer tenait et qui lui servait pour les renvois, chez lui multiples, à ses propres ouvrages. Par exemple p. 157, on lit : « J'ai cité dans mon chapitre sur l'Ethique... ». De quel chapitre, et de quel passage s'agit-il? On ne sait, alors que le texte renvoie formellement au § 114 des *Parerga et Paralipomena*.

On pourrait également relever quelques traductions inexactes. Reconnaissons toutefois qu'à cet égard la traduction de M. Dietrich est en général très satisfaisante et d'agréable lecture.

Der Mensch : Darstellung und Kritik der anthropologischer Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts, par Friedrich Blinke, S. J.; 1 vol. in-8 carré de 256 p., Graz, Imprimerie Styria, 1908. — Examinant ce que la philosophie de Wundt nous enseigne sur la nature de l'homme, son origine et sa destination, l'auteur lui reproche de ne pas satisfaire rigoureusement à toutes les exigences de l'esprit et de ne pas être souvent d'accord avec le dogme catholique. Considérant, d'autre part, que cette philosophie est « comme une lentille convergente qui concentre en un foyer lumineux les principaux courants de la pensée moderne », il s'imagine, en critiquant les idées de Wundt, démontrer du même coup les insuffisances de la pensée moderne en général. C'est ce qui s'appelle faire d'une pierre deux coups.

Filosofia della Pratica, de Benedetto Croce; 1 vol. in-8 de 415 p., Laterza, Bari, 1909. — Ce volume est le troisième et dernier tome de la *Philosophie de l'Esprit*, qui est selon l'auteur toute la philosophie. Après l'Esthétique (1902), après la Logique (1905), dont une édition toute nouvelle va paraître, il achève l'exposé du système hardiment idéaliste, que Croce

[illegible] vigueur polémique [illegible] de la philosophie contemporaine. Il faut se garder d'isoler de ce vaste ensemble la *Philosophie de la Pratique*, si l'on veut en saisir le sens et la valeur. L'ouvrage se divise en trois parties : 1° l'activité pratique en général, considérée dans ses relations, dans sa dialectique et dans son unité avec l'activité théorique (213 p.); 2° l'activité pratique dans ses formes spéciales : économique et éthique (116 p.); 3° les lois (82 p.). D'une manière générale, on peut y distinguer un double aspect : la critique négative et la construction positive.

Croce combat toutes les tentatives philosophiques fondées sur la considération des sciences positives, en particulier de la psychologie et de la sociologie. Il repousse le concept de sciences pratiques ou normatives, ayant pour base l'idée de finalité et les jugements de valeur. Il ne peut souffrir que l'on prenne les concepts empiriques pour des concepts philosophiques. « Le pire des maux, dit-il, c'est d'aborder les questions empiriques pour les résoudre philosophiquement. En prenant parti, la philosophie ruine et soi-même et les questions empiriques, car elle perd la sérénité, la dignité, et l'utilité qui lui est intrinsèque; de même que les disciplines empiriques ruinent et soi-même et la philosophie, quand elles prétendent philosopher avec leurs classes qui ne sont pas des catégories, avec leurs pseudo-concepts qui ne sont pas des concepts, avec leurs généralités qui ne sont pas universelles » (p. 97-99).

Croce a pour postulat que le réel est rationnel et le rationnel réel, que l'esprit ne peut se tromper de bonne foi, mais qu'il porte en soi la source de la vérité. « La méthode philosophique exige l'abstraction complète des données empiriques et de leurs catégories, et le recueillement dans l'intimité de la conscience, pour fixer en ce seul point le regard de l'esprit » (p. 6). Cette méthode aboutit à ne reconnaître dans l'activité pratique que deux termes en présence : d'une part, le fait brut, qui est l'affirmation et la situation individuelles, d'autre part, l'esprit pur, qui est la pensée et la volonté de l'universel. Au contraste de ces deux termes correspond la distinction de l'économique et de l'éthique, ou de l'utile et du moral. L'activité économique est posée comme une forme autonome d'activité spirituelle. L'utile est amoral et prémoral; il soutient avec l'éthique le même rapport que l'esthétique avec la philosophie. Le moral est, au contraire, profondément utile. L'utile devient moral, dans la mesure où il s'identifie avec l'universel et l'éternel. Par loi Croce entend un acte volontaire qui a pour contenu une série ou une classe d'actions, acte volontaire de forme individuelle aussi bien que sociale : un programme de vie personnelle est une loi que l'individu s'impose à lui-même. La loi, en tant que volonté du général, est irréalisable; mais elle sert à orienter l'acte individuel. Activité juridique est synonyme d'activité économique.

Les idées de Croce contiennent une part de vérité, souvent méconnue, et qu'il était opportun de remettre en lumière. Mais on peut regretter que, par réaction, elles se présentent sous une forme systématique et polémique si intransigeante. La philosophie inductive peut faire valoir que l'idéalisme ontologique, en ayant l'air de faire fi de la réalité scientifiquement déterminée ou de la réalité pratiquement posée comme idéal concret, court le danger de se perdre dans une spéculation stérile, où les purs concepts formels reçoivent leur contenu de pures intuitions personnelles. Il semble bien que, dans la pratique positive comme dans la connaissance positive, ce sont précisément les concepts empiriques, les idées que l'expérience impose à l'esprit et par lesquelles l'esprit s'impose ensuite à l'expérience qui ont une valeur effective et qui font les grands actifs comme les grands savants. C'est par ces idées expérimentales que l'action individuelle acquiert une signification et une portée, qu'elle opère le passage de l'utilité égoïste à la moralité universelle et qu'elle se met en état d'actualiser dans le temps l'éternel. L'activité pratique tout entière, comme F. Rauh l'a bien montré de la vie morale, est une manière d'expérimentation, où le fait et l'idée sont dans une réaction réciproque perpétuelle. Que penser d'une philosophie de la pratique qui ne tient pas compte de l'expérience et de l'idée pratiques?

La legge sul divorzio in Italia, nelle sue molteplici questioni, religiose, etiche, giuridiche, storiche, fisiologiche, sociale, par le prof. Pasquale Pennacchio; 1 vol. in-8°, de 400 pp. Rome, Bretschneider, 1908. — En dépit de son titre, cet ouvrage n'est au fond ni une étude juridique sur la loi du divorce, ni une étude de sociologie objective sur ses effets. C'est une charge à fond de train (« le mariage et le divorce, dit l'auteur p. 5, ne sont plus deux thèses, mais deux armées ») contre le divorce considéré comme la plus directe dynamite lancée au milieu de la vie sociale »

(p. 398) par les socialistes, sûrs d'atteindre ainsi la complète dissociation de l'État et de la propriété qu'ils poursuivent. Les protestants, les maçons, les israélites, etc., en sont avec eux les seuls partisans en Italie (p. 277); l'idée en vient du gouvernement, non du peuple; le peuple italien, fidèle au type de l'antique famille romaine, n'a qu'un culte : le mariage monogamique indissoluble et sacré, seul conforme aux fins suprêmes de la nature, et aux lois de l'Église. La preuve? c'est que l'Italie est un des peuples où les demandes en séparation sont le moins nombreuses (p. 195). Pour le reste, l'auteur n'a pas de peine à montrer la fausseté historique et sociologique de la conception du mariage considéré comme simple contact privé (ch. IV).

« **Enkhiridion » o Manu-libro di Epikteto**, trad. Pearson et Couturat; 24 p. in-12, Imprimerie Chaix, Paris. — Cet opuscule est la traduction du *Manuel* d'Epictète en langue internationale. On sait combien le texte grec est difficile à traduire et parfois même à comprendre en raison de son style abrupt, laconique et elliptique. Il semble que la traduction nouvelle le suit très fidèlement, et en donne un calque plus exact qu'aucune traduction en langue moderne. Citons-en une phrase, à titre de spécimen : « Se tu iras balnar, ripresentez a tu, to quo eventas en balneyo : la asperganti, la pulsanti, la insultanti, la furtanti; e tale, tu facos plu sekure la ago, se tu quik pensos : « Me volas balnar, ed anke konservar mea volo en stando segun la naturo ».

REVUES ET PÉRIODIQUES

Le Spectateur, Revue critique paraissant le 1er de chaque mois. Directeur : René Martin-Gueillot. Comité de Rédaction : Olry Collet, Vincent Muselli, Marcel Pareau, Jean Paulhan, Léon Pelletier, Guillaume de Tarde; première année, nos 1 et 2, 1er avril et 1er mai 1909. — Il y a une pensée vivante, une « pensée réelle », différente de cette pensée idéale et abstraite, qui est l'objet d'étude des logiciens, plus faillible, plus complexe, plus souple : elle mérite aussi d'être étudiée; elle est, consciemment ou inconsciemment, l'objet d'étude de tous ceux qui se consacrent à la sociologie, à la linguistique, à l'histoire. Les jeunes rédacteurs du *Spectateur* se proposent d'en définir les caractères et les lois, dans une revue de petit format, où les articles dépassent rarement dix pages. Veut-on, par des exemples, comprendre quelles questions les intéressent? M. Vincent Muselli étudie « l'argument des extrêmes dans les discussions théoriques et pratiques », et cherche à montrer pourquoi l'homme, dans une discussion avec un adversaire, a une tendance invincible, « loin de vouloir amener son adversaire à soi-même », à lui reprocher au contraire « de ne point s'éloigner davantage, et le pousse par tous les moyens en son pouvoir à gagner l'opinion extrême ». M. Guillaume de Tarde définit « l'esprit juridique », délibérément verbal et scolastique, et plaide en faveur « d'une plus grande liberté dans la critique, d'une méthode moins formelle ou, si l'on veut, plus psychologique, en général d'une conception plus pratique du Droit ». Dans le premier numéro, un *Bulletin de Logique de Langage*, par M. Vincent Muselli. Dans le second, un *Bulletin de Logique des Sciences*, par M. René Martin Gueillot.

Le champ d'études est vaste. Si vaste que les travaux de M. Martin Gueillot et de ses collaborateurs seront peut-être, s'ils n'y prennent garde, trop imprécis et trop indéterminés, quant à l'objet et quant à la méthode. C'est la seule critique, ou, si l'on veut, le seul conseil que nous leur veuillons adresser. Il faut distinguer entre une proposition scientifique, qui énonce une relation définie entre des éléments définis, et une proposition générale, qui énonce quelque relation confuse entre des notions de sens commun : le sociologue, par aversion pour le caractère abstrait et scolastique de la logique formelle, est trop facilement porté à se contenter de ces généralités vagues. Remercions la nouvelle *Revue* de nous faire connaître M. Walter Dill Scott, et ses deux ouvrages sur la Psychologie de la Réclame (*The Theory and Practice of Advertising*. — *The Psychology of Advertising*); mais avouons notre déception quand M. Walter Dill Scott nous définit, dans un bref article, « les lois de la pensée progressive dans leur application à la publicité commerciale ». Il faut, nous révèle M. Scott, que l'annonceur se livre, dans son esprit, aux opérations successives de l' « observation », de la « classification », de l' « inférence ». Puis « le quatrième pas dans le processus mental de l'annonceur progressiste consiste à appliquer les déductions tirées de l'expérience antérieure ». Hélas! N'importe quel manuel scolaire nous en dit autant, ou aussi peu. Remercions encore la *Revue* de nous résumer l'ouvrage d'Alfred Vierkandt, sur *Die Stetigkeit in Kulturwandel*. Mais que M. François Carré, auteur de l'analyse, ne se

[illegible] pas sur ce point d'illusion : l'intérêt du livre n'est pas dans la proposition générale à laquelle l'auteur aboutit, il est dans le détail de ses recherches et de ses découvertes : car ici seulement il y a précision vraiment scientifique. L'homme commence par faire obliques les murs de sa maison : la construction perpendiculaire, qui nous paraît normale, est en usage seulement « depuis que les matériaux de construction sont devenus assez lourds pour que l'effet de la pesanteur ait plus d'importance que celui du vent ». Voilà une relation sociologique qui présente le caractère d'une relation nécessaire, ou d'une loi. Dans le domaine linguistique, ce sont les mots, non pas la syntaxe, ni la grammaire, ni la prononciation qu'un peuple prend à un autre : le persan et le turc, demeurés pour tout le reste l'un une langue indo-européenne, l'autre une langue ouralo-altaïque, ont un vocabulaire en grande partie sémitique, et plus près de nous l'anglais, avec sa syntaxe et sa prononciation si caractéristique, a absorbé depuis dix siècles un immense vocabulaire français ». Voilà un exemple de relation constante entre des éléments parfaitement définis, et qui présente sans doute le caractère d'une relation nécessaire. Mais ne croyez pas nous intéresser ou nous instruire, après cela, en nous disant que l'ouvrage de M. Vierkandt a pour objet de nous montrer « l'existence d'un principe de continuité qui fait que toute innovation ne se présente que comme le résultat d'une longue histoire préalable ». Le mot « continuité » a une signification précise et un usage scientifique en mathématiques : hors de là, c'est une généralité vague, à des idées imprécises il est incapable de conférer une signification précise. Que les rédacteurs du *Spectateur* consacrent chacun de leurs articles de dix pages à un exemple de loi sociologique, ou psycho-sociologique : et puis qu'ils l'analysent, le discutent, l'interprètent autant qu'ils voudront. Ainsi, ils nous instruiront et contribueront au progrès de la psychologie sociale, et non pas s'ils nous donnent, sous le nom d'articles, une série de petites « préfaces », de petits « avant-propos », de petits « avis au lecteur », riches de promesses, pauvres de contenu.

The International Journal of Ethics, [illegible] *devoted to the advancement of Ethical Knowledge and Practice.*

Octobre 1908. — Thomas Davidson : *Savonarole.* — M. Davidson a retracé les grandes lignes de l'histoire de Savonarole, afin de montrer, par un illustre exemple : 1° que le réformateur, si ardent, si pur soit-il, doit périr écrasé sous son œuvre s'il ne sait pas la mettre en accord avec les nécessités du temps où il vit; et 2° que l'inspiration divine n'est féconde que si l'individu inspiré garde toute son autonomie personnelle, et ne se considère pas uniquement comme l'instrument passif d'une volonté extérieure.

Miss Melian Stawell : *La conception moderne de la justice.* — Il s'agit d'appuyer la croyance à l'immortalité de l'âme sur des considérations de justice distributive. Une telle justice ne serait parfaitement développée que dans un Royaume des Fins au sens kantien, où tout individu serait considéré comme une fin en soi. Mais pour qu'il en fût ainsi, aucun « sacrifice » de personne ne devrait être possible; c'est pourtant un fait qu'il y a de tels sacrifices, et qui sont féconds; cela implique qu'ils ne sont pas définitifs, mais qu'il y faut voir des renonciations temporaires, qui elles-mêmes supposent, au moins comme une possibilité heureuse, l'immortalité de l'individu qui se sacrifie.

J.-B. Baillie : *L'interprétation dramatique et morale de l'expérience.* — Pour l'auteur, les éléments dits dramatiques de l'existence ne se confondent pas avec les éléments proprement moraux. Il n'y a de situation dramatique, dans une expérience individuelle, que si des événements nécessaires interfèrent avec les fins propres du sujet moral. Une telle situation consiste en un conflit, dans l'individu, entre l'activité morale qui constitue son être, et des phénomènes étrangers qui arrêtent ou modifient le développement de cette activité. Au reste, ces interférences sont nécessaires, parce que l'expérience d'un sujet moral, prise dans sa totalité, les enveloppe.

Charles W. Super : *Morale et législation.* — Exposé, illustré par quelques exemples, de la thèse qui fait de la moralité et de la légalité deux choses radicalement distinctes : il est possible que la loi contienne des éléments moraux, mais ce n'est là qu'un accident; ils lui sont étrangers en tant qu'elle est loi.

Janvier 1909. — Ce numéro contient deux courtes notices sur *Edward Caird* et sur le *Congrès international d'Éducation morale* qui s'est tenu en septembre 1908.

Puis M. Frank Thilly analyse rapidement l'*Éthique de Friedrich Paulsen*, caractérisée selon lui par une réaction contre les morales téléologiques, et par un déplacement du point de vue utilitaire. Cette morale pourrait se formuler en un cercle vicieux, dont Paulsen déclare qu'il est inévitable, et qui n'en constitue pas moins un fondement acceptable de la

morale : La vertu vaut parce qu'elle sert à réaliser la perfection de la vie; et d'autre part la perfection de la vie consiste dans l'accomplissement normal de toutes les fonctions, c'est-à-dire dans l'exercice de la vertu.

H.-H. Schroeder : *L'estime de soi et l'amour de la louange comme principe de conduite.* — Ce développement, plus littéraire que philosophique, amène son auteur à conclure que ces sentiments ne peuvent donner une direction vraiment morale à l'individu que s'ils s'attachent à des objets dont le choix est déjà un jugement moral.

Alfred W. Benn : *La morale d'un immoraliste.* — M. Benn termine ici l'étude de la morale de Nietzsche qu'il avait commencée dans le numéro d'octobre. Après avoir remarqué qu'il n'y a point à proprement parler en Allemagne, jusqu'à Nietzsche, de vrai moraliste, il s'efforce de retracer la genèse de l'idée du surhomme : il croit pouvoir constater que l'optimisme caractéristique de Zarathustra prit possession de l'esprit de Nietzsche pendant sa vie de soldat en 1870, et quand il eut étudié plus à fond la littérature grecque; puis que, vers 1878, le spectacle de l'abaissement moral des pays allemands transforma cet optimisme en un effort vers la production d'une certaine sorte de culture morale, du génie supérieur, considérée comme une fin universelle. Nietzsche hésite à ce moment sur la nature de cet idéal, le concevant tour à tour comme une race d'hommes supérieurs, puis comme un individu supérieur. M. Benn affirme que, quand Nietzsche écrivit Zarathustra, il se représentait le sur-humain, à la manière d'un transformiste, comme une variété nouvelle, l'espece homme, qu'une sélection artificielle devait faire sortir de l'homme actuel. Pourtant cette idée aurait pris dans l'esprit de Nietzsche moins une forme darwinienne, naturaliste, qu'une forme logique, hégelienne : le nouveau type sort de l'ancien parce que celui-ci perçoit, comme une sorte de contradiction interne, sa propre dégénérescence.

William M. Urban : *The will to make-believe.* — M. Urban présente un essai de psychologie de la croyance volontaire, et la justification de tout effort de l'individu pour se créer une illusion établie, si cette illusion doit être moralement féconde, parce qu'en tout état de cause croire vaut mieux que ne pas croire. La condition de cette fécondité pratique est que l'acte de foi soit une adhésion « de toute l'âme ». L'auteur remarque que toute notre vie consciente peut être considérée comme constituée par des croyances plus ou moins artificiellement maintenues dans l'esprit, et qu'en particulier la conscience que nous avons de notre moi pourrait bien n'être que le résultat d'un processus par lequel « l'enfant, en jouant à être un moi de plusieurs sortes, devient finalement son moi particulier ».

Carl Heath : *La responsabilité des criminels.* — L'examen de cette question n'est qu'un prétexte, chez l'auteur, pour s'élever contre l'idée, avancée par certains théoriciens, comme le Dr Hollander, qu'une plus grande influence des médecins sur les conditions physiologiques de la génération, de l'hérédité, de la naissance, de l'éducation, réduirait le nombre des criminels accidentels et même celui des criminels-nés.

Avril 1909. — Norman Wilde : *Du sens de l'idée d'évolution en morale.* — M. Wilde s'efforce de montrer quelle chance d'erreur comporte toute comparaison entre l'évolution morale et l'évolution organique : car l'évolution morale est modifiée, aussi bien en direction qu'en vitesse, par la mise en œuvre de certaines vues idéales qui ne sont pas seulement des produits de l'évolution antérieure, mais qui renferment quelque chose de plus; bien loin que l'on puisse considérer comme suffisante l'explication évolutive de nos jugements moraux, ce sont au contraire nos jugements moraux qui expliquent l'évolution.

MacGregor : *De quelques aspects moraux de l'industrialisme.* — On voit dans un certain nombre de faits sociaux qui ont leur origine dans le développement de l'industrialisme — organisations solidaristes, ententes entre employeurs et employés, etc. — les signes d'une transformation morale qui tend à rapprocher les classes d'une manière plus efficace que toutes les révolutions politiques. Malheureusement cette transformation morale ne marche pas de pair avec les changements économiques, et c'est ce qui cause les multiples conflits auxquels nous assistons. L'équilibre ne peut se produire que par une réforme plus rapide des esprits individuels, dont le progrès moral dépend d'ailleurs du progrès religieux.

Dans un article sur *Les tentatives de justification de la corruption politique*, qui se sont récemment produites en Amérique, M. Robert C. Brooks examine sans parti pris si vraiment l'on peut prouver que les faits de corruption présentent, comme on le dit, de réels avantages sociaux : il montre qu'aucun des avantages énumérés par des théoriciens à courte vue n'est solide, et qu'en

[illegible] les maux qui en résultent ne sont pas négligeables.

[illegible] : *L'expérience dans la science et dans la religion.* — Critiquant la théorie selon laquelle la science serait [illegible] économie de la pensée », M. Granger veut montrer qu'il y a dans certains cas de découverte scientifique un libre exercice de la pensée qui perd de vue les résultats pratiques, et que dans cet élan, qu'on peut appeler poétique, l'invention est analogue au don prophétique; sous cette forme, l'esprit scientifique manifeste la même sorte d'activité que l'esprit religieux.

Belfort Bax : *Interprétation par un socialiste de l'évolution morale.* — Dans cette évolution il y a lieu de distinguer trois grandes phases : dans la première, l'objet de la relation morale est la communauté, mais une communauté restreinte : tribu, clan, nation ; — dans la deuxième, l'objet moral est l'individu pour lui-même, et l'idéal moral devient un idéal de sainteté personnelle ; — enfin la troisième période, qui est celle où nous entrons, se propose un idéal qui partage avec la première le caractère d'avoir pour objet la collectivité; mais c'est maintenant une collectivité considérablement élargie, humaine. Le principe logique de cette éthique nouvelle est l'idée de justice ou d'égalité. Mais ce principe logique lui-même repose sur une réalité plus profonde et d'ordre alogique, sentimental, qui est la « sympathie ». Seule la doctrine socialiste et le régime socialiste sont capables de l'amener à son épanouissement.

Le concours du « Cœnobium ».

La direction du *Cœnobium* nous prie d'informer nos lecteurs que la commission internationale pour l'examen des mémoires est constituée (nous relevons sur la liste des membres les noms français de MM. H. Bergson, G. Fonsegrive, de Roberty et G. Séailles), et que la date extrême, pour l'envoi des mémoires, est reportée du 30 juin au 30 septembre.

[illegible]

L'ORIENTATION DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

DE DAVID HUME[1]

La fortune philosophique de Hume a été singulière. Après l'échec lamentable de son *Traité de la Nature humaine*, il vit venir à lui peu à peu, à l'occasion de ses *Essais*, le succès qu'il désirait ardemment; et enfin son *Histoire d'Angleterre* et ses écrits de critique et d'économie politique le rendirent célèbre. Mais l'éclat même de sa réputation comme essayiste, comme historien, comme moraliste, maintenait dans l'ombre la partie la plus profonde et la plus originale de son œuvre. Le Hume admiré par tout le public européen, fêté et choyé à Paris pendant son séjour après la guerre de Sept Ans, n'était un « philosophe » qu'au sens particulier du mot pour la société d'alors. On citait ses travaux historiques, ses recherches sur les passions, son fameux essai sur le miracle. Bien peu, parmi ses admirateurs, s'arrêtaient à son analyse de la causalité et à sa théorie de la connaissance.

L'originalité et al profondeur de la philosophie de Hume sont une découverte de Kant. C'est lui qui les a signalées à l'attention du public savant, non seulement par le passage bien connu des *Prolégomènes*, où il rapporte que Hume l'a tiré de son assoupissement dogmatique, mais par l'insistance qu'il met à le représenter comme son plus important précurseur. Sans doute, Kant ne fait pas œuvre d'historien. Préoccupé de son propre système, il a surtout considéré les théories de Hume du point de vue de la critique qu'il s'efforçait de fonder. Il ne donne pas, il n'a nullement songé à donner, une image fidèle et complète de la pensée philosophique de Hume. Néanmoins, il en a bien vu, le premier, et bien fait ressortir les traits essentiels, quoiqu'il ne connût de lui que ses *Essais*. Avec une clairvoyance géniale, il est allé droit, parmi ces essais, à l'*Inquiry*

1. Cet article est la préface d'une traduction des *Œuvres philosophiques choisies* de Hume, qui doit paraître prochainement à la librairie F. Alcan.

Commentary human Understanding, et dans l'*Inquiry*, à l'analyse de la causalité. Il a si bien reconnu la portée de cette analyse, qu'il n'a cru pouvoir mieux faire que de l'incorporer à sa propre doctrine. Quel contraste avec l'attitude de Reid et de ses disciples écossais! Désireux avant tout de s'opposer aux conséquences de la philosophie de Hume, qu'ils jugent funestes, ils ne pensent qu'à la réfuter, et par l'effet de cette préoccupation même, ils manquent leur but. Et pourtant, ils avaient, eux, à leur disposition le *Traité de la nature humaine* !

Si Kant avait connu cet ouvrage, il n'aurait sans doute pas parlé comme il l'a fait de la théorie des mathématiques chez Hume. Il aurait vu aussi que, tout en portant son effort principal sur la catégorie de la causalité, Hume n'avait pas négligé celle de la substance, ni passé sous silence les autres problèmes de la théorie de la connaissance. Faute d'être informé de l'ensemble de la doctrine, Kant n'a pu en présenter la perspective sans la fausser un peu. Mais cet inconvénient, bien que grave, ne l'a pas empêché d'en pénétrer le sens profond; et, par ailleurs, Hume n'en est-il pas responsable au moins autant que Kant? Celui-ci, semble-t-il, ne lisait pas l'anglais, et ne pouvait recourir au texte du *Traité*, qui n'avait pas été traduit. Mais l'eût-il été, Hume avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour détourner ses lecteurs de s'y reporter. En publiant l'*Inquiry*, Hume a formellement désavoué l'œuvre de sa jeunesse. Il a demandé qu'on la tînt pour nulle et non avenue. Il a prié qu'on le jugeât seulement sur les *Essais*. Il est allé jusqu'à taxer de malveillance les critiques qui lui opposeraient ce qu'il avait écrit dans le *Traité*. Ne semblait-il pas naturel de se conformer à son désir?

Tout catégorique que soit le désaveu, nous savons qu'il ne faut pas le prendre à la lettre. Il ne porte pas, en fait, sur la doctrine du *Traité*. Il ne concerne que la forme où elle avait été mise. La sévérité de Hume pour son *Traité* s'explique par les souffrances dont ce livre avait été l'occasion pour son amour-propre. L'indifférence à peu près complète du public, même philosophique, l'absence de toute discussion furent extrêmement sensibles à Hume. Le produit de son génie était tombé, comme il le dit plus tard, « mort-né » de la presse. Dans une lettre du 1er juin 1739, il prononce les mots de « chagrin » et de « désespoir »[1]. La chute en effet était rude :

1. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, I, p. 108.

il tombait de très haut. Conscient de la nouveauté et de l'importance de ses découvertes, il s'était préparé à être combattu, mais non pas à rester obscur. « Mes principes, écrivait-il quelques mois plus tôt, sont si éloignés de tous les sentiments communs que, s'ils étaient adoptés, ils entraîneraient un changement total en philosophie; et, comme vous savez, les révolutions de ce genre ne s'accomplissent pas aisément [1]. »

La déception fut d'autant plus cruelle pour Hume, qu'elle atteignait à la fois le philosophe et l'homme de lettres. La gloire littéraire est peut-être la seule chose qu'il ait passionnément désirée, dès son adolescence et toute sa vie durant. Être célèbre par ses écrits, comme Lucrèce, comme Cicéron, comme les grands moralistes de l'antiquité, voilà ce qu'il avait rêvé, alors que, plein d'enthousiasme, il écrivait son *Traité* dans le paisible séjour de La Flèche. Brutalement réveillé, Hume réfléchit sur les causes de son échec. Il se rendit compte de la grosse erreur qu'il avait commise, quand il s'imaginait que son *Traité* déterminerait une révolution en philosophie, ou même qu'il trouverait des lecteurs. « Je ne pouvais rien attendre de mieux de raisonnements si abstraits... Ma passion pour ce que je croyais être des découvertes m'a fait négliger les règles élémentaires de la prudence ; et puisque je ne me suis pas refusé les satisfactions habituelles des inventeurs, il n'est que juste que j'éprouve aussi leurs déboires [2] ».

Par une double faute de jugement, Hume avait présenté au public, sans précaution ni préparation, une philosophie nouvelle, profonde, abstraite, difficile à comprendre; et, en outre, il avait espéré obtenir un succès littéraire par la publication de ce gros ouvrage très dur à lire! S'il tenait avant tout à une réputation d'écrivain, il lui fallait traiter d'autres sujets, plus familiers au public lettré. Ou bien, s'il persistait à faire connaître sa philosophie, il devait l'humaniser, lui donner une forme simple, claire, aisée, coulante, et supprimer ce qui refuserait décidément d'entrer dans cette forme :

et quæ
Desperat tractata nitescere posse, relinquit.

Hume fit l'un et l'autre. Il se concilia d'abord la faveur du public

1. Burton, I, p. 105.
2. *Ibid.*, I, p. 108.

par des *Essais* de caractère littéraire et politique, puis il revint à sa philosophie, mais avec quelle précaution! Dans l'*Essai sur l'entendement humain*, dans la *Dissertation sur les passions*, dans l'*Essai sur les principes de la morale*, au lieu de gros volumes compacts, rebutants, difficiles, il offrait des séries d'articles élégants, agréables, intelligibles sans effort, du moins en apparence. L'*Essai sur l'entendement humain* est ainsi une réduction très libre, et très appauvrie, mais non pas infidèle, du premier livre du *Traité*. On dirait une partition « facilitée » à l'usage de musiciens novices, et d'où l'on aurait fait disparaître de nombreuses parties. Pourtant, Hume n'y a rien abandonné du fond même de sa doctrine. Les amputations qu'elle subit étaient imposées par la forme nouvelle qu'il avait résolu de lui donner. On peut juger que, dans son désir de plaire à tout prix au public des « honnêtes gens », il s'est résigné bien facilement à ces amputations. Mais il faut avouer aussi qu'il n'a pas rendu sa philosophie méconnaissable, puisque Kant n'a jamais lu le *Traité*, et que cependant il a compris la doctrine dans toute sa portée, sinon dans toute son étendue, en lisant seulement l'*Essai*.

Si nous avions la correspondance complète de Hume, peut-être y verrions-nous dans quelle mesure il avait conservé une tendresse secrète pour les spéculations qu'il avait poursuivies dans sa jeunesse avec tant d'enthousiasme. A travers les fragments de lettres que Burton a publiés, nous entrevoyons de loin en loin qu'il avait gardé un faible pour elles. « J'ai fort peu réfléchi, lu, et composé, dans ces derniers temps, sur cet ordre de questions (la causalité). La morale, la politique et la littérature ont occupé tout mon temps. Mais tout de même, ces autres sujets, je ne puis m'empêcher de les trouver plus curieux, plus importants, plus intéressants, et plus utiles que toute géométrie qui va plus loin qu'Euclide. Si, pour répondre aux doutes que je soulève, il faut poser de nouveaux principes philosophiques, ces doutes eux-mêmes ne sont-ils pas très utiles? Ne sont-ils pas préférables à une certitude aveugle et ignorante? Je crois pouvoir résoudre mes doutes *à moi*; mais, si je ne le pouvais pas, faudrait-il en être surpris? Pour me donner de grands airs, et pour parler sans modestie, ne pourrais-je faire observer que Colomb n'a pas conquis d'empires, ni fondé de colonies[1]? » Ainsi, en 1751, Hume n'est pas moins convaincu qu'en 1739

1. Burton, I, p. 134. Lettre à Gilbert Elliot of Minto du 10 mars 1751.

de l'importance et de la nouveauté de ses découvertes philosophiques. Il a dû se donner à d'autres sujets; mais ceux-ci ont moins de prix à ses yeux. Quand il se compare à un Christophe Colomb du monde philosophique, il y a quelque chose de sérieux sous cette hyperbole plaisante.

Ce qui est vrai, c'est qu'il a gardé rancune au *Traité de la nature humaine* de la déconvenue dont cet ouvrage a été la cause et reste le témoin. Il n'aime pas à en parler; et, quand il le mentionne, sa mauvaise humeur est manifeste. « Je confesse que j'ai fait une très grosse faute de conduite en publiant le *Traité*... ce livre qui avait la prétention d'innover dans toutes les parties les plus sublimes de la philosophie, et que j'ai composé avant l'âge de vingt-cinq ans. Par-dessus tout, le ton affirmatif qui y domine, et qu'on peut imputer à l'ardeur de la jeunesse, me déplaît si fort, que je n'ai pas la patience de le reviser. Mais de savoir quel succès pourraient obtenir les mêmes doctrines, mieux mises en lumière, mieux présentées, *adhuc sub judice lis est*[1]. »

Ces derniers mots prouvent bien que Hume n'a jamais désavoué, du *Traité*, que sa maladresse juvénile. Il ne considérait pas la condamnation de son œuvre philosophique comme définitive : il ne désespérait pas de triompher en appel devant le public. De là, l'*Essai sur l'entendement humain*, où il s'est résigné à de grands sacrifices, où il n'a rien épargné pour séduire son juge; de là aussi les *Dialogues sur la religion naturelle*, où Hume, décidé à ne pas les publier de son vivant, n'a pas craint d'exprimer toute sa pensée. Les *Dialogues* sont vraiment l'œuvre de sa maturité, ou pour mieux dire de sa vie entière. Dès le premier éveil de sa réflexion, le problème du déisme l'avait préoccupé. « Il n'y a pas longtemps, écrit-il à Gilbert Elliot de Minto, en 1752, que j'ai brûlé un vieux manuscrit écrit avant que j'eusse vingt ans, et qui contenait, page par page, le progrès de mes idées sur ce sujet. Cela commençait par la recherche inquiète d'arguments à l'appui de l'opinion commune; puis des doutes se glissaient, se dissipaient, reparaissaient, se dissipaient de nouveau, reparaissaient encore; et c'était la lutte perpétuelle d'une imagination inquiète contre l'inclination, peut-être contre la raison[2]. » Très probablement l'essentiel de ce manuscrit a passé dans les *Dia-*

1. Burton, I, p. 98. Lettre de la fin de la vie de Hume.
2. Burton, I, p. 332.

Jugement : ils étaient déjà composés quand celui-ci fut brûlé. Nous savons, d'autre part, que Hume n'a pas cessé de travailler aux *Dialogues* jusqu'à sa mort. Ainsi, même pendant la période où il semblait être tout entier aux travaux historiques et littéraires qui le rendaient célèbre, il n'avait pas renoncé aux problèmes philosophiques qui avaient passionné sa jeunesse. Il a poussé ses *Dialogues* au plus haut point de perfection qu'il a pu; il a pris les précautions les plus minutieuses pour que cet ouvrage de prédilection ne fût pas étouffé après sa mort (et l'on sait que cette prudence n'était pas superflue). Or les *Dialogues* impliquent la doctrine du *Traité*. Les parties les plus originales et les plus profondes des *Dialogues* ne prennent tout leur sens qu'à la lumière des « découvertes » que Hume avait exposées dans le *Traité*. Hume ne s'en était donc jamais détaché. Le métaphysicien s'était volontairement effacé derrière l'homme de lettres, le moraliste, l'historien : il n'avait jamais disparu.

*
* *

Quelle était cette Amérique, dont Hume se disait, en souriant, le Christophe Colomb? En quoi consistaient ces découvertes, si éloignées des sentiments communs qu'il n'avait pu, dans son premier ouvrage, en faire comprendre l'importance à ses contemporains?

Au moment où il compose son *Traité*, la philosophie, ou pour mieux dire les sciences morales, ne consistent encore qu'en discussions dialectiques, interminables et stériles. Jamais on n'y obtient de résultats qui s'imposent à tous et qui soient acceptés de tous, comme dans les autres sciences, et cela, faute d'une détermination précise de leur objet, et faute d'une méthode convenable. Cette détermination et cette méthode, Hume les apporte. C'est pourquoi le *Traité de la nature humaine* a pour sous-titre explicatif, *Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*. Car, ajoute Hume dans l'*Introduction*, « de même que la science de l'homme est le seul fondement solide pour les autres sciences, de même, le seul fondement solide que nous puissions donner à la science de l'homme repose nécessairement sur l'expérience et sur l'observation. »

Ces formules peuvent paraître vagues. Elles ont néanmoins, dans la pensée de Hume, un sens très précis. Elles signifient qu'il fera passer la philosophie du point de vue de l'absolu à celui du relatif;

qu'il essayera de constituer les sciences morales sur le type des sciences positives; qu'il abandonnera les principes et les problèmes qui dépassent l'expérience pour s'en tenir à l'observation et à l'analyse des phénomènes donnés, et à la recherche de leurs lois. Bref, il s'agit, pour Hume, d'imiter dans les sciences morales la marche victorieuse de Newton en astronomie et en physique, d'en finir comme lui avec des traditions et des méthodes préjudiciables à la science, et d'obtenir enfin des résultats que personne ne puisse plus contester.

Il serait difficile d'exagérer le prestige que les découvertes et les démonstrations de Newton ont exercé, dans tout le cours du XVIIIe siècle, sur les esprits les plus divers. Personne presque ne s'y est soustrait en Europe, depuis Voltaire en France, et ceux qui le suivaient, depuis les cartésiens, qui s'obstinaient à défendre leur système contre « l'attraction », jusqu'aux maîtres de Kant en Allemagne, et jusqu'à Kant lui-même, grand admirateur de Newton. Nous pouvons nous faire une idée de ce prestige par la domination des théories de Darwin dont nous avons été témoins à la fin du XIXe siècle. Les idées évolutionnistes et transformistes se sont infiltrées partout, au moins pour un temps, et jusque-là où on les aurait attendues le moins, dans l'histoire religieuse par exemple, et dans la critique littéraire. Mais l'influence de Newton avait peut-être été plus profonde encore, plus universelle, plus irrésistible. Ses découvertes en mécanique céleste participaient à la grandeur et à la majesté de leur objet. Les démonstrations mathématiques qu'il en avait données étaient décisives, les applications qu'on pouvait en tirer pour la navigation, extraordinairement précieuses. L'admiration devait vite conduire à un effort d'imitation. En appliquant aux autres sciences, avec les précautions convenables, la méthode employée par Newton dans la « philosophie naturelle », ne pourrait-on pas parvenir, là aussi, aux résultats les plus certains et les plus utiles à l'humanité?

Hume l'a cru, comme beaucoup d'autres. Mais chacun penchait à interpréter l'objet de leur admiration commune dans le sens des tendances de son propre esprit. Ce que Hume goûte sans réserves, chez Newton, ce qu'il s'efforce d'introduire à son tour dans ses propres recherches, c'est le caractère *positif* de la méthode, sur lequel un ouvrage récent a insisté avec beaucoup de force et de raison[1].

1. Léon Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908.

Chez les prédécesseurs immédiats de Newton, c'est-à-dire chez Descartes et chez la plupart des cartésiens, la conception de la mécanique de la physique, de l'astronomie, et en général des sciences de la nature était encore étroitement liée à la métaphysique. Les lois les plus générales des phénomènes, selon Descartes, devaient se déduire directement des perfections de Dieu. La méthode se ressentait naturellement de la conception des sciences. A l'idée de principes universels commandant tout l'ensemble des sciences, c'est-à-dire à l'idée d'une science universelle, correspondait chez Descartes l'idée d'une méthode également universelle, déductive par essence, l'expérience jouant un rôle considérable et indispensable sans doute, mais provisoire. Newton procède autrement. Il étudie chacune à part les catégories de phénomènes qui lui sont donnés avec des caractères propres (astronomiques, physiques, chimiques, etc.). Dans chacune, il part de l'observation des faits, et c'est à la détermination des lois des faits qu'il aboutit. Il sait la puissance de l'instrument mathématique, et il en use, mais il sait aussi que ce n'est qu'un instrument. Aussi a-t-il abandonné l'idée d'une méthode universelle, tirée plus ou moins directement des mathématiques. Il recherche seulement, pour chaque sorte de phénomènes, les procédés de méthode les plus propres à faire apparaître les relations entre les faits, et à en fournir, s'il est possible, une expression quantitative. Et tandis que la théorie des tourbillons de Descartes est encore une cosmogonie, tout hypothétique, Newton se borne à résoudre des problèmes de mécanique céleste. Mais il démontre ses solutions. C'est en ce sens que Hume interprète la « philosophie naturelle » de Newton. Si ce grand génie a fait de merveilleuses découvertes, c'est qu'il s'est astreint à employer exclusivement la « méthode expérimentale de raisonnement », et qu'il a écarté de la science tout ce à quoi cette méthode ne s'applique pas. Hume observera que dans la mécanique newtonienne, le principe de l'inertie vient de l'expérience[1].

Ainsi la science newtonienne est solide, aux yeux de Hume, parce qu'elle ne recherche que les *vera causæ*, qui sont vérifiables, directement ou indirectement. Elle s'abstient de toute hypothèse qui ne puisse être contrôlée par l'expérience. Elle ne prétend pas remonter aux principes premiers, aux essences. Elle se tient pour satisfaite,

1. *Essai sur l'entendement humain*, section VII, partie II.

quand elle a déterminé des lois particulières, si elle peut les ramener à d'autres plus générales, et celles-ci à leur tour à des lois plus générales encore s'appliquant à un vaste ensemble de phénomènes, comme il est arrivé, par exemple, pour les lois de la chute des graves, du mouvement des planètes autour du soleil, de la lune autour de la terre, des marées, etc. Le savant n'ignore pas que l'assimilation de la pesanteur à la gravitation n'explique ni l'une ni l'autre, au sens absolu du mot « expliquer »; mais la philosophie naturelle est précisément arrivée à ce point de maturité qu'elle ne poursuit plus d'explications absolues. La modestie de ses prétentions est récompensée par la sûreté de sa méthode et par la certitude de ses résultats. Ainsi interprétées, les découvertes de Newton sont à la fois un témoignage et un modèle : un témoignage de ce que peut la méthode expérimentale, une fois que l'objet de la science est conçu d'une façon positive; un modèle pour les sciences morales, si elles veulent sortir de leur état présent par un progrès décisif.

Ces sciences dépendent toutes de la science de l'homme. C'est donc la science de la nature humaine que Hume va instituer, en premier lieu, sur le type établi par Newton. Il lui donnera le même caractère positif. L' « essence » de l'esprit ne nous est pas moins inconnue que celle des corps. Ce que la « philosophie naturelle » sait de ceux-ci, elle le doit exclusivement à l'observation et à l'analyse des faits. Pareillement, « il n'est pas moins impossible de nous faire une idée des pouvoirs et des qualités de l'esprit humain, autrement que par des expériences exactes et précises, et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances ou situations où il est placé. Tout en nous efforçant de rendre nos principes aussi universels que possible, en poussant nos expériences le plus loin que nous pouvons, et en expliquant les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il est pourtant certain que nous ne pouvons aller au delà de l'expérience, et toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles ultimes de la nature humaine doit être rejetée d'emblée comme présomptueuse et chimérique[1]. »

La méthode positive de Newton ainsi transportée à la science de la nature humaine, Hume en tire des conséquences qui vont très

1. *Traité de la nature humaine*, Introduction.

leur les parties entières de cette science, telle qu'on la concevait jusqu'alors, sont supprimées par prétérition. Plus de spéculation sur la nature spirituelle de l'âme. Dans la théorie de la connaissance, l'absolu, l'*a priori*, et leur cortège disparaissent dans le sciences. *A priori*, l'esprit ne connaît rien de lui-même, non plus que des choses extérieures. Sans doute, il ne lui est pas interdit de dégager, par la réflexion, les modes divers de son activité, et ce sera même là un des objets de la science positive : mais, ce faisant, il procédera uniquement par l'observation et par l'analyse des phénomènes donnés. C'est ici que, selon Hume, la science de l'homme doit se conformer exactement au modèle que lui offre la philosophie naturelle.

Celle-ci ne cherche plus à connaître des corps que ce qui peut y être constaté par l'observation et l'expérience, ou dûment inféré de l'expérience : elle a renoncé aux hypothèses invérifiables, si séduisantes qu'elles puissent être. La science de l'homme s'imposera la même réserve. Ce sera plus difficile : des habitudes invétérées y sont contraires, et Hume s'attend à rencontrer une résistance opiniâtre. Les philosophes se sont toujours attribué le droit de spéculer sur l'identité de l'esprit, sur sa spiritualité, sa substantialité, etc. Aussi n'ont-ils jamais pu établir une science de la nature humaine. Hume se flatte d'y parvenir, précisément parce qu'il écartera tous les problèmes traditionnels qui ne sont pas scientifiques, et qu'il s'abstiendra de toute hypothèse qui ne soit suggérée, garantie, et vérifiée par les faits.

De là son phénoménisme, si souvent mal interprété. Ce n'est pas un phénoménisme fondé sur des raisons métaphysiques. Hume n'a jamais prétendu résoudre le problème des choses en soi. Rien n'est plus éloigné de sa pensée que de s'attaquer à un problème de ce genre. Si la question lui est posée, il renverra dos à dos réalistes et idéalistes, et il s'avouera « sceptique ». Son phénoménisme a un sens purement méthodologique. Il est du même ordre que celui du physicien. Bornant l'objet de la science à ce qui est donné dans l'expérience, à ce qui peut être soumis à l'observation, Hume n'étudiera donc que les phénomènes, — sans que cette conception positive de la science de l'homme implique, même indirectement, la solution d'aucun problème métaphysique. Considérer autre chose que les phénomènes équivaudrait à abandonner l'idée d'une science de la nature humaine établie sur le type newtonien, et à retomber

dans la conception traditionnelle des philosophes, qui a donné jusqu'à présent de si piètres résultats.

Ainsi, c'est l'esprit de la « méthode de raisonnement expérimental » que Hume se propose d'introduire dans les sciences morales. Quant aux procédés mêmes de cette méthode, l'objet de ces sciences ne permet pas de les emprunter tels quels. On ne saurait, quand il s'agit de phénomènes psychiques et moraux, instituer des expériences comme en physique ou en chimie, et l'emploi de l'instrument mathématique est hors de question. Le philosophe en est réduit le plus souvent aux expériences que la nature même semble lui offrir, dans la société qui l'entoure, et dans l'histoire, en lui montrant des hommes placés dans des situations et des circonstances différentes. Il observera, avec le plus d'exactitude possible, comment leurs sentiments, leurs pensées et leurs actes varient avec ces circonstances et avec ces situations. Deux considérations principales dominent l'emploi que Hume fait de cette méthode. Il se donne d'abord la nature humaine comme constante dans tous les temps et dans tous les lieux. Il pense, comme Fontenelle, que les Français et les Anglais de son temps sont aussi semblables aux Grecs et aux Latins de l'antiquité, que les peupliers et les chênes de nos campagnes peuvent l'être à ceux qui y poussaient il y a trois mille ans. Partout l'homme réagit de la même façon aux excitations physiques ou morales; partout l'amour, l'égoïsme, la jalousie, la crainte, la superstition, toutes les passions enfin sont éveillées par les mêmes objets et suivent le même cours. Ce principe — ou plutôt ce postulat — se retrouvera chez Auguste Comte. Sans être incompatible avec l'idée de progrès, il fournit un point de départ assuré pour la recherche des causes. Si en effet les mœurs, les institutions, les religions diffèrent dans les sociétés humaines, cette diversité ne devra pas être rapportée à la nature de l'homme, supposée constante, mais aux différences des conditions externes et internes (climat, densité de la population, régime économique, etc.), et à l'histoire de chaque société considérée. En second lieu, Hume se sert de l'introspection psychologique, et il ne songe pas à en critiquer l'usage, qui est indispensable en principe : car les faits d'expérience interne pourraient-ils nous être donnés autrement? Mais il ne suit pas de là que l'introspection soit un instrument d'observation sans défaut, ni un procédé de méthode rigoureux. Hume en signale l'insuffisance, et c'est pour cette raison qu'il insiste sur la nécessité de « glaner nos expériences

dans cette science par une observation attentive de la vie humaine, telles qu'elles se produisent dans le cours ordinaire du monde, de la conduite des hommes quand ils sont réunis, dans leurs affaires, et dans leurs plaisirs[1]. »

Mais là n'est pas l'originalité de sa méthode. Elle est dans son souci pour se conformer à l'exemple du savant dont la première règle est de ne rien supposer de plus dans les phénomènes que ce que l'expérience lui permet d'y constater. Hume, de même, quand il commence par l'étude de l'entendement la science de la nature humaine, se garde de toute hypothèse, explicite ou implicite, sur l'essence ou sur l'activité de l'esprit. C'est de l'analyse des faits d'observation, et de cette analyse seule, qu'il tirera ce qu'il en pourra savoir. Sur ce point, le contraste est frappant entre ses prédécesseurs et lui. Quand ils établissent leur théorie de l'entendement et leur doctrine des idées, Locke et Berkeley savent par ailleurs ce que sont les rapports des esprits finis à l'esprit infini, et qu'il y a en nous un principe pensant un, identique, spirituel, impérissable. Toute une métaphysique, mi-rationnelle, mi-religieuse, est sous-jacente à leur doctrine psychologique. Ils savent aussi que leur analyse des faits donnés dans l'expérience, si elle est exacte et complète, s'accordera nécessairement avec cette métaphysique : car la vérité pourrait-elle être en conflit avec la vérité? Mais précisément cette conviction préalable fait que leur analyse peut rester incomplète, inexacte, et même inconséquente avec elle-même, sans qu'ils s'en aperçoivent. Les postulats sous-entendus, les croyances implicitement admises forment une sorte de fond continu sur lequel les trous de la doctrine ne se voient pas. Les lacunes restent inaperçues. Puisque les questions dernières ont par ailleurs leur solution, l'ensemble des autres peut toujours être disposé dans un ordre satisfaisant en apparence. Voilà ce que Hume juge préscientifique. Veut-on introduire, dans les sciences morales, la « méthode expérimentale de raisonnement »? — il faut commencer par s'interdire toute présupposition, toute conviction préalable d'ordre métaphysique, c'est-à-dire invérifiée et invérifiable. Il a suffi à Hume de suivre strictement cette règle, pour parvenir à une science de la nature humaine, et en particulier à une théorie de l'entendement, qui le plaçaient fort loin des philosophes antérieurs.

1. *Traité de la nature humaine*, Introduction (fin).

*
* *

Hume a le sentiment très vif de la nouveauté de sa doctrine, et des protestations qu'elle ne manquera pas de soulever. Il y revient à plusieurs reprises dans le *Traité*. Même, l'unique compte rendu qui parut de ce livre lors de sa publication le raille un peu sur ce point, et le critique dit à Hume : « Rassurez-vous : vous n'êtes pas aussi révolutionnaire que vous semblez le croire. » Mais Hume le croyait sincèrement. « Je suis effrayé et confondu de la solitude désolée où me place ma philosophie : il me semble que je suis un monstre étrange et bizarre, incapable de vivre en société, exclu du commerce des hommes, abandonné et désespéré... Je me suis exposé à la haine des métaphysiciens, des logiciens, des mathématiciens, et même des théologiens; puis-je être étonné des affronts qu'il me faudra subir[1] ? » De ces expressions hyperboliques, il faut retenir que Hume s'est trouvé entraîné fort loin des sentiers battus, si loin, qu'au terme de son analyse « personne ne voudra l'écouter ». Pourtant, il n'est ni contempteur du sens commun, ni chercheur de paradoxes. Au contraire, il aime à dire qu'en morale, par exemple, ce qui s'écarte du sentiment commun ne saurait être que faux. Comment, dans la théorie de l'entendement, qui remplit le premier livre du *Traité*, et qui est la clef du reste, Hume s'est-il trouvé conduit à une doctrine si paradoxale, de son propre aveu, et si extraordinaire?

D'une part, pour observer les règles de sa méthode, il s'abstient des présuppositions qui soutenaient implicitement la philosophie de ses prédécesseurs; de l'autre, tout en leur empruntant souvent l'énoncé des problèmes, il pose néanmoins des questions originales. Ainsi, il semble rechercher, comme Locke, l'origine des idées. Mais, outre que sa définition des idées n'est plus celle de Locke, il entend tout autrement que lui le problème de leur genèse. Il ne s'agit pas pour lui de déterminer à quel moment une idée apparaît dans l'esprit. La « simple méthode historique » dont Locke se satisfait si bien ne lui suffit pas. Faire la genèse des idées, ce sera vraiment en rendre compte. Il faudra en établir la réalité, — c'est-à-dire,

1. *Traité de la nature humaine*, I, IV, section VII.

dans la langue de Hume, montrer à quelles impressions elles correspondent : et, dans certains cas, la légitimité, c'est-à-dire expliquer sur quoi se fonde la valeur objective que nous leur reconnaissons. En soulevant ce dernier problème, Hume pénètre dans une région inexplorée, dont Locke n'avait soupçonné ni l'importance ni même l'existence, bien qu'il y soit parfois entré, mais sans le faire exprès, ni presque s'en apercevoir. Quoi qu'en dise M. Riehl, dans la nouvelle édition de son bel ouvrage [1], la position critique du problème de la connaissance n'est pas explicite chez Locke. C'est chez Hume qu'elle apparaît. Car Hume pose la question, sachant qu'il la pose, ce que Locke n'a jamais fait, ni songé à faire.

Hume emploie le mot « expérience » en deux sens distincts, bien qu'il ne prenne pas la précaution d'avertir le lecteur sur ce point. Toutes nos idées supposent des impressions dont elles sont les reproductions ou les copies. Autrement dit, elles proviennent toutes de l'expérience. Voilà un premier sens, qui s'oppose simplement à la production des idées *a priori* par l'entendement. D'autre part, les vérités accessibles à notre esprit sont de deux sortes. Les unes s'obtiennent par la simple considération des idées et de leurs rapports, ou par l'analyse de leur contenu : tels sont, par exemple, les théorèmes de l'arithmétique. Les autres concernent les « choses de fait », les événements qui se produisent dans la nature et dans l'histoire, ceux dont nous sommes témoins et ceux, infiniment plus nombreux, qui se passent, se sont passés ou se passeront hors de notre présence, sans que nous en mettions en doute la réalité, ou même la nécessité. Cet immense ensemble de phénomènes et de rapports entre les phénomènes, Hume l'appelle aussi « expérience ». C'est en prenant le mot dans ce sens bien défini qu'il pose, le premier, le problème critique : Comment l'expérience est-elle possible? Sur quoi se fondent les vérités que nous n'atteignons ni par intuition ni par démonstration, et qui nous semblent pourtant indubitables? Qui me donne le droit d'affirmer, par exemple, que si un aéronaute emporte un baromètre dans une ascension, la colonne de mercure s'abaissera au fur et à mesure que le ballon s'élèvera, et dans une proportion qui peut être connue d'avance avec exactitude? Je me fie évidemment, dans ce cas et dans tous ceux qui y ressemblent, à la connexion nécessaire qui existe entre les phénomènes. Mais d'où

1. A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, p. 70-100, 1908.

me vient cette idée de connexion nécessaire? Puis-je en établir la valeur objective?

Ce que Hume met en cause, ce n'est pas, comme on l'a cru souvent, l'ordre de la nature, en tant que les phénomènes sont en effet régis par des lois et dépendent du principe de causalité. « Permettez-moi de vous dire, écrit-il à un correspondant inconnu, que je n'ai jamais soutenu une proposition absurde comme celle-ci : « Quelque chose pourrait arriver sans cause ». J'ai seulement affirmé que la certitude où nous sommes de la fausseté de cette proposition ne provient ni de l'intuition ni de la démonstration [1]. » Le soleil se lèvera demain, à l'heure fixée. Hume ne songe pas à en douter. Il ne cherche pas à ébranler la confiance commune en l'ordre de la nature. Chaque mouvement, chaque pas qu'il fait implique qu'il y croit : il le sait, et il s'en accommode. La question qui l'occupe est tout autre, et elle se rapporte à la théorie de la connaissance. « D'où vient que nous nous représentons les phénomènes comme liés par des rapports de connexion nécessaire? Que signifie cette nécessité? » Question oiseuse, dira-t-on peut-être, puisqu'en fait nous ne pouvons nous empêcher d'affirmer la nécessité de cette connexion. Question capitale, réplique Hume, que les philosophes ont eu grand tort de ne pas apercevoir jusqu'à présent. Car, en essayant de la résoudre, ils auraient obtenu sur la nature et sur les fonctions de l'entendement des lumières toutes nouvelles, et ils auraient débarrassé la science de la nature humaine d'un bon nombre de préjugés qui l'encombrent, et qui en arrêtent le progrès.

Après une analyse subtile, dont on peut suivre, surtout dans le *Traité*, le développement sinueux, Hume arrive à une conclusion imprévue, et il s'en déclare lui-même tout surpris : l'idée de connexion nécessaire ne se légitime ni *a priori*, ni *a posteriori*. En effet, elle ne résulte pas d'une intuition, puisqu'une connexion nécessaire n'est pas quelque chose qui se perçoive directement, à la seule inspection des phénomènes. Mis pour la première fois en présence d'un objet quelconque, nous serions fort en peine de dire de quoi il peut être soit l'effet, soit la cause. En second lieu, la connexion nécessaire ne se démontre pas plus qu'elle ne se perçoit. Car, si elle se démontrait, le contraire en serait absurde et inconcevable. Or nous pouvons toujours concevoir, sans absurdité, le contraire d'un rapport de

1. Burton, I, p. 97.

fait. Si nous sommes plongés dans l'eau, nous mourrons inévitablement, par asphyxie; mais il n'est pas absurde de concevoir que des êtres plongés dans l'eau continuent de vivre, et, en fait, la nature en a produit une infinité de tels. Dire que la connexion nécessaire entre la cause et l'effet est objet de démonstration, ce serait admettre que dans la cause, avant toute expérience, nous pouvons déjà prévoir avec certitude l'effet qu'elle produira; or jamais cette prévision n'est possible. La pomme de terre et la belladone appartiennent à la même famille : aurais-je pu savoir, avant l'expérience, que l'une de ces plantes est un aliment pour l'homme, l'autre un poison; laquelle est aliment, et laquelle est poison?

Les connexions nécessaires entre les phénomènes ne sont donc ni connaissables intuitivement, ni démontrables *a priori*. L'expérience seule nous instruit sur les « choses de fait ». C'est elle qui nous montre que certains phénomènes s'accompagnent toujours les uns les autres. Elle nous les présente en *conjonction constante*. Mais de quel droit passons-nous de la conjonction constante à l'affirmation d'une connexion nécessaire? La « nécessité », qui n'a pu se légitimer *a priori*, ne peut pas davantage se justifier *a posteriori*. Se fonder sur l'expérience passée pour rendre compte de la certitude où nous sommes, dès à présent, touchant l'expérience à venir, c'est une entreprise qui, logiquement, ne peut pas réussir. En effet, quand un phénomène en suit un autre pour la millième fois, ce millième cas n'a rien, en soi, de différent du premier. Si donc, dans le premier, il nous était impossible d'apercevoir la nécessité qui enchaîne le conséquent à l'antécédent, nous ne la voyons pas davantage dans le millième. Quel que soit le nombre des cas déjà constatés, rien ne nous autorise à affirmer que la connexion se vérifiera encore dans les cas futurs. Nous ne pourrions le faire qu'en nous fondant sur cette formule générale : « Les liaisons de phénomènes que nous n'avons pas observées, sont nécessairement identiques à celles que nous avons observées », ou « Les lois de la nature sont constantes ». Mais comment légitimer cette formule elle-même? *A priori*, c'est impossible, pour les raisons indiquées plus haut. *A posteriori*, c'est demander à l'expérience de fonder le principe qui doit la fonder elle-même. Le cercle vicieux est évident.

Hume repousse donc formellement la théorie qui sera acceptée par John Stuart Mill, et aussi par Auguste Comte. Selon ces philosophes, il est bien vrai que nous nous appuyons, pour induire, sur le prin-

cipe général de la constance des lois de la nature, et que nous considérons ce principe comme valable pour l'avenir aussi bien que pour le passé. Mais ce principe, disent-ils, repose à son tour sur une immense induction *per enumerationem* : comme il s'est vérifié, sans jamais être démenti, pour un nombre incalculable de cas dans le passé, la probabilité de le voir se démentir dans l'avenir nous semble infiniment petite, et nous tenons le principe pour pratiquement certain. Mais, objecte Hume, comme l'ont fait aussi les philosophes de l'*a priori*, c'est peut-être là une description psychologique de l'attente où nous sommes des événements futurs; à coup sûr ce n'est pas une justification logique du principe de l'induction. Si nous n'avons pas saisi de connexion nécessaire dans les liaisons actuellement perçues, comment pouvons-nous, si nombreux que soient les cas observés, affirmer cette connexion nécessaire pour ceux qui se produiront dans l'avenir? Et, dans deux chapitres des plus originaux, Hume montre que le problème philosophique de la probabilité est précisément identique à celui de la causalité[1]. Cette forme d'empirisme est donc aussi intenable, au point de vue logique, que les théories rationalistes *a priori*.

Ainsi, de la considération des phénomènes, soit *a priori*, soit *a posteriori*, nous ne pouvons rien tirer qui nous rende intelligible leur connexion nécessaire. Et cependant nous avons cette idée de connexion nécessaire. Elle est impliquée dans presque toutes nos pensées et toutes nos actions. Loin que l'expérience la justifie, c'est elle qui rend possible l'expérience. Où en trouverons-nous donc l'origine? Sans hésiter, Hume répond : « Dans le sujet connaissant. » Si les phénomènes, dit Hume en substance, dans un langage qui explique l'estime singulière où Kant l'a tenu, n'avaient pas plus de liaison dans l'esprit qu'ils ne semblent en avoir indépendamment de lui, nous ne pourrions les considérer que comme des existences séparées, et sans lien les unes avec les autres. En fait, cependant, nous nous les représentons comme obéissant à des lois. C'est donc qu'un principe de liaison est fourni par notre esprit. « Pour conclure, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non dans les objets. Ou nous n'avons pas d'idée de la nécessité, ou la nécessité n'est que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes, quand nous avons eu l'expérience de

1. *Traité de la nature humaine*, I, III, sections XI et XII.

leur union... Je n'ignore pas, ajoute Hume, que de tous les paradoxes que j'ai eu ou que j'aurai l'occasion d'avancer au cours de ce *Traité*, celui-ci est le plus violent... Comme si l'efficacité des causes résidait dans la détermination de l'esprit! Comme si les causes n'agissaient pas de la même manière, qu'il y ait ou non un esprit pour les contempler, et pour raisonner sur elles!... N'est-ce pas renverser l'ordre de la nature?[1] » Objections qui montrent avec quelle netteté Hume a discerné la portée de sa découverte. La question nouvelle posée par lui, c'est de savoir *comment cet ordre même est possible*. Or cet ordre se fonde sur la loi nécessaire de causalité, et la nécessité de cette loi ne peut être que dans l'esprit qui se représente les phénomènes comme liés.

A ceux donc qui demandent si Kant a réfuté Hume, il faut répondre que Kant n'avait pas à le réfuter. Au contraire, tout ce que Hume a établi jusqu'à présent : le caractère synthétique du rapport de causalité, l'impossibilité de rendre compte empiriquement de la nécessité de ce rapport, Kant l'accepte de Hume, et il l'incorpore à sa propre doctrine. Il met, comme lui, la « nécessité » dans le sujet qui connaît. Mais, pour Kant, cette nécessité est le propre des catégories de l'entendement qui sont à la fois, *a priori*, les conditions universelles et nécessaires de toute connaissance pour nous, et les lois constitutives d'une nature possible en général. Peut-être cette solution du problème critique implique-t-elle un rationalisme sous-jacent, que Kant n'a jamais abandonné tout à fait? En tout cas, elle ne pouvait se présenter à Hume, qui ignore de parti pris « l'universel, le nécessaire, l'*a priori* » au sens kantien, et qui ne se donne pas d'éléments de la connaissance indépendants de l'expérience.

Pour rendre compte de la nécessité qui est dans l'esprit, il a cherché dans une direction différente : il a fait appel à l'habitude. Lorsque nous voyons pour la millième fois un phénomène en suivre un autre, ce millième cas ne diffère nullement, en soi, du premier. Pourtant, quand l'antécédent se représentera pour la mille et unième fois, nous ne pourrons nous empêcher d'attendre l'apparition du conséquent, nous estimerons que cette apparition est nécessaire, nous dirons que l'antécédent est la cause du conséquent. La différence entre le premier et le mille et unième cas provient donc de ce que l'habitude a établi entre les idées de l'antécédent et

1. *Traité de la nature humaine*, l. III, sect. XIV.

du conséquent ce que Hume appelle une « transition aisée », un passage pour ainsi dire spontané et irrésistible : en un mot, une association. Cette association des idées, sorte de « force douce », jouerait dans le système mental un rôle analogue à celui de l'attraction dans le système solaire. Et, de même que Newton a eu la sagesse de ne pas chercher à remonter au delà de certaines lois, les plus générales qu'il pût démontrer, et de ne pas « expliquer » l'attraction, de même Hume, qui se règle sur l'exemple de Newton, s'estime heureux d'avoir ramené aux principes très généraux de l'habitude et de l'association les caractères de la connaissance des « choses de fait », et il s'abstient de chercher à « expliquer » à leur tour l'habitude et l'association. Si l'attitude positive consiste à abandonner la recherche de principes absolus pour se contenter d' « explications » relatives et provisoires, en ce sens Hume est ici positiviste.

Mais une difficulté se présente aussitôt. En admettant que le principe de liaison nécessaire entre les phénomènes, qui est en nous, s'engendre par l'habitude et par l'association, d'où vient que l'habitude et l'association aient cette vertu dans certains cas, et non en d'autres? Par exemple, des associations de phénomènes par contiguité pourront nous être très familières, et se présenter à nous un nombre de fois très considérable : nous ne leur attribuerons pourtant qu'une valeur subjective, nous les rapporterons à notre imagination, et nous ne croirons pas les phénomènes liés entre eux parce que nous nous les représentons ensemble. Mais s'il s'agit de la liaison causale, nous n'hésitons pas à affirmer qu'elle est nécessaire objectivement, et qu'elle vaut pour tous les esprits tels que le nôtre. — Ici intervient une des théories les plus subtiles de Hume, l'analyse de ce qu'il désigne par le terme de *belief*. On le traduit ordinairement par *croyance*, mais Hume fait entendre par ce mot à la fois *sentiment* et *jugement d'objectivité*. Car son effort va précisément à montrer que si nous *jugeons* objectives certaines liaisons, c'est parce que nous les *sentons* autrement que les autres. Entre une représentation que nous savons fictive, et une autre que nous estimons objectivement réelle, même si elles ont le même contenu, il y a une différence de force, de vivacité, de coloration, de fermeté; bref, elles ne nous font pas le même « effet »; nous ne les *sentons* pas de la même manière. Les distinctions établies par les logiciens entre concevoir, juger, raisonner, sont illusoires. Concevoir simplement un objet, le concevoir comme existant, affirmer qu'il existe, c'est la même chose,

en ce sens qu'il n'y a rien de plus dans la représentation de l'objet considéré comme existant que dans son concept pur et simple[1]; mais dans l'affirmation de l'objet comme existant la représentation a révélé des caractères psychologiques d'une « croyance » (*belief*). Elle est *sentie* par le sujet de cette façon particulière, indéfinissable, à laquelle on ne se trompe pas, et qui emporte l'objectivité. Or, pour qu'elle soit *sentie* ainsi, la condition nécessaire et suffisante est qu'elle soit liée, par une relation causale plus ou moins immédiate, à une impression actuelle et présente. Le sentiment de l'objectivité se communique, pour ainsi dire, à travers tous les chaînons intermédiaires, à l'idée causalement associée : il ne se communique pas, ou presque pas, dans les autres formes d'association. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette théorie extrêmement fine, qui nous montre la psychologie de Hume très attentive aux nuances et aux variations perpétuelles des états mentaux, et à leurs colorations changeantes qui défient toute expression dans le langage, très différente enfin de ce que l'on verra chez les associationnistes anglais qui le suivront. Il suffira d'avoir indiqué cette théorie des jugements d'expérience. Leur objectivité, comme la liaison causale dont elle dépend, a son origine dans le sujet qui connaît et qui sent.

*
* *

Si ingénieuse que fût cette théorie psychologique, et malgré le ferme propos de Hume de s'en tenir, comme les savants, à ce que les faits permettent de vérifier et de contrôler, il lui était difficile, et peut-être impossible, de traiter le problème « de la possibilité de l'expérience » en restant strictement au point de vue de la conscience individuelle. C'est un fait, que les jugements d'expérience nous apparaissent comme valables pour tous les esprits; c'en est un encore, que les liaisons nécessaires qui s'établissent dans mon esprit coïncident avec l'ordre des phénomènes qui se succèdent dans la nature. Hume refusera-t-il d'en rendre compte? Dans la doctrine de Kant, les deux ordres ne sont pas parallèles. Ils n'en font qu'un en réalité, puisque les lois de l'esprit sont en même temps les lois constitutives de toute nature possible pour nous. Mais Hume n'a pas l'idée d'une théorie transcendentale de ce genre, et il n'aurait

1. *Traité de la nature humaine*, l. III, sect. VII, en note.

sans doute pas consenti à chercher dans cette voie. Ce que nous trouvons chez lui, ce sont les rudiments d'une théorie de caractère finaliste et biologique. Il fait allusion à l'hypothèse d'une « harmonie préétablie entre le cours de la nature, et la succession de nos idées... Ceux qui se délectent à la découverte et à la contemplation des causes finales, ont ici une ample matière pour leur admiration et leur émerveillement[1] ».

Ces expressions, sous la plume de Hume, ne sont pas aussi ironiques qu'on pourrait le croire. Il est vraiment à mi-chemin entre la considération de causes finales proprement dites, et le principe positif des conditions d'existence. Nombreux sont les passages où il se plaît à remarquer la sagesse de la nature, sa prévoyance, sa bonté, la sûreté des moyens qu'elle emploie pour atteindre ses fins. Souvent la « nature » semble tenir lieu d'une *Providence*, laïcisée sans doute, mais encore reconnaissable. L'admiration un peu sentimentale de Hume pour « la nature » bienfaisante, admiration mêlée de gratitude et d'attendrissement, est bien dans le goût du XVIIIe siècle : et ce contemporain de Rousseau et de Kant ne manque pas, lui aussi, de considérer l'argument téléologique comme la preuve de l'existence de Dieu la plus digne de respect. Mais souvent Hume tient un tout autre langage. « Il est inutile, écrit-il, d'insister sur l'usage des parties chez les animaux et chez les plantes, et sur la curieuse adaptation des unes aux autres. Je voudrais bien savoir comment un animal pourrait subsister sans cette adaptation. Ne voyons-nous pas que si elle vient à cesser, il périt aussitôt, et que la matière dont il était composé revêt une forme nouvelle?[2] »

Au lieu donc de causes finales, témoins d'une pensée organisatrice et bienfaisante, il ne faudrait voir que des conditions d'existence telles que, si elles sont données, les êtres vivants subsistent, et leur espèce se maintient; si l'une ou plusieurs d'entre elles viennent à varier au delà de certaines limites, ces êtres meurent, et l'espèce disparaît.

L'adaptation tant admirée ne serait ainsi que la réunion de toutes les conditions indispensables à l'existence des organismes. Parmi ces conditions, ne faut-il pas compter les instincts des animaux, et, chez l'homme, les habitudes sans lesquelles il succomberait aux dangers qui le menacent de toutes parts? S'il en est ainsi, les habi-

1. *Essai sur l'entendement humain*, section V, à la fin.
2. *Dialogues sur la religion naturelle*, VIII.

fondes mentales que les philosophes appellent la raison ne seraient-elles pas une de ces conditions d'existence qui nous apparaissent comme une adaptation presque providentielle? Ne fallait-il pas, pour que l'espèce humaine survécût et se développât, que l'habitude de lier d'une façon nécessaire le phénomène-cause au phénomène-effet, devînt une sorte d'instinct de notre esprit? Que telle soit bien la pensée de Hume, la façon dont il rapproche la raison humaine de celle des animaux en est une preuve formelle. La nature est trop sage et trop prudente, dit-il encore, pour avoir confié une fonction si importante (la connaissance de la liaison causale) à une faculté aussi faible, aussi inégale, aussi sujette à l'erreur que l'est le raisonnement[1]. Elle s'en est remise pour cela à une faculté plus spontanée dans son action, plus immédiate, plus proche des fonctions organiques et vitales, à l'habitude. Ne voyons-nous pas que celle-ci opère déjà chez les tout petits enfants et chez les animaux comme chez les adultes? Bref, la théorie de Hume sur ce point, — si l'on peut appeler théorie les indications brèves, mais fort claires, dont il s'est contenté, — est de caractère nettement biologique. Elle semble annoncer des théories analogues, plus aventureuses, comme celles de M. Le Dantec par exemple, qui se produiront de notre temps.

En rapprochant ainsi l'entendement des fonctions vitales, Hume ne prétendait nullement à découvrir l'essence de la pensée. Au contraire, il veut faire entendre que la pensée, comme la vie, comme les forces qui agissent dans la matière, nous est profondément inconnue dans son essence : ce sont là des données de l'expérience dont « l'explication » est fort au-dessus de la portée de l'esprit humain. « Notre sonde est trop courte pour mesurer de tels abîmes. » Les métaphysiciens s'imaginent rendre compte de tout le réel en partant de la pensée. Mais cette « petite agitation du cerveau », comme Hume l'appelle dans les *Dialogues*, n'est ni plus ni moins mystérieuse que la génération, l'hérédité, ou l'attraction. En tant qu'elle nous permet de former des jugements d'expérience, c'est-à-dire de préjuger des causes par leurs effets, ou réciproquement, c'est une fonction mentale qui nous est commune avec les animaux, quoiqu'elle prenne chez l'homme un développement incomparable. Elle paraît bien se produire en vertu d'une adaptation indispensable. Arrivé à ce point Hume s'arrête. Sa méthode positive lui

1. *Essai sur l'entendement humain*, sect. V, partie 2.

interdit d'essayer de remonter plus haut. Mais il a un double motif d'être satisfait de sa théorie. D'une part, elle constitue un progrès décisif pour la science de la nature humaine, d'où toutes les autres dépendent. De l'autre, elle rend impossible désormais une théorie de la connaissance fondée sur de prétendus principes logiques. Il a donc débarrassé la philosophie de spéculations oiseuses, confuses, purement verbales, et dangereuses autant que ridicules. Car elles contribuent au maintien des superstitions religieuses, qui leur sont apparentées.

Faut-il encore, après ce que nous avons vu, se demander si Hume a été sceptique? Souvent, il est vrai, il se donne lui-même ce nom. Mais il le préférait sans doute, pour sa tranquillité, à d'autres plus compromettants dont on aurait pu l'appeler. Puis, il faut l'entendre. Au sens plein du mot scepticisme, Hume ne pense pas que personne ait jamais été vraiment sceptique. L'homme qui suspendrait son jugement sur toutes choses est encore à naître. Il n'y a même pas lieu de combattre cette prétendue philosophie : ce serait s'escrimer contre un adversaire fictif. La nature nous oblige à penser, c'est-à-dire à juger, comme à respirer. Qui voudrait s'en abstenir ne le pourrait pas. On ne saurait faire violence à la nature jusqu'à ce point. Cela est particulièrement vrai dans une doctrine où les fonctions mentales essentielles ne dépendent pas de la réflexion pour s'exercer, mais entrent en jeu, comme l'instinct, par une sorte de nécessité naturelle.

Si Hume s'appelle lui-même sceptique, c'est sans doute par comparaison avec presque tous les autres philosophes. Ceux-ci postulent des principes invérifiables, se satisfont de démonstrations souvent verbales, spéculent sur un monde intelligible, lieu des idées et des essences, déterminent ce que sont les forces de la nature, l'âme, le moi, Dieu, etc.. Hume, au contraire, ne parvient même pas à savoir ce que c'est qu'une cause. Non seulement il n'a rien à répondre aux questions soulevées par les autres, mais il se plaît à montrer qu'elles ne comportent pas de solution pour l'esprit humain. Elles sont trop hautes, trop sublimes, trop mystérieuses. « Les causes premières, les ressorts et les principes ultimes, sont entièrement soustraits à la curiosité et aux recherches de l'homme[1]. » Si parfois Hume semble reproduire les arguments traditionnels des sceptiques avec quelque

1. *Essai sur l'entendement humain*, section IV, part. 1.

complaisance, c'est toujours avec l'arrière-pensée de contrebalancer l'assurance des métaphysiciens dogmatiques. Il est vrai que la nature même fait des métaphysiciens, c'est-à-dire qu'elle donne à quelques hommes, parmi des millions d'autres, une curiosité particulière, un besoin passionné de justifier leurs croyances intellectuelles ultimes, et de savoir sur quoi elles se fondent. Jeu singulièrement attachant, et qui n'est pas sans charme pour Hume lui même, tout persuadé qu'il soit par ailleurs que ce genre de spéculation ne saurait réussir, et qu'il est incapable de rien fonder logiquement. Par bonheur, la nature vient au secours du métaphysicien dans l'embarras. Il faut vivre, et le philosophe comme le vulgaire croit pratiquement à l'ordre de la nature, à l'identité du moi, et à la permanence des objets extérieurs.

Ces réflexions de Hume, les tendances biologiques de sa théorie de la connaissance, son effort pour réduire le rôle de l'entendement proprement dit, son quasi-scepticisme même, tout cela ne suggère-t-il pas une interprétation pragmatiste de sa philosophie? Dans la mesure où l'on peut considérer cette philosophie comme anti-intellectualiste, c'est en effet l'une des directions qu'aurait pu prendre une doctrine issue de Hume. Mais lui-même aurait sûrement rejeté le pragmatisme soutenu par beaucoup de nos contemporains. D'abord, la religiosité plus ou moins avouée qui anime la plupart des formes de ce pragmatisme aurait vite éveillé sa défiance : sa philosophie est naturellement ennemie de tout ce qui, de près ou de loin, contribuerait à favoriser la « superstition. » En outre, le pragmatisme tend presque toujours à énerver, à émasculer l'idée de vérité théorique en général. Hume, au contraire, ne pense pas que la vérité dépende le moins du monde des besoins ou des préférences de ceux pour qui elle est vraie. Il veut seulement séparer la région des vérités que nous pouvons atteindre de celle où nos efforts sont impuissants ; et, chez cet admirateur de Newton, une telle distinction implique une conception ferme de la vérité scientifique. Qu'on se rappelle la phrase célèbre qui termine l'*Essai sur l'entendement humain*. « Quand nous parcourons nos bibliothèques, si nous sommes fidèles à nos principes, quel massacre ne devrons-nous pas faire! Si nous prenons en main un volume quelconque, — de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, nous nous demanderons : contient-il des raisonnements abstraits touchant la quantité ou le nombre? — Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux tou-

chant des choses de fait ou d'existence? — Non. Jetez-le donc au feu, car il ne peut contenir que sophismes et illusion. » Ce n'est sûrement pas là la profession de foi d'un pragmatiste.

Mais ce n'est pas non plus celle d'un philosophe critique à la façon de Kant. Selon Hume, le savoir positif se distingue des spéculations stériles par des caractères assez nets pour qu'il soit impossible de les confondre. La constatation de ce fait lui suffit, et, s'il pose le problème critique, « comment l'expérience est-elle possible? », il ne l'énoncerait pas, comme le fait Kant dans les *Prolégomènes*, sous cette forme : « Comment les mathématiques pures sont-elles possibles? Comment la physique pure *a priori* est-elle possible? » Car il n'y a pas pour lui de physique pure *a priori*, et les sciences positives qui existent en fait n'ont pas besoin d'une légitimation en droit. Voilà justement ce que Kant n'a pas pu accepter. Il n'admet pas que l'expérience se limite elle-même : il faut que la *Critique* fixe *a priori* les limites de l'usage légitime de l'entendement. Hume s'était comparé ingénieusement à un explorateur et à un géographe. Kant ne veut pas se borner à n'être qu'un « géographe de la raison humaine » : une science nouvelle, la critique, doit établir la portée exacte et la valeur objective de nos facultés connaissantes. Les analyses de Hume trouveront leur place dans l'œuvre systématique de Kant, qui, d'un point de vue supérieur, les conciliera avec ce qu'elle garde du rationalisme dogmatique.

Mais Hume se serait-il rendu aux démonstrations de la *Critique de la Raison pure*? Il est permis d'en douter. Dans les *Dialogues*, il fait observer que, si l'on explique l'ordre du monde par un plan conçu dans l'entendement divin, on n'en est pas plus avancé : il reste à expliquer la cause de ce plan dans l'entendement divin. Peut être aurait-il dit de même : à quoi bon transporter, comme le fait la *Critique*, dans l'entendement humain les lois constitutives de la nature? Il faudra rendre compte maintenant de ces catégories et de ces principes. Problème qui fut, en effet, aussitôt posé par Fichte, du vivant même de Kant. C'est pourquoi Hume s'abstient de questions qu'il juge insolubles. Il se contente du rôle de « géographe », qui est déjà bien assez difficile, et il s'efforce d'imiter la réserve des savants. « Rien ne convient mieux à cette philosophie (à la sienne, qui prend celle de Newton pour modèle), qu'un scepticisme modeste s'étendant jusqu'à un certain point, et un aveu loyal de son ignorance sur les sujets qui passent toute humaine capacité[1] ». L. LÉVY-BRUHL.

1. *Traité de la nature humaine*, I, Appendice, fin.

LES THÉORIES LOGICO-MÉTAPHYSIQUES

DE MM. B. RUSSELL ET G.-E. MOORE

Les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà en partie les idées de M. Russell sur la Logique par des articles parus ici même[1], et les comptes rendus de quelques-uns de ses ouvrages. Mais ces théories, dont on a pu apprécier la subtile profondeur, ont été toujours en se corrigeant et se précisant, par l'effort critique même de leur auteur, qui les a en outre étroitement reliées à une théorie générale de la connaissance, dont les lignes essentielles lui ont été suggérées par M. G.-E. Moore. L'objet du présent article est d'abord d'exposer de façon systématique la conception générale de la Logique, telle qu'elle se dégage des récents articles par lesquels M. Russell a remanié la première partie de « *The Principles of Mathematics* »[2]; nous essaierons de montrer ensuite comment ces vues proprement logiques peuvent être considérées comme la raison d'être, et la vérification du système philosophique, communément appelé du nom un peu vague de néo-réalisme.

I. — La position du problème logique.

M. Russell est un logicien de l'école de Peano : il croit avec celui-ci qu'il est possible de donner une expression purement logique de toutes les propositions scientifiques et en particulier des propositions mathématiques. Mais il importe de fixer le sens de cette théorie fondamentale, que la discussion a peut-être obscurci. Ce n'est évi-

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1905 et sept. 1906.
2. Cette partie, intitulée *The undefinables of the Mathematics*, est un exposé philosophique des notions logiques, couramment employées par la mathématique.

demment pas de la logique classique, de la syllogistique aristotélicienne que l'on pourrait attendre un tel office; la variété des propositions mathématiques déborde infiniment ses cadres étroits. Mais faut-il pour cela, avec quelques mathématiciens contemporains, introduire l'intuition, au sens kantien, comme fondement en quelque sorte extra-logique, des mathématiques? Ce serait, semble-t-il, se jeter d'un extrême dans l'autre. La pensée mathématique serait-elle donc illogique? et dans sa recherche toujours plus scrupuleuse de la rigueur dans ses démonstrations, s'astreindrait-elle à des lois définies, et pourtant impénétrables à « toute » logique? Le paradoxe est évidemment insoutenable, et il apparaît clairement que c'est d'une autre logique, aux lois plus souples et variées que le syllogisme d'Aristote, que relève la Mathématique. Le mérite de Peano et avec lui de M. Russell est d'avoir précisé la notion de ces lois nouvelles : ils ont montré que, ce qui importait en mathématique ce n'était pas tant le contenu des principes, soumis à des remaniements incessants, que les types de liaison, impliqués dans le raisonnement. Dès lors, la logique symbolique pouvait revendiquer la tâche de définir et mettre en système les lois suivant lesquelles les propositions s'impliquent les unes les autres, et par là, on peut dire d'elle qu'elle dégage l'élément logique de la mathématique, comme de tout autre science. Elle ne pose pas — comme on a pu le croire — que les axiomes d'Euclide se ramènent à de purs principes logiques; elle affirme seulement que les propositions euclidiennes « suivent » des axiomes euclidiens[1] et s'efforce d'expliquer le « comment » logique de cette déduction. Entre la syllogistique analytique, qui ramène toute liaison à l'inhérence d'un prédicat à un sujet et l'intuitionnisme kantien, surtout préocupé de justifier la légitimité des principes, la logique symbolique de M. Russell pose le problème logique d'une façon originale qui les dépasse : elle veut être une théorie de la pure implication[2].

On est amené par là à considérer la proposition logique d'un point de vue nouveau. Dans la conception classique, la proposition consiste à affirmer l'existence d'un sujet, doué de tels ou tels attributs. Par exemple, on pose du sujet Socrate qu'il est juste. M. Russell montre combien cette vue répugne à la Logique symbolique.

1. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, chap. I.
2. Cf. Russell, *Theory of implication*, *American Journal of Mathematics*, V, 28, n° 2, p. 159-160.

Exister, au sens strictement logique, ne doit plus avoir le sens métaphysique et réaliste que lui prête le sens commun. « A existe » signifie simplement que A est une classe qui a au moins un membre[1], — autrement dit, qu'il est le sujet d'une relation exprimée sous forme d'une inclusion de classes... Et si la Logique est essentiellement la science des liaisons, toute proposition ne peut être considérée que comme un cas spécial de liaison.

De là l'interprétation « hypothétique » de tous les types classiques de proposition[2].

A (Tout S est P) signifie : Pour toute valeur d'x, x est un S implique x est P.

E (Aucun S est P) signifie : Pour toute valeur d'x, x est un S implique x n'est pas un P.

I (Quelque S est P) signifie : Pour au moins une valeur d'x, x est un S et x est un P sont vrais tous deux.

O (Quelque S n'est pas P) signifie : Pour au moins une valeur d'x, x est un S et x n'est pas un P sont vrais tous deux.

Toute espèce de proposition doit s'interpréter de cette manière. Ainsi, le type de toute proposition mathématique est : $\varphi(x\ y\ z...)$ implique $\psi(x\ y\ z...)$ quels que soient $x\ y\ z$[3] Par exemple la proposition $1+1=2$ doit s'énoncer : si x est 1, si y est 1, et si $x=y$, alors x et y sont 2. La portée logique d'une proposition n'est pas dans le sujet qu'elle pose, ni dans aucun de ses constituants pris à part : elle est dans le type d'implication qu'elle recèle et que le symbolisme, meilleur instrument que le langage, doit s'efforcer de dégager.

Il devient facile maintenant de définir avec précision le genre d'objets sur quoi porte la logique. Cet objet ne peut être le terme et les propriétés formelles du terme, que la Logique scolastique prenait comme point de départ de sa théorie des classes; car, le terme est plutôt un résultat qu'une notion première; il signifie un ensemble de qualités, reliées entre elles d'une certaine manière et la logique des classes suppose par conséquent la logique des liaisons[4]. Cet objet ne peut être même la proposition, du moins la proposition entendue, comme par exemple dans le calcul de M. Mac-Coll, comme une entité, sujet de propriétés logiques définies dont on se borne à

1. Cf. Russell, *Mind*, Vol. XIV, N S, n° 55, p. 398: *The existential import of propositions*.
2. Cf. *Id*, p. 400: *id*.
3. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, Part. I, chap. I.
4. Cf. Russell, *Theory of implicat. Op. cit.*, p. 159.

étudier les lois de combinaison; ce calcul n'est, à vrai dire, qu'une extension du calcul des termes. Ces deux conceptions de la Logique sont, aux yeux de M. Russell, entachées de psychologisme. Elles prennent pour une donnée première ce qui est le résultat d'un travail compliqué d'organisation, dissimulé sous l'unité apparente de l'intuition imaginative.

La véritable théorie logique doit, au contraire, traiter de ce qui rend « possible » la conception d'un terme ou l'énonciation d'une proposition : et comme les conditions de la possibilité des termes comme des propositions, sont précisément les relations qui y sont nécessairement engagées, l'objet précis de la logique doit être l'étude des « types de relation »[1] et de leurs propriétés, telles qu'on peut les discerner dans le cours de la pensée. Dans la proposition $p < q$, on n'affirme réellement ni la prémisse ni le conséquent, mais seulement l'implication. On comprend par là le point de vue de M. Russell dans sa théorie de la déduction. « Tout système déductif, dit-il, doit contenir parmi ses prémisses autant de propriétés de l'implication qu'il est nécessaire pour légitimer la procédure ordinaire de la déduction[2] ». Soumettre à une analyse toujours plus pénétrante les formes de liaison qui apparaissent dans la pensée discursive et qu'accepte sans critique l'art logique classique, avant tout soucieux de donner des règles, donner par là un système de ces « logical constants »[3] sans lesquels nulle pensée ne peut être, tel est essentiellement le point de vue de la Logique symbolique de M. Russell.

II. — Théorie du « Denoting ».

Il ne nous appartient pas ici de suivre le développement technique de la logique symbolique de M. Russell; il s'agit plutôt pour nous de définir la signification philosophique de ce symbolisme. Or, si ce qui intéresse la logique dans une proposition exprimée c'est le type de relations qui y est engagé et ses propriétés formelles, le langage

1. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, Part. I, chap. I la fin.
2. Russell, *Theory of implication*, *op. cit.*, p. 159.
3. La liste des « logical constants » dressée par M. Russell au ch. II de *Principles of Mathematics* : Symbolic Logic, peut éclairer encore cette définition. Cette liste comprend les notions d'implication formelle, implication matérielle, la relation de terme à classe, la notion de « tel que », de relation, et de vérité. En dehors de cette dernière idée, dont nous réservons l'examen pour la fin de cet article, on voit qu'il s'agit bien de simples « types de relation ».

est à ce point de vue un instrument d'une précision très insuffisante. Si je dis, par exemple : « J'ai rencontré un homme », la proposition ne concerne pas « un homme »[1], comme on serait tenté de le supposer ; ce concept ne court pas les rues ; en réalité, nous affirmons une « certaine » relation d'un terme « Je » à une certaine manière d'être du concept « homme » et il appartient à la logique de préciser la notion formelle de cette relation déterminée. Il importe donc d'étudier la critique à laquelle M. Russell soumet l'interprétation vulgaire du langage ; nous pourrons alors nous faire une idée plus claire de sa théorie de la dénotation, et par là de sa conception du symbolisme.

I. — La faute la plus grave qu'on s'expose à commettre en prenant l'expression verbale de la pensée comme guide de l'analyse logique est d'introduire subrepticement des considérations psychologiques dans une théorie qui veut être proprement logique. Le langage nous livre, en effet, une pensée, décomposée apparemment en éléments simples, en « constituants », auxquels nous donnons un contenu psychologique défini. Par exemple, dans la proposition précédente, nous semblons concevoir isolément le « Je » puis « un homme », tels que notre expérience nous a appris à les connaître et nous nous représentons enfin leur rencontre. Le danger est, dès lors, de prendre ces résidus de l'analyse superficielle des formes syntaxiques courantes pour le fait logique fondamental et de faire reposer les lois formelles de la pensée sur la définition psychologique des termes[2]. La logique pure menace de tomber dans l'empirisme ; et c'est pourquoi M. Russell s'attache à dénoncer, partout où il les rencontre, les traces de ce « psychologisme » plus ou moins avoué.

Si l'on part de la conception vulgaire de la proposition, suggérée par les habitudes verbales, pour s'élever à sa définition logique, le point essentiel est de savoir comment, de ces associations de signes auxquels chaque individu prête un sens particulier et différent selon son expérience propre, on peut dégager l'idée de la loi logique qui leur donne une valeur objective et une portée univer-

1. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, ch. v, p. 54.

2. Un exemple célèbre de cette confusion est la définition couramment employée autrefois, des jugements analytiques et synthétiques. Le fait qu'un prédicat est ou n'est pas contenu dans la définition du sujet ne dépend en effet que du contenu « psychologique » de cette définition.

selle. Tous les logiciens ont en effet senti que le « terme » impliquait d'autres propriétés que le « mot », et se sont efforcés d'expliquer le passage de l'un à l'autre. Or, c'est là qu'apparaît ce qu'on pourrait appeler le « préjugé » psychologique » dont la Logique de Bradley, citée par MM. Moore et Russell, offre un exemple caractéristique. L'inconsciente fidélité de Bradley à la conception traditionnelle du langage le pousse à considérer le concept, signifié par le terme, comme un appauvrissement de l'image concrète dénotée par le mot; nos idées, en dehors de leur contenu propre, sont les signes d'une autre existence qu'elles-mêmes; elles signifient le concept, qui est lui-même une part de ce contenu, séparée, fixée par l'esprit et considérée à part de l'existence du signe [1]. Tout mot a ainsi un « meaning », c'est-à-dire nous renvoie à un concept, qui sert à la fois de matière et de point de départ à la pensée logique.

Ce postulat, que rend d'ailleurs si plausible l'explication psychologique, communément reçue, de la formation de nos concepts, est énergiquement dénoncé par M. Moore. L'idée employée dans le jugement ne peut pas être une partie abstraite de « nos » idées et il y a cercle vicieux à considérer le concept comme formé de la partie commune au contenu de plusieurs de nos idées, puisque cette communauté de contenu ne peut s'expliquer que par l'existence d'un concept [2]. M. Russell souscrit à cette critique de M. Moore lorsqu'il reproche à Bradley d'avoir confusément composé sa théorie du « meaning » de notions psychologiques et logiques [3]. Les mots, sans doute, ont tous un « meaning » en ce sens qu'ils signifient autre chose qu'eux-mêmes; mais si, psychologiquement, toute expression verbale correspond à un complexe déterminé d'images, il est faux que, logiquement, elle corresponde aux entités logiques fondamentales. En ce dernier sens, le concept ne double pas le mot; et, en dehors de leur « nature psychologique », les mots symbolisent leur « nature logique » [4], qui ne peut être, sans pétition de principe, calquée sur la première.

Plus instructives encore sont les critiques que M. Russell dirige contre les théories plus complexes de Meinòng et de Frege. Ceux-ci ont senti l'infériorité de l'interprétation habituelle du langage, et

1. Cf. Bradley, *Logic*, p. 4, cité par Moore.
2. Cf. Moore, *The nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 4.
3. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, ch. IV, p. 49.
4. Cf. Russell, *id.*, § 51.

leur théorie représente un effort intéressant, — sinon parfaitement heureux, — pour atteindre la notion de l'élément proprement logique. Meinong s'est rendu compte que l'objet logique du jugement n'est pas le sujet grammatical de la proposition énoncée, mais, au contraire, l'ensemble même de la proposition, à qui il donne le nom nouveau et significatif d' « objective »[1]. A lui seul, du reste convient le caractère de vérité ou fausseté.

Mais si Meinong ne considère plus la proposition logique comme calquée sur sa forme verbale, du moins, maintient-il que toute phrase qui dénote « denoting phrase » selon la formule familière à M. Russell), c'est-à-dire toute expression complexe qui entre dans l'énonciation d'une proposition[2], représente un objet[3]. Pour éviter cette objection immédiate, qu'à beaucoup d'expressions de ce genre, rien ne correspond dans la réalité, il décrit le processus psychologique de « l'assumption », par lequel nous donnons ou refusons notre assentiment à tout complexe d'idées présenté dans notre pensée, fournissant ainsi en toute occasion un objet à l'énonciation[4]. Dès lors, réapparaît l'idée que ces « denoting phrases » sont des constituants premiers de la proposition, à peu près dans le même sens où Bradley considérait les mots comme éléments des propositions ; l'assumption, qui est nécessaire pour fournir ces constituants — qu'ils existent réellement ou subsistent seulement — devient ainsi le fondement psychologique de la logique[5]. Ce psychologisme avoué ne devait nullement s'accorder, on le devine, avec l'idée si nette que M. Russell se fait de l'indépendance de la logique, et nous aurons à revenir sur l'opposition fondamentale des deux conceptions. Au point de vue strict du problème du « Denoting », M. Russell se contente d'opposer à Meinong qu'il y a contradiction à supposer des objets subsistant et n'existant pas, c'est-à-dire, au fond, existant et n'existant pas[6], et préfère discuter, dans la théorie de Frege qui échappe à cette difficulté, le postulat fondamental de la doctrine.

Frege a senti, comme Meinong, combien l'objet logique du jugement était différent de ce que le langage présente à tort comme son équivalent. Selon lui, toute expression verbale a une signification

1. Cf. Meinong, *Ueber Annahmen*, chap. VII, p. 154.
2. Par exemple « tous les hommes », « un homme », « chaque homme ».
3. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 56, p. 482.
4. Cf. Meinong, *Ueber Annahmen*, chap. VI, p. 118-9.
5. Cf. Meinong, *id.*, chap. VIII, p. 192.
6. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 56, p. 483.

(Sinn) et une dénotation (Bedeutung)[1]; la différence entre ces deux idées est à peu près celle qui existe entre un concept considéré en lui-même et dans son contenu psychologique et le concept dénotant quelque chose qui n'est pas lui-même. Dans ces conditions, le concept, au sens psychologique, peut être très différent du concept dénotant, qui, seul, a une portée logique. Ainsi, « le centre du système solaire » est un complexe d'idées, si on le considère comme un état de conscience; objectivement, il dénote « un point » qui est l'entité simple sur quoi porte le jugement[2].

Cette doctrine présente sur les précédentes de grands avantages. Au lieu de considérer comme Bradley le concept dénotant comme une partie de l'image mentale, Frege le pose délibérément comme une entité radicalement distincte de l'idée que nous en avons, puisqu'elle peut être simple alors que celle-ci est complexe. De même il évite la faute commise par Meinong de considérer le processus psychologique de l'assumption comme le fait logique de la position d'un concept dans le jugement. Enfin il explique de façon très plausible l'intérêt que nous prenons à l'affirmation de l'identité — par exemple, quand nous disons « Scott est un homme », — puisque nous faisons plus, en ce cas, qu'insister stérilement sur notre pensée, une fois posée, mais que nous affirmons une identité de dénotation sous une différence de signification psychologique[3].

Pourtant, malgré ses avantages, la théorie du « Denoting » de Frege ne paraît pas à M. Russell à l'abri de toute critique. Il y a d'abord, dans la pratique, une confusion à redouter entre la signification d'un concept et sa dénotation. En effet, tout le monde conviendra que, par exemple, la signification de « The first line of Gray's elegie » est équivalente à la signification de « The curfew tolls the knell » et non pas à la signification de « The first line of Gray's elegie » considérée en soi. Donc pour exprimer vraiment le sens que nous désirons employer, à propos de n'importe quelle expression verbale que nous désignerons par C, nous ne devons pas parler de « la signification de C » (car nous obtiendrions la dénotation) mais « de la signification de la signification de C ».

De même, quand nous parlons de la « dénotation de C », nous ne

1. Cf. Frege, *Ueber Sinn und Bedeutung*, *Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik*, vol. C, cité par Russell.
2. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 56, p. 483.
3. Cf. Russell, *id.*

désignons pas, aux termes de la théorie de Frege, la dénotation que nous désirons, mais quelque chose qui dénote ce qui est dénoté par la dénotation même que nous cherchons. Toute la difficulté est que, lorsque nous posons le complexe C dans la proposition, nous visons la dénotation; mais si nous formons une proposition dans laquelle le sujet est la signification de C, alors le nouveau sujet est en réalité la signification de la dénotation, — ce qui n'était pas dans notre intention [1]. On voit par là à quelle confusion la théorie de Frege risque de nous mener dans la pratique.

Mais il y a plus. M. Russell appelle avec raison l'attention sur les cas où le « Sinn-Begriff » existe, tandis que la dénotation n'existe pas. Par exemple, la phrase « le présent roi de France est chauve » devient un non-sens dans la théorie de Frege, puisque le concept-sujet ne dénote évidemment rien. En fait, c'est tout simplement une proposition fausse [2]. Et si l'on pousse même la théorie jusqu'à ses conséquences extrêmes, toutes les propositions, suspendues à des hypothèses problématiques, deviennent des non-sens puisque la signification peut ici ne rien dénoter.

Dès lors, Frege se trouve dans la nécessité, ou bien de donner une dénotation aux cas où elle n'existe pas, — ce qui le ramène à l'assumption de Meinong — ou bien d'abandonner cette conception d'après laquelle toutes les expressions dénotent quelque objet [3]. Or, c'est précisément là qu'est le postulat dernier et fondamental du « psychologisme » dont Frege n'a pas su se libérer. Tous les logiciens dont nous venons d'exposer les vues, ont senti plus ou moins nettement l'abîme qui séparait l'objet logique du jugement de l'objet que semble lui assigner le langage, mais aucun n'a su abandonner radicalement cette idée qu'à toute « denoting phrase » correspond un constituant logique du jugement. Cette forme suprême du psychologisme est maintenant dénoncée dans la théorie où elle se présentait le plus habilement et cette étude critique aboutit au moins à cette conclusion positive : que, si la proposition au sens logique n'a rien de commun, dans sa nature intime, avec l'expression verbale qu'elle revêt, elle ne doit pas être analysée en même façon, ni fragmentée en constituants correspondant aux éléments du langage. Il faut lui

1. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 56, p. 486-7.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 483-4.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 484.

conserver son unité originale et dégager nettement l'interprétation logique des suggestions grammaticales plus ou moins conscientes.

II. — Tel est l'esprit dont procède la théorie que M. Russell présente de la dénotation. Il l'a exposée une première fois dans une série de chapitres de ses *Principles of Mathematics* et une seconde fois, sous une forme assez différente, dans un récent article du *Mind*[1]. Les deux exposés se ressemblent par le souci identique de se dégager de l'interprétation vulgaire du langage et il est intéressant de voir, de l'un à l'autre, la pensée de l'auteur prendre possession de sa formule la plus générale et aussi la plus originale.

Tout d'abord, au chapitre IV de *Principles of Mathematics*, M. Russell définit l'idée d'une grammaire philosophique, qu'il considère, par opposition à la grammaire ordinaire, comme une classification, non des mots, mais des idées[2]. De ce point de vue, il prend comme point de départ le terme, qu'il définit « tout ce qui peut être objet de pensée » et qui doit être l'entité logique, à qui conviennent en fait toutes les propriétés attribuées aux substances[3]. Mais il faut bien se garder de considérer ce terme, comme une entité indépendante, qui serait comme une doublure du mot. M. Russell distingue trois sortes de termes : les noms propres, les adjectifs et les verbes ; mais le principe essentiel de cette distinction, c'est que les termes ne se différencient pas d'après leur nature intrinsèque, mais d'après le *rôle* qu'ils jouent dans la proposition[4]. La même entité pourra être en effet, selon la façon dont elle entrera dans la proposition, nom propre si elle est sujet, concept si elle est prédicat. Le verbe lui-même se distingue du nom verbal, non par une sorte de propriété caractéristique, mais par sa place dans le complexe où il entre. Chaque élément de la proposition logique n'a donc pas d'individualité propre, comme le langage semble en prêter à ses mots ; il n'y a pas d'adjectifs moins substantiels en eux-mêmes que les substantifs proprement dits[5] ; chaque terme n'a pas de sens logique « in isolation », il tient ce sens du tout de la proposition où il entre et du rôle qu'il y joue. L'idée de ce tout-unité est l'essence même de la proposition logique et elle se trouve exprimée dans le rôle du verbe,

1. Cf. Russell, *On the Denoting*, *op. cit.*
2. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, chap. IV, § 46.
3. Cf. Russell, id., § 47, p. 44.
4. Cf. Russell, id., p. 46.
5. Cf. Russell, id., p. 47.

qui exprime une relation, non pas juxtaposée aux termes, mais qui leur est intimement unie, « rihgtly related », et communique par là à toute la proposition une individualité indestructible[1]?

Mais on peut préciser davantage le principe général de la dénotation. Au chapitre v du même ouvrage, M. Russell montre comment le tout de la proposition détermine par lui-même quel groupement particulier de termes est logiquement concerné. Toute proposition sujet-prédicat est en effet composée d'un sujet, d'un verbe et d'un classe-concept, généralement accompagné d'un des six mots : all (tout), every (chaque), any (un quelconque), a (un), some (quelqu'un), the (le)[2]. On a vu que chacun de ces termes désigne une entité dont le rôle est défini par sa place dans la proposition; mais ce rôle peut être défini de façon plus précise par une interprétation convenable des six mots précédents. Les mots « all men » ou « a man » ne désignent pas, en effet, un objet déterminé, mais plutôt une certaine manière de grouper les membres de la classe qui est désignée par le prédicat; ils signifient « a set of terms ».

M. Russell explique successivement la manière de grouper les termes, spéciale à chacun de ces signes[3].

« All a » (tout) dénote, dans la classe a, une conjonction numérique, c'est-à-dire dénote a et a_2... et a_n, collectivement.

« Every a » (chaque) dénote une conjonction propositionnelle, c'est-à-dire, dénote a, et dénote a_2... et dénote a_n, distributivement.

« Any a » (un quelconque) dénote une conjonction variable, c'est-à-dire a, ou a_2... ou a_n.

« An a » (un) dénote une disjonction variable, c'est-à-dire a ou a_2, ou a_n, mais « ou » signifie dans ce cas « aucun a en particulier » et non pas comme précédemment « n'importe lequel ».

« Some a » (quelque) dénote une disjonction constante, c'est-à-dire dénote a, ou dénote a_2, ou dénote a_n.

Enfin « the » (le) s'emploie en relation avec un classe-concept, dont il n'y a qu'un membre; il exprime l'unicité[4].

En résumé, la proposition porte sur un complexe de termes, dont elle définit avec précision la synthèse particulière. Toutefois cette première forme de la théorie du Denoting n'a pas encore une

1. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, chap. iv, § 55.
2. Cf. Russell, *id.*, chap. v, § 58.
3. Cf. Russell, *id.*, § 59.
4. Cf. Russell, *id.*, § 63.

généralité suffisante pour exprimer toute la pensée logique, en particulier pour dégager les pures relations d'implication qui, nous l'avons vu, sont l'essence de la logique. D'abord, on remarquera que la négation n'a pas reçu encore d'interprétation et pourtant elle recouvre une forme précise et intéressante de liaison, que la logique ne peut dédaigner *a priori*. Ensuite et surtout, les propositions dont nous avons traité jusqu'à présent sont les propositions « subject-prédicat », les plus simples de toutes, et où le langage semble traduire le plus exactement le contenu logique. Mais ces propositions ne constituent pas la seule forme possible de nos jugements; il en est une foule d'autres qui expriment des relations moins simples que la relation de sujet à prédicat [1]; d'autre part ces propositions ne sont même pas fondamentales; elles ne sont irréductibles qu'en apparence; en fait, elles sont un cas particulier d'un type très général de propositions que M. Russell va dégager avec netteté.

L'ultimum datum de la logique est, en effet, non pas la proposition, mais la fonction propositionnelle [2], c'est-à-dire, une fonction d'une ou plusieurs variables dont les valeurs déterminées donnent lieu à des propositions. Par exemple, $c(x) =$: x est un homme. Toutes les liaisons, dont traite la logique, sont des relations entre ces fonctions élémentaires. Nous avons déjà vu comment les propositions du type « tous les hommes sont mortels » se décomposent en : « x est un homme implique x est mortel ». De même l'inclusion de classes, définie d'ordinaire par les propositions sujet-prédicat s'explique à partir des fonctions propositionnelles [3]. Toute fonction propositionnelle définit en effet une classe, la classe des x, tels que $\varphi(x)$ est vrai. Nous atteignons donc la pensée logique sous sa forme la plus générale et compréhensive, en même temps qu'une notion nouvelle, la notion de vérité, est restituée dans notre raisonnement, où, corrélativement avec la notion d'erreur, elle joue un rôle positif indéniable. Mais quelle interprétation subtile des formes usuelles de la pensée exprimée pourra nous faire retrouver l'élément logique, que nous entrevoyons si différent d'elles? C'est le problème même du Denoting que M. Russell va résoudre cette fois dans sa plus haute généralité.

1. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, chap. VII, p. 82.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 87.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 83.

M. Russell dégage d'abord très nettement le principe de sa théorie. Toute phrase, dit-il, ne dénote que par sa forme[1]. Toutes les phrases dénotives élémentaires : « tout, aucun, quelque » ne signifient rien « in isolation », mais elles donnent à l'ensemble de la phrase dans laquelle elles entrent un sens très précis. Partant de la proposition fonctionnelle C (x), M. Russell étudie les formes particulières que prend la phrase quand une de ces trois « denoting phrases » habituelles y intervient, et il pose les trois interprétations fondamentales suivantes[2].

C (tout) signifie « C (x) est toujours vrai ».

C (aucun) signifie « C (x) est faux, est toujours vrai ».

C (quelque) signifie « Il est faux que C (x) est toujours faux, est toujours vrai » ; ou plus brièvement « C (x) n'est pas toujours faux ».

Pratiquement on réduit la proposition à une implication de fonctions propositionnelles élémentaires et l'on donne à l'implication la détermination précise que lui confère la « denoting phrase » correspondante. Ainsi, reprenons notre premier exemple : « J'ai rencontré un homme ». « Un homme » n'a, par lui-même, aucun sens, mais il donne une signification à la proposition toute entière. On la décompose d'abord en fonctions propositionnelles : J'ai rencontré x, et x est un homme : et, appliquant la troisième règle fondamentale, on trouve « J'ai rencontré x et x est homme n'est pas toujours faux ».

De même, « tous les hommes sont mortels » doit s'interpréter « Si x est homme, x est mortel » est toujours vrai ». « Aucun homme n'est parfait » signifie « Si x est homme, x est parfait, est faux » est toujours vrai ». Enfin l'article, qui, on l'a vu désigne l'unicité, donne à la phrase où il entre le sens suivant : « x était le père de Charles II, » équivaut à « x a engendré Charles II et si y a engendré Charles II, $y \equiv x$ », est toujours vrai »[3].

Quelque subtile et compliquée en apparence que soit cette théorie, on ne peut pas nier qu'elle pousse, plus loin qu'on ne l'a jamais fait, l'analyse des liaisons logiques impliquées dans la proposition verbale, en même temps qu'elle détermine avec précision le genre de synthèse qu'elles constituent. Mais, comme toute hypothèse, la meilleure confirmation que puisse recevoir la conception de M. Russell, est celle de l'expérience ; et c'est pourquoi, il est intéres-

1. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 56, p. 479.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 480.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 481-2.

sant de la vérifier sur un certain nombre de difficultés logiques.

Par exemple on accorde que si a est identique à b, on peut les substituer l'un à l'autre. Donc, quand nous demandons si Scott est l'auteur de Waverley, nous désirons savoir si Scott est Scott? La difficulté existe en effet, si l'on considère « auteur de Waverley » comme un constituant simple de la proposition, à qui l'on peut alors substituer Scott; mais si l'on adopte l'interprétation précédente, la difficulté disparaît. Nous dirons en effet : « Il n'est pas toujours faux d'x que x a écrit Waverley; il est toujours vrai d'y que si y a écrit Waverley, y est identique à x, et Scott est identique à x[1] ».

De même, une simple application du principe du milieu exclu nous donne : Le présent roi de France est chauve ou non-chauve. Nouvelle difficulté qui tient à ce que nous considérons chacun des éléments de cette phrase comme un constituant irréductible. Analysons au contraire en fonctions propositionnelles; nous trouvons : un terme x à la propriété f, et celui-là a la propriété φ; or si la première partie est fausse, la deuxième l'est aussi; et la proposition en question n'est plus un non-sens mais une simple proposition fausse[2].

Mais la vérification la plus éclatante que M. Russell ait fournie de sa théorie est assurément celle qu'il a développée ici même à propos des paradoxes de la logique[3]. Il y est montré en effet que les contradictions impliquées dans la théorie du transfini et en particulier dans la célèbre démonstration de Cantor qu'il n'y a point de plus grand nombre cardinal, étaient des difficultés d'ordre purement logique, analogues à celles que les anciens dénonçaient déjà dans l'Epiménide. La contradiction naît en effet, lorsque nous affirmons un principe de lui-même[4], ou bien quand nous traitons une classe dans son ensemble comme un des membres qui la composent[5]. La raison profonde de cette confusion est dans une fausse conception de la dénotation. On ne se rend pas compte que les « denoting phrases » contenues dans une énonciation ne sont pas les éléments

1. Cf. Russell, *On the Denoting*, *Mind*, vol. XIV, N.S., n° 36, p. 488.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 490.
3. Cf. Russell, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1906.
4. Par exemple, lorsque nous posons que le principe du milieu exclu doit être lui-même vrai ou non-vrai.
5. Dans le cas particulier qui nous occupe, le sophisme consiste à considérer la classe des nombres cardinaux comme représentée par le plus grand nombre cardinal, qui est un de ses membres.

simples de la pensée logique, qu'en particulier les classes et relations ne sont pas des constituants de la proposition au même titre que les termes et ne peuvent, par conséquent, être considérées en même façon. En réalité, « un jugement concernant toutes choses comme une proposition indéterminée touchant une quelconque de ses choses et les classes et relations doivent être regardées comme des parties purement verbales ou symboliques des jugements, non comme des parties des faits exprimés par ces jugements[1] ». M. Russell préserve, par ce moyen de tout reproche de contradiction, la théorie du transfini et résout toute une classe de problèmes logiques, dont l'explication n'avait jamais été complètement donnée.

En résumé, au point de vue logique, la phrase tire toute sa signification non des éléments verbaux juxtaposés, mais de sa « forme » même, qui détermine avec toutes ses propriétés formelles, la relation qu'elle énonce entre les concepts.

III. — Nature de la proposition.

La théorie précédente amène M. Russell à une conception originale de la proposition et de son interprétation symbolique. Si, en effet, dans une énonciation quelconque, on néglige les dénominations conventionnelles qui ne sont que des façons abréviatives de désigner une certaine relation, il reste, en dernière analyse, des concepts irréductibles ou termes groupés en une synthèse déterminée[2]. C'est là le fondement même de la logique et toutes les propositions, si l'on veut éviter les obscurités ou contradictions, doivent être regardées comme des complexes de tels concepts[3], à qui s'appliquent, d'une manière encore inexpliquée, les dénominations de vrai et de faux. La théorie du « denoting », par le progrès même de son analyse des conditions de la pensée logique, nous amène donc à réfléchir sur l'essence de notre jugement et à prendre position dans la discussion métaphysique sur la nature de la vérité.

Mais cette théorie apparaît, au premier abord, paradoxale; il semble impossible d'admettre que la matière première de notre

1. Cf. Russell, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1906, p. 649.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 636.
3. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 4.

pensée soit formée de ces concepts immuables, de ces pseudo-substances et leurs relations spécifiques. Notre connaissance débute, semble-t-il, par la sensation avant de s'élever à l'idée, et l'on croit retrouver dans la conception de M. Russell le sophisme, couramment dénoncé dans toute philosophie dogmatique : prendre le résultat pour point de départ, l'œuvre lentement élaborée de notre intelligence pour la donnée primitive de la conscience. De ce point de vue, il conviendrait de laisser à la psychologie, ou plutôt à l'épistémologie le soin de montrer comment le concept peut se former dans la pensée; et le problème fondamental, auquel est suspendu toute la logique, est d'expliquer la possibilité même de la logique, c'est-à-dire le passage de la sensation élémentaire au concept, objet du jugement.

C'est une solution de ce problème qui ouvre, en général, tous les traités où l'on essaie de définir le domaine propre de la logique; nous devons expliquer brièvement les formes courantes de cette démonstration pour définir avec plus de précision la position de MM. Russell et Moore.

Pour commencer par la plus simple, nous savons déjà comment, selon Bradley, l'idée a un « universal meaning » qui la différencie radicalement de l'état de conscience individuel; le passage de l'un à l'autre se fait en isolant de ce dernier une partie de son contenu et en le considérant à part du reste comme le signe d'une existence objective, supérieure à l'apparition fugitive du phénomène psychique [1]. En définitive, le concept est une abstraction de l'image concrète. Mais M. Moore écarte sans peine cette forme classique du psychologisme, en posant la question préalable de savoir comment isoler telle ou telle partie du complexe psychique primitif plutôt que tout autre, si l'on n'a pas déjà une raison de choisir et, par conséquent, une certaine idée du concept à expliciter [2].

Plus savante et compliquée est la théorie de Meinong, à laquelle M. Russell consacre, en deux articles du *Mind*, une critique minutieuse et très significative au sujet de sa propre conception. Il est intéressant de suivre l'effort de Meinong pour rapprocher le fait psychologique du fait logique; la différence irréductible que l'on fait entre l'un et l'autre et qui crée l'embarras actuel, repose

1. Cf. Bradley, *Logic*, p. 5.
2. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 3.

sait une conception trop étroite des rapports du contenu et de l'objet dans les perceptions et jugements. Le contenu est, en effet, défini d'ordinaire par la pure « présentation » et se trouve constitué par les impressions sensibles élémentaires [1]; au contraire l'objet est un complexe, ordonné dans ses parties, informé, impliquant par conséquent une construction dont on ne retrouve pas l'équivalent dans le contenu psychique, précédemment défini. De là, l'impossibilité, pour la perception, entendue en un sens strictement psychologique, d'atteindre « un objet » véritable; on perçoit bien par exemple le rouge et le gris, mais on ne perçoit pas que le rouge diffère du gris [2]. L'objet semble *a priori* introduire des éléments qui ne relèvent pas de l'intuition psychologique pure.

Mais l'erreur est, selon Meinong, de croire que le contenu d'une perception se réduise à la simple présentation des sensations. En fait, nous percevons des complexes; par exemple, nous ne percevons pas seulement « ce que » nous désirons, mais « que » nous désirons [3]; nous percevons aussi, en dehors de toute inférence, « que » nous avons telle opinion, et ces relations sont appréhendées par la conscience comme une donnée. Il est même nécessaire qu'il en soit ainsi, pour expliquer l'existence des perceptions erronées qui semblent nous révéler un objet, mais à qui rien de réel ne correspond: car le complexe ne peut être dans ce cas que dans le contenu [4]. Mais s'il en est ainsi on voit que la différence entre l'objet psychologique et l'objet logique s'atténue singulièrement. Le premier ne peut plus être opposé au second comme on oppose la poussière des impressions sensibles à l'ensemble solidement organisé de l'idée, mais le premier est comme le second un complexe véritable, capable de servir de base à l'inférence.

On peut, en même façon, expliquer les conditions psychologiques du jugement. Celles-ci se résument en un processus spécial que Meinong décrit sous le nom d'assumption (Annahme). Le jugement, dit-il, se distingue de la simple présentation en ce que d'abord il affirme ou nie une proposition, et qu'ensuite il la qualifie comme vraie ou fausse [5]. Le premier de ses éléments peut exister seul; il y

1. Cf. Meinong, *Ueber Gegenstände hoherer Ordnung*, *Zeitschrift für Psychol. u. und Phys. der Sinnesorgane*, vol. XXI, p. 190.
2. Cf. Meinong, *id.*, p. 207.
3. Cf. Meinong, *id.*, p. 209.
4. Cf. Meinong, *id.*, p. 213.
5. Cf. Meinong, *Ueber Annahmen*, p. 2-3.

a dans ce cas « assumption ». Ceci peut être vérifié. Supposons en effet que « non-A » soit présenté; la négation ne peut pas être regardée comme une partie du contenu de la présentation; elle se rapporte donc à l'objet; mais non-A n'existe pas dans l'expérience; il y a donc nécessité d'admettre un objet spécial, l'objet d'assumption [1]. On le rencontre en particulier dans les hypothèses mathématiques, les principes des théories philosophiques, les fantaisies des poètes, etc. Ce processus purement psychologique joue le rôle d'intermédiaire entre la présentation et le jugement. Meinong a senti très bien que le véritable objet du jugement n'était pas le sujet grammatical de la proposition, mais bien le tout complexe formé par cette dernière [2]. Or, ce *tout*, avant d'être jugé comme faux, doit être présenté, c'est-à-dire assumé. C'est donc l'assumption qui fournit au jugement son « objective » [3]. La psychologie explique donc la possibilité du jugement comme de la perception et l'on comprend désormais comment notre pensée individuelle peut appréhender l'existence objective.

Cette explication satisfait, comme on voit, au préjugé d'origine empiriste, d'après lequel notre pensée, sous ses formes les plus hautes, ne contient rien d'essentiellement nouveau par rapport aux phénomènes élémentaires de conscience; mais une théorie rigoureuse de la logique ne saurait y souscrire. M. Russell dénonce très nettement le sophisme que l'on commet à vouloir mettre la psychologie ou l'épistémologie à la base de la logique, comme s'il pouvait se présenter des « explications » qui soient étrangères et antérieures aux règles logiques [4]. La cause de ce sophisme réside dans ce fait que le psychologisme de Bradley et Meinong confond la question d'origine des concepts et jugements avec la question de leur nature [5], et prétend résoudre la seconde d'après la première. La vérité est que les problèmes d'origine se résolvent comme tous les autres au moyen de jugements et que ceux-ci dépendent en dernière analyse de conditions purement logiques. C'est pourquoi la connaissance ne peut être regardée comme une certaine espèce d'opération psychologique; il faut la définir au contraire dans ses conditions

1. Cf. Meinong, *Ueber Annahmen*, p. XIII, chap. I.
2. Cf. *suprà*.
3. Cf. Meinong, *Ueber Annahmen*, p. 101-103.
4. Cf. Russell, *Meinong's Theory of complexes and assumptions*, II, *Mind*, vol. XIII, N. S., n° 51, p. 19.
5. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 6.

spécifiques, par le genre d'objets sur lequel elle porte. C'est ainsi que la perception est, à proprement parler, non un certain genre de connaissance, mais la connaissance d'un certain domaine d'objets, à savoir les propositions existentielles [1], indépendantes de notre volonté. La perception extérieure qui est la même pour tous, ne doit pas en effet être définie par un processus psychique, valable pour le seul esprit qui en est le sujet. De même ce n'est que par une illusion, maintenant dénoncée par quantité de psychologues, que dans la perception interne nous identifions le contenu et l'objet [2]. Quelle que soit la subtilité des explications de Meinong il restera donc toujours une différence non de degré, mais de nature, entre la pure imagination du rouge, et cette proposition : le rouge existe et je le vois [3].

De même, l'assumption doit être aussi définie, non par son mécanisme psychologique, mais par son objet. Il n'y a pas dans « non-A » des éléments épistémologiques qui seraient absents de « A ». Quand nous disons « x est A ou non-A », nous faisons bien entendre que A et non-A sont objets au même sens, à la complexité près. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'assumption, conçue comme mode de penser original, pour présenter le tout complexe, qui servira d'objet au jugement. Cette présentation se fait immédiatement comme pour la perception, et il n'y a entre ces deux opérations d'autre différence qu'une complication inégale de leurs objets [4].

L'étrange confusion qui consistait à mettre la psychologie à la base de la logique est donc dissipée : la logique est la détermination des conditions de possibilité les plus profondes de la pensée : ce sont ses lois qui sont réellement premières. Dès lors, les conclusions de notre théorie du « Denoting » reprennent toute leur valeur. Le concept est l'entité logique fondamentale, objet possible de toute pensée, extra-mental lui-même, en entendant par là qu'il ne dépend d'aucun esprit individuel [5]. Toute tentative d'explication le présuppose en ce qu'il est présupposé par tout jugement; la relation par laquelle l'esprit le connaît n'implique ni action, ni réaction [6] ; il est en lui-même

1. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, I, *Mind*, vol. XIII, N. S., n° 50, p. 9.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 12.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 13.
4. Cf. Russell, *id.*, II, *Mind*, vol. XIII, N. S., n° 51, p. 17.
5. Cf. Russell, *id.*, I, *Mind*, vol. XIII, N. S., n° 50, p. 12.
6. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 4.

immuable; les relations qu'il soutient avec les autres concepts n'altèrent pas sa nature [1].

Le jugement consiste en une relation entre des concepts ; son objet véritable est le tout de la proposition, considéré dans son ensemble, l' « objective » [2]. L'unité de cet ensemble est du reste irréductible ; ce n'est qu'abstraitement qu'on peut considérer le concept comme élément du jugement et antérieur à lui. En fait la relation ne s'applique pas aux concepts comme un élément distinct; elle leur est directement rapportée « rightly related » [3]. Rouge, gris et différence ne font pas « le rouge diffère du gris ». N'entendons pas néanmoins par là que la relation n'est rien d'autre que la mise en présence de deux concepts ; car, dans cette hypothèse, ceux-ci n'aurait plus cette immuabilité substantielle que nous venons de leur reconnaître. De plus, il y aurait autant de relations particulières que de couples de termes et nous ne pourrions plus parler de différence en général, dont toutes les différences particulières ne seraient que des instances [4]. Disons donc que toute proposition a un genre spécial d'unité, qu'on ne peut qu'abstraitement briser en éléments, concepts et relations, et qui, considérée dans son tout organique, constitue le fait logique, l'objective, base de tous les raisonnements, et dont notre pensée scientifique tire toute sa valeur et son universalité [5].

Mais si tout jugement suppose ainsi une « objective », ne faut-il pas que l'erreur elle-même ne s'explique pas par un simple processus mental, qu'elle ait son fondement hors de l'esprit qui la conçoit, en un mot, qu'il y ait une « objective » du faux. MM. Russell et Moore n'ont pas reculé devant cette conséquence paradoxale de leur doctrine et il nous faut nous arrêter, pour finir, sur ce point capital de leur théorie.

IV. — La vérité et l'erreur.

La solution du difficile problème de la vérité est cherchée d'ordinaire suivant deux voies différentes. Ou bien on rapporte nos idées à une réalité extra-mentale et leur vérité se définit par leur adé-

1. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. VIII, N. S., n° 30, p. 7-8.
2. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, II, *Mind*, vol. XIII, N. S., n° 51, p. 10-11.
3. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, part. I, chap. IV, § 54.
4. Cf. Russell, *id.*, § 55.
5. On peut voir dès maintenant qu'il y a une difficulté à poser le concept comme entité immuable en maintenant l'unité spécifique de la proposition. Cette difficulté est essentielle au système : on la retrouvera développée plus loin.

question à cette réalité —, c'est la solution réaliste; ou bien on considère nos jugements en eux-mêmes et les relations qu'ils soutiennent entre eux et au tout cohérent de notre connaissance, et ils sont dits « vrais » s'ils se laissent encadrer par l'ensemble systématiquement constitué de notre savoir, — c'est la solution idéaliste. L'une ou l'autre de ces voies conduit-elle à une explication satisfaisante de la notion de vérité, telle qu'elle se présente dans la doctrine que nous exposons?

I. — La conception réaliste, — au moins sous sa forme classique, à laquelle s'arrête volontiers le vulgaire — ne saurait, selon MM. Moore et Russell, résister à un examen attentif des conditions logiques de la vérité et de l'erreur. D'abord il est inexact que toute vérité suppose une correspondance entre le contenu de nos idées et une réalité extérieure à l'esprit; $2 + 2 = 4$ est vrai, alors même qu'il n'y aurait nulle part deux choses existantes[1]; et en admettant même qu'une telle correspondance ait lieu, elle serait loin d'être exacte, s'il est vrai, comme nous l'avons vu[2], qu'il est souvent besoin, pour dénoter un fait simple, d'une multiplicité complexe d'idées. Mais c'est surtout l'explication de l'erreur qui apparait insuffisante dans la théorie réaliste. Car, de ce point de vue, une pensée fausse doit être la pensée de rien, c'est une pensée sans objet, un simple état psychique du sujet connaissant, ou, pour employer les termes mêmes de M. Russell, un pur complexe de présentations[3]. Or, en fait, l'erreur a une sorte d'existence positive comparable à celle du vrai: aucune différence intrinsèque dans le contenu ne distingue une pensée vraie d'une pensée fausse. Loin d'être un pur complexe de présentations, l'erreur est, comme le vrai, la présentation d'un complexe[4].

Il est vrai que ces critiques, dans leur généralité même, ne s'adressent qu'à un réalisme simpliste, et peut-être une psychologie plus savante de l'erreur pourra-t-elle esquiver ces difficultés. Selon Meinong, par exemple, l'objet ne correspond plus à l'idée, comme la chose à l'état de conscience qui l'exprime; il est immanent à la perception même[5]. Ainsi, je suppose que nous affirmons l'existence

1. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, vol. XIII, N.S., n° 30, p. 5.
2. Cf. *supra*, p. 627.
3. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, III, *Mind*, vol. XIII, N.S., n° 52, p. 9.
4. Cf. Russell, *id.*, p. 10-11.
5. Cf. Russell, *id.*, p. 5.

d'une montagne d'or; le processus est le suivant : 1° nous pensons à une montagne d'or; 2° nous percevons « que » nous y pensons; 3° nous inférons de là qu'il y a présentation d'une montagne d'or; 4° et enfin que la montagne d'or subsiste (sinon, existe)[1]. On comprend par là comment la pensée fausse peut être la pensée de quelque chose; elle a un objet immanent, comme la pensée vraie, sans avoir toutefois un objet transcendant.

Mais il ne semble pas que l'insistance de Meinong permette d'échapper à la critique précédente. Car il reste toujours que dans le cas de la pensée vraie, un objet réel correspond à l'objet immanent, ce qui n'est pas dans le cas de l'erreur. Supposons que A diffère en réalité de B. Dès lors, le jugement « A diffère de B » a non seulement un objet immanent mais un objet transcendant, et de même pour le jugement « A diffère de B est vrai ». D'autre part, le jugement « A est identique à B est faux » a aussi un objet transcendant; mais « A est identique à B » n'en a pas. Rien ne différencie pourtant intrinsèquement les deux jugements « A diffère de B » et « A est identique à B »; tous deux ont été employés semblablement comme éléments de jugements vrais; d'où vient donc que l'un est privé d'objet, et non pas l'autre[2]? Le problème précédent n'est que transposé.

Il est intéressant de dégager le trait essentiel de toute cette critique. Si nous comprenons bien la pensée de M. Russell, l'erreur du réalisme sous toutes ses formes, est d'avoir confondu la question proprement logique avec la question psychologique connexe. Lorsque le réaliste rapporte la représentation à l'objet, dans son désir d'expliquer notre croyance à la vérité, il compare, en réalité, un certain état mental avec le résultat plus complexe de cette autre opération psychique, qui consiste à construire un objet, relativement stable et défini, à l'aide des sensations élémentaires, dissociées, triées et coordonnées. Cet « existant » est, en fait, le produit de l'activité constructrice de l'esprit. La comparaison de l'idée à la chose n'est donc qu'une liaison établie entre deux états mentaux, c'est-à-dire un jugement dont la vérité a besoin d'être fondée au même titre que tous les autres, bien loin qu'il puisse servir à fonder la valeur de tout autre. En dernière analyse, — et pour dénoncer cette confusion

1. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, I, *Mind*, vol. XIII, N.S., n° 50, p. 14.
2. Cf. Russell, *id.*, III, n° 52.

au sens moins du principe réaliste, — dire qu'une idée est vraie parce qu'elle correspond à un objet existant, c'est soulever la question de savoir si le jugement par lequel j'associe l'idée vraie à l'idée d'un « existant » est vrai lui-même [1]. La difficulté reste irrésolue, sauf on poursuivrait cette preuve dernière en un progrès à l'infini. Le réalisme est donc condamné à poursuivre éternellement l'ultime démonstration de son principe, à moins qu'elle ne préfère — comme dans la théorie classique, — prouver la vérité en se référant à l'existence, et par un cercle vicieux mal dissimulé, postuler en retour la vérité de ce qui existe!

II. — La théorie idéaliste a-t-elle su se préserver de cette défaillance de l'esprit critique, et pénètre-t-elle plus avant dans l'explication de la vérité et de l'erreur? L'idéalisme a sur le réalisme naïf la supériorité d'avoir senti la vanité d'un recours à la réalité pour fonder la valeur objective de nos idées. Nous n'avons prise sur d'autres réalités que nos sensations et leurs rapports, et toutes les propositions, ainsi construites, trouvent leur « vérification » en se laissant comprendre dans les systèmes d'idées qui se sont constituées dans notre pensée. Mais encore faut-il préciser l'origine et la nature de ces systèmes. Pour un certain idéalisme, il ne faut leur accorder qu'une portée subjective, relative à l'expérience individuelle de l'esprit qui les a institués. Mais on ne saurait comprendre dès lors comment notre pensée tend, lorsqu'elle énonce le vrai, à dépasser son contenu actuel et particulier, et à affirmer sa valeur pour tous les temps et pour tous les lieux [2]. Pour un idéalisme plus savant, la pensée n'est plus un fait subjectif; elle est, en nous, comme la détermination particulière d'une pensée supérieure, synthèse suprême de toute connaissance possible, dont l'unité est partiellement perçue par les esprits individuels [3].

La vérité de nos idées leur vient, dès lors, de leur intégration à ce système total de la connaissance, qu'elles expriment incomplètement; par là s'explique que toute science humaine est relative et nécessairement imparfaite; car le tout de la pensée est une unité organique où tous les éléments s'enveloppent réciproquement [4], si bien que

1. Cf. Moore, *Nature of judgment*, *Mind*, Vol. VIII, N. S., n° 30, p. 6.
2. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, III, *Mind*, vol. XIII, N.S., n° 52, p. 5.
3. Cf. Russell, *On the nature of truth*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1907, p. 29.
4. Cf. Russell, *id.*, p. 29.

toute tentative pour atteindre une vérité complète et définitive sur quelque partie de ce tout, exige cette condition, humainement impossible à remplir, de comprendre la vérité du tout. L'Idéalisme, sous sa forme la plus complexe, aboutit à un Monisme[1].

Cette séduisante théorie ne satisfait point MM. Moore et Russell. D'abord, si toute vérité, en tant que partielle, n'est que partiellement vraie[2], le principe même de la philosophie idéaliste n'est susceptible que d'une vérité partielle, mêlée d'erreur, simplement probable[3]. Les idéalistes seront-ils assez conséquents avec eux-mêmes pour ne rien affirmer absolument, même l'idéalisme? Ne sentent-ils pas au contraire, que l'idéaliste lui-même ne peut se dispenser de poser dans l'absolu, ne fût-ce que le principe dont il part et d'admettre au moins une vérité qui se fait reconnaître sans condition?

L'erreur ne s'explique pas mieux que la vérité. Dans le monisme idéaliste, l'erreur consiste à prendre absolument une vérité qui, par définition, n'est jamais que partielle[4]. Mais l'erreur n'est-elle, dans sa nature intime, que le fait d'accorder à tel de nos jugements une portée trop absolue? Il semble qu'elle se présente, au contraire, avec un caractère positif dont il faut rendre compte. Quand je dis « On a volé les tours de Notre-Dame », cette phrase est fausse en un sens qui ne dépend pas de la question de savoir si ce jugement est une vérité partielle ou non[5]; sa fausseté est immédiatement reconnue comme un fait, non comme une simple négligence dans l'affirmation d'un jugement que l'on sait devoir être toujours partiellement vrai et partiellement faux.

Enfin, la cohérence est un caractère qui convient aussi bien à un système de propositions vraies que de propositions fausses[6], ce qui semble impliquer qu'elle ne rend pas compte de la distinction fondamentale que nous faisons entre le vrai et le faux. Si donc, on doit requérir de toute théorie sur la portée de notre connaisssance qu'elle explique les caractères communément attribués à nos jugements vrais ou faux, il semble que l'idéalisme échoue dans cette tâche.

Il est intéressant de mettre en relief la critique essentielle, adressée

1. Cf. Russell, *On the nature of truth*, p. 30.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 29.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 30-31.
4. Cf. Russell, *id.*, p. 32.
5. Cf. Russell, *id.*, p. 32-33.
6. Cf. Russell, *id.*, p. 34.

par MM. Moore et Russell à l'idéalisme et de la rapprocher de l'objection précédemment faite au réalisme. M. Russell voit le postulat fondamental de l'idéalisme dans « l'axiome des relations internes », suivant lequel toute relation est fondée sur la nature des termes reliés[1]. C'est ce postulat en effet qui permet de parler d'un tout organique de la vérité, où tous les éléments s'impliquent mutuellement, si bien qu'il n'est pas possible de les isoler sans les altérer. Là où nous croyons voir une relation indépendante, il n'y a en réalité qu'une propriété du tout composé des termes de la relation[2]. — Or, il y a là un inconvénient grave. Lorsque nous exprimons qu'un volume A est plus grand qu'un volume B, nous devons, selon la théorie idéaliste, faire évanouir la relation dans les propriétés de grandeur de A et de B; mais ces propriétés elles-mêmes doivent être « plus grandes » l'une que l'autre et il faut encore réduire cette nouvelle relation à des propriétés de ces propriétés. On est ainsi amené, pour expliquer le simple fait de percevoir une relation, à un progrès à l'infini[3], dont on conçoit, plus aisément encore, la nécessité si l'on se rappelle que la vérité absolue de chaque élément est identique à la vérité du tout.

C'est là la faiblesse du monisme idéaliste. Elle a sa raison profonde dans la façon même dont Kant et ses successeurs idéalistes ont posé le problème de la connaissance et de la vérité. Le résultat essentiel de la Déduction Transcendentale a été, en effet, de montrer que, dans toute proposition, — et jusque dans les propositions d'existence considérées par les empiriques comme le principe de toute connaissance, étaient impliquées des éléments sans lesquels elles ne pourraient s'énoncer[4]; les notions de temps ou d'espace, de substance et d'accident. Les propositions empiriques portent, dit-on, sur des concepts qui peuvent exister ou ne pas exister à tel moment du temps, et les propositions *a priori* sur des concepts qui existent à tout moment du temps; mais on voit par là même qu'elles ne sont pas radicalement séparées les unes des autres par une sorte de caractère *a priori*. Toutes enveloppent la notion de temps ou d'espace, et en elles-mêmes, dans leur forme, c'est-à-dire dans le rapport déterminé qu'elles énoncent entre certain sujet et un certain attribut, ont

1. Cf. Russell, *On the nature of truth*, p. 37.
2. Cf. Russell, *id.*, p. 37-38.
3. Cf. Russell, *id.*, p. 41.
4. Cf. Moore, *Nature of judgment*, op. cit., p. 15.

la marque que Kant attribue aux propositions *a priori*, l'absolue nécessité [1]. Dans toute espèce de jugement, la relation cognitive doit être considérée comme « ultimate datum [2] ». Toute proposition est rapportée, par sa forme même, à l'unité de la pensée; tout terme posé est rapporté, en tant que posé, à l'unité de la perception. Cette forme, communément imposée à toutes connaissances, conduit à l'idée hégélienne de l'unité absolue de la pensée, dont chaque pensée particulière est une détermination.

Là est le point de départ du Monisme idéaliste; c'est là aussi qu'il faut chercher son erreur initiale. En effet, il résulte de la démonstration kantienne que toute proposition implique les notions d'espace, de temps, de substance; mais cela prouve seulement que si elles sont vraies, elles doivent l'être de cette façon; ce n'est nullement une théorie de la vérité comme telle [3]. De ce fait que l'espace est enveloppé dans la géométrie, nous ne pouvons conclure à la vérité de la géométrie; et, en l'espèce, il y a des propositions géométriques fausses. On peut en dire autant de toutes les formes *a priori* de notre connaissance; elles ne sont en aucune manière des critères du vrai.

Bien plus, il y a même dans l'application de la théorie idéaliste un cercle vicieux dissimulé. Car, si l'on explique la vérité des propositions particulières en les rapportant au tout cohérent de notre connaissance, il reste à montrer pourquoi les principes qui président à l'organisation de ce tout sont eux-mêmes vrais, et cette démonstration ne se fait qu'en revenant aux propositions particulières vraies dont on les dégage [4]. Nous nous heurtons donc ici à une difficulté analogue à celle que nous avons relevée contre le Réalisme. Celui-ci définit la vérité en fonction de l'existence, sans voir que le rapport à l'existence a lui-même besoin de prouver sa vérité; l'Idéalisme, de son côté, définit la vérité par la cohérence logique, assurée par les principes constitutifs de la connaissance, sans voir que ce principe lui-même requiert une preuve et ne peut être considéré comme vrai en soi que si on lui confère un privilège injustifié, parmi tous les autres jugements.

L'utile résultat de cette double discussion est que la vérité ne doit

1. Cf. Moore, *Nature of judgment*, p. 11-12.
2. Cf. Moore, *id.*, p. 8.
3. Cf. Moore, *id.*, p. 17.
4. Cf. Moore, *id.*, p. 17-18.

se définir, ni par rapport au monde des objets existants, ni par rapport à l'esprit, puisque la vérité de ces relations mêmes, comme de toutes les autres, est en question. La source de l'une et l'autre erreur est dans un psychologisme impénitent qui amène inconsciemment le logicien à voir soit dans la psychologie de l'objet, soit dans la psychologie de la connaissance, le point initial de la logique, qui préexiste au contraire à toutes deux.

III. — Si le vice essentiel des théories idéaliste et réaliste est d'avoir soustrait à la critique logique, le jugement par lequel elles exprimaient la vérité d'une proposition en la rapportant soit au monde des choses, soit à l'activité organisatrice de l'esprit, — si, en général, tout critère de vérité repose lui-même sur un jugement, nous sommes amenés à conclure que le jugement ne « s'explique » pas, mais constitue le « fait » irréductible de la pensée logique.

Ce résultat de la critique précédente ne contredit, du reste, qu'en apparence notre notion usuelle du fait et de l'expérience. Un fait, est toujours complexe : quand nous percevons que A existe, ce n'est pas « A » qui est le fait, c'est « l'existence de A »[1]; ce n'est pas non plus $2+2$, mais $2+2=4$ qui constitue le fait logique. De même l'objet de notre expérience n'est pas la sensation, en tant que pure modification de la conscience, c'est la sensation comme cognition de l'existence d'une qualité, c'est-à-dire un véritable jugement. Et s'il est vrai que de l'expérience nous pouvons tirer des inférences, ne faut-il pas que l'objet de cette expérience soit une proposition[2]?

Or le jugement, nous l'avons vu, se présente comme une synthèse de concepts, immuables et irréductibles, qui tire son unité d'une relation spécifique. Si l'on demande alors en quoi consistent la vérité et la fausseté d'un jugement, on ne peut que répondre, si l'on veut éviter les précédentes objections, qu'elles sont des propriétés, directement perçues, de ces ensembles de concepts, ou, si l'on préfère, de simples qualités des propositions[3]. Bien que paradoxale en apparence, cette théorie est la seule qui ne donne pas lieu au cercle vicieux, reproché à l'idéalisme et au réalisme. Car nous ne définissons pas la vérité par une procédure logique, qui aurait à se justifier elle-même; nous écartons l'idée de toute « théorie » de la

1. Cf. Russell, *On the nature of truth*, op. cit., p. 45.
2. Cf. Moore, *Experience and Empiricism*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1903, p. 10.
3. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, III, op. cit. p. 15.

vérité [1]; nous acceptons au contraire la vérité et l'erreur comme des propriétés ultimes, immédiatement discernées par l'esprit, à peu près comme la vue distingue immédiatement une rose rouge d'une rose blanche [2].

Il convient d'insister sur ce nouveau point de vue, pour nous rendre compte des modifications qu'il introduit dans la conception, communément reçue, de la connaissance et de sa portée. — Une difficulté préliminaire, élevée par M. Joachim dans son ouvrage récent sur la nature de la Vérité, doit d'abord être écartée. M. Joachim déclare ne pouvoir concevoir que notre façon de voir les choses « l'experiencing » ne modifie pas les choses mêmes [3]; il refuse de considérer notre perception comme entièrement passive, et croit au contraire que nos idées portent la marque de l'activité propre de notre esprit. M. Russell écarte cette objection comme une instance dernière du « psychologisme » en logique. Psychologiquement, en effet, M. Joachim peut déclarer inconcevable l'idée qu'un penny, simple et éternelle entité, soit le même dans ma poche et dans la vôtre, et n'occupe aucune place précise dans l'espace et le temps [4]; car le contenu psychologique de nos idées est éminemment variable selon les sujets. Mais, au sens logique, il n'y a nulle difficulté à considérer comme entités immuables, non sans doute le penny, objet psychologique, mais ses éléments constitutifs, qui peuvent être « numériquement » différents dans les cas variés où notre expérience individuelle les présente, mais qui, « en leur essence », restent identiques et sont conçus comme tels par tous les esprits [5].

Regardons donc le monde comme formé de concepts, et de leurs relations. Les choses elles-mêmes ne deviennent intelligibles que si elles sont analysées en leurs concepts constituants et leur diversité s'explique par les relations différentes que leurs éléments communs ont avec d'autres concepts [6]. La perception, au point de vue logique, doit se concevoir non comme un certain genre

1. Moore, *Nature of judgment*, op. cit., p. 6-7.
2. Cette formule, selon M. Russell lui-même, n'exprime la pensée de son auteur que par une métaphore un peu trop simple. Il faut entendre par là qu'il peut y avoir entre la vérité et l'erreur des différences qualitatives dont nous nous apercevons seulement dans les cas favorables.
3. Cf. Joachim, *The nature of truth*, 1906, p. 33.
4. Cf. Russell, *On the nature of truth*, *Mind*, vol. XV, N. S., n° 60, p. 530. Réponse à M. Joachim.
5. Cf. Russell, *id.*, p. 51.
6. Cf. Moore, *Nature of judgment*, op. cit., p. 7-8.

de connaissance, mais comme la connaissance d'un certain genre d'objets[1], à savoir les objets qui existent (entendez qui sont en relation avec le concept existence); l'objet de toute perception est une proposition existentielle et c'est ce qui explique qu'en pratique nous puissions nous servir d'elle comme d'un point de départ pour nos raisonnements. L'inférence elle-même n'est pas une relation purement mentale établie entre nos jugements; la relation des prémisses à la conclusion est perçue au même sens que la relation d'un complexe à l'existence[2]. L'esprit est passif dans le raisonnement comme dans la perception; en dernière analyse, la connaissance doit être définie plutôt comme une « découverte » que comme une « création ».

Plus difficile est la question du mode d'existence des propositions fausses. Nous dénions en effet à l'erreur toute existence en dehors de l'esprit qui se trompe; et pourtant, en vertu du principe précédent, l'erreur doit être perçue comme un objet, au même titre que la vérité. M. Russell ne recule pas devant cette conséquence extrême de son système; selon lui, l'erreur a une existence transcendante par rapport à l'esprit qui la conçoit, et cette interprétation peut être confirmée par l'observation même du cours de la pensée logique. Quand je dis : « Votre venue à la ville aurait été peu sage » cela veut dire « si vous étiez venu à la ville hier, cela aurait été peu sage », ou en désignant symboliquement les propositions en présence par p et q, p implique que $p \supset q$. Mais p n'est nullement tenu pour vrai, et pourtant il est conçu et sert de point de départ au raisonnement, absolument comme si l'on était réellement allé à la ville. Il y a donc une entité logique correspondante à la fausseté de p, aussi bien qu'à la vérité[3]. De même, toute prévision de l'avenir suppose ce genre d'existence objective de ce qui pourtant n'est pas actuellement vrai. Le jugement « Reculer est un déshonneur » reste vrai, même si le soldat qui l'énonce ne recule pas. Il faut donc admettre la transcendance de l'erreur au même titre que la transcendance de la vérité; l'erreur est une qualité immédiatement perçue des propositions.

C'est par suite de l'influence persistante du préjugé psychologique

1. Cf. Moore, *Nature of judgment*, p. 8,
2. Cf. Moore, *id.*, op. cit,, p. 8.
3. Cf. Russell, *The nature of truth*, op. cit., p. 45.
4. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, III, op. cit., p. 13-14.

que l'on a pu trouver difficulté à cette espèce d'objectivité du faux. Nous avons en effet une tendance à identifier l'idée de « fait » c'est-à-dire de propositions perçues comme vraies avec l'idée de propositions affirmatives, et à considérer au contraire les propositions négatives comme obtenues par inférence à partir des affirmatives. On conçoit dès lors que l'erreur puisse se glisser dans le processus de la négation, sans être véritablement perçue comme un fait. Mais M. Russell remarque subtilement que cette distinction entre l'affirmation et la négation, toute relative à l'état de notre faculté de connaître, est purement psychologique. Au point de vue logique, au contraire, la non-existence de A, quand elle est vraie, a la même transcendance que l'existence vraie de A ; A et non-A sont objets au même titre [1]. Concluons donc que nous appréhendons directement le vrai et le faux et que tous deux peuvent être analysés. La raison dernière de notre préférence pour le vrai ne peut être une raison logique, puisqu'il n'y a pas de « théorie » de la vérité ; c'est une raison morale, suivant laquelle il est meilleur de croire aux propositions vraies qu'aux propositions fausses [2].

Telle est, dans sa simplicité première, la théorie de la vérité et de l'erreur que MM. Moore et Russell ont élevée sur les ruines de l'idéalisme et du réalisme classique. Aux yeux mêmes de ses auteurs, elle n'est pas définitive, et dans le dernier opuscule de M. Russell [3], son principe, sauvegardé sans doute en son essence, a subi quelque remaniement. Le progrès même de la théorie de la dénotation avait amené à considérer les idées de classes, de propositions, prises en elles-mêmes, non comme des constituants simples des jugements où elles entrent, mais comme des façons abréviatives, et par conséquent, conventionnelles d'exprimer l'espèce particulière de relation suivant laquelle étaient groupés les concepts, éléments fondamentaux du jugement [4]. Cette intéressante correction a amené une certaine transformation du problème qui nous occupe.

A prendre la théorie précédente au pied de la lettre, on ne peut établir aucune distinction intrinsèque entre la perception proprement dite et le jugement, puisqu'ils se différencient seulement par le genre d'objets, sur lequel ils portent. Autre chose est pourtant

1. Cf. Russell, *Meinong's Theory*, II, op. cit., p. 3.
2. Cf. Russell, *id.*, III, op. cit., p. 16.
3. Cf. Russell, *The nature of truth*, op. cit., la fin.
4. Cf. *supra*, p. 634.

percevoir le soleil brillant, autre chose porter le jugement : « le soleil est brillant [1] ». D'une façon plus générale, la vérité s'atteint par deux procédés distincts que la philosophie oppose sous le nom de connaissance intuitive et connaissance discursive, et c'est une faiblesse pour une théorie logique de laisser inexpliquée cette distinction ou de la nier simplement. En posant le jugement comme une construction des propositions existentielles élémentaires qui sont l'objet de la perception, M. Russell a comblé cette lacune primitive de sa théorie ; mais, par là même, il l'a modifiée. En effet la position de l'existence d'un concept par la perception ne peut plus être vraie au même sens qu'un jugement, si ces deux idées ne sont à mettre sur le même plan, si elles ont un « type » logique différent, pour reprendre une des premières expressions de M. Russell [2]. On ne dira plus, dès lors, que la fausseté d'un jugement est perçue immédiatement comme un fait objectif : elle devra s'expliquer par un processus plus compliqué. On appellera croyance (belief) un complexe de plusieurs idées en relation mutuelle ; quand les objets de ces idées se tiendront en relation correspondante, la croyance sera vraie, sinon elle sera fausse [3].

Cette conception fait une part à l'activité propre de l'esprit : elle ne tend plus à définir la pensée comme la reconnaissance passive des objections vraies ou fausses ; elle admet qu'elle peut dans une certaine mesure « créer » l'erreur. Néanmoins il ne faut pas croire pour cela à l'abandon du point de vue primitif. Non seulement, M. Russell ne présente cette théorie de la croyance qu'à titre de suggestion, comme un moyen de résoudre certaines difficultés de « l'objective » fausse, et ne dissimule aucune des obscurités qui enveloppent l'idée de la correspondance ; — non seulement il maintient à côté d'elle sa théorie première, à laquelle vont nettement ses préférences [4], mais sa tentative même de correction laisse son principe premier intact. Il reste vrai, en effet, que la perception appréhende le fait en lui-même et fournit ainsi le fondement du jugement et de la croyance ; celle-ci peut, lorsqu'elle affirme une relation à laquelle rien ne correspond dans les faits,

1. Cf. Russell, *The nature of truth*, op. cit., p. 47.
2. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, Appendice B.
3. Cf. Russell, *The nature of truth*, op. cit., p. 46-7.
4. Cf. Russell, *id.*, p. 49.

être dite « belief in nothing », — mais elle n'est à aucun degré « thinking in nothing »[1].

A travers toutes les adjonctions qui ne cesseront de se produire accessoirement, le principe fondamental de la théorie reste sauf : on ne peut rendre compte de la vérité sans impliquer sa notion même ; la vérité est une propriété naturelle et irréductible des propositions élémentaires, improprement appelées « faits », qui constituent la matière première de la pensée logique[2].

Conclusion.

Nous voudrions pour finir rassembler brièvement les résultats généraux de la théorie de MM. Moore et Russell non pour en faire une critique, mais pour essayer de la situer dans l'ensemble du mouvement logique et philosophique actuel.

I. — Selon M. Russell, la nature du « fait logique » est telle qu'il est immédiatement appréhendé, dans son intégralité par l'esprit ; la connaissance est une découverte, non une création ; et si l'on a pu trouver difficulté à cette conception, c'est qu'on n'a pas vu que le fait logique n'était pas, comme la sensation psychologique, un élément simple, mais qu'il était au contraire essentiellement un complexe, une proposition, synthèse spécifique de concepts. Par sa réflexion sur les conditions de la pensée logique, M. Russell a rejoint ce résultat philosophiquement présenté par M. Moore.

Il en résulte que dans l'intuition de la proposition, l'esprit saisit immédiatement la qualité d'être vraie ou fausse. Vérité ou erreur ne sont donc pas discernées au moyen d'une législation idéale, que nous appliquons à nos idées ; elles sont perçues dans le fait lui-même.

De là, prend naissance l'idée singulièrement précise et originale d'une logique purement positive, qui ne pose plus dans l'abstrait des règles idéales de vérité, mais qui se contente de dégager du cours même de la pensée les lois les plus générales de la pensée vraie. Son but est d'arriver par une analyse toujours plus subtile, à isoler

1. Cf. Russell, *The nature of truth*, p. 47.

2. On s'explique maintenant la dénomination de « pluralisme » souvent donnée au système de M. Russell. La vérité, comme la réalité, n'est pas une ; il y a au contraire plusieurs vérités, autant de vérités découvertes que de faits perçus (Cf. *The nature of truth*, p. 45.)

les formes les plus abstraites de pensée, auxquelles se ramènent toutes les autres; et son progrès se fait par le progrès même de l'expérience scientifique et logique, qui offre au logicien — on serait presque tenté de dire à l'observateur — une variété indéfinie de formes nouvelles de pensée à systématiser[1]. A la limite, la logique n'édicte plus de *règles*, elle énonce des *lois*; elle ne fournit plus une théorie de la vérité, qui devrait elle-même être vraie ; elle classe les formes les plus générales de pensée vraie, telles qu'elles se révèlent dans les faits logiques.

II. — Telle est, nous semble-t-il, la conception philosophique de la logique à laquelle se rattachent les théories de MM. Moore et Russell. On ne peut nier que ce positivisme logique, ou — si l'on préfère — ce néo-réalisme, ne dépasse l'alternative classique du réalisme et de l'idéalisme. Peut-être pourrait-on montrer qu'il ne rend pas impossible toute interprétation idéaliste de la logique.

Le postulat essentiel de la thèse précédente est d'admettre que la vérité est inhérente au fait logique élémentaire, la proposition. La synthèse comme telle, l'ensemble construit par les faits, n'ajoute rien qui ne soit déjà dans les faits mêmes. C'est là ce que pourrait peut-être contester l'idéalisme. Il pourrait nier que l'ensemble n'y apporte rien de nouveau par rapport aux éléments qui le constituent ; il pourrait poser au contraire que le fait en soi n'est ni vrai ni faux, et que la notion de vérité apparaît seulement quand l'ensemble est posé.

Contre cette conception, le reproche de cercle vicieux ne vaudrait plus, car la synthèse n'est pas antérieure au jugement de vérité et ne lui sert pas de fondement; la notion de vérité jaillit pour ainsi dire en même temps que se pose la synthèse des éléments. Par là s'expliqueraient des aspects de la connaissance logique dont rend difficilement compte la conception précédente, ce fait, par exemple, que la vérité n'est pas toujours affaire de perception immédiate et intuitive, mais semble être le résultat d'une connaissance discursive, qui implique construction, combinaison d'éléments en eux-mêmes indifférents à la vérité ou à l'erreur. M. Russell a senti lui-même que certains complexes ne pouvaient se laisser briser en leurs éléments,

1 Rien n'est plus instructif à ce sujet que la théorie de l'implication présentée par M. Russell dans un récent opuscule. Vérité et fausseté y sont considérées comme « ultimate notions » et les propositions primitives énoncent les lois suivant lesquelles elles sont reliées dans le raisonnement.

sans que disparaisse quelque chose qui leur était essentiel [1]; c'est la difficulté sur laquelle il termine avec une belle probité, le plus récent exposé de sa théorie, et qui a inspiré la modification que nous avons exposée.

Cette conception n'implique du reste nullement un retour au Monisme, où la vérité est dogmatiquement conçue dans une unité inaccessible; elle reprend seulement, avec plus de circonspection, cette idée que la vérité et l'erreur ne sauraient être laissées sur le même plan que les concepts ordinaires, par lesquels nous posons l'existence des qualités des choses, que le vrai et le faux ne sont pas dans les faits mais s'ajoutent comme un caractère nouveau aux synthèses qui se forment dans l'esprit. Il devient possible dès lors de concevoir des types de vérité, non certes immuables et définitifs, mais relatifs et perfectibles, qui seraient comme les modèles abstraits à quoi nous pouvons rapporter nos idées pour les qualifier comme vraies ou fausses. Peut-être dès lors l'impossibilité n'est-elle pas démontré d'une logique idéaliste, capable de déterminer un idéal de vérité et de donner des règles!

Mais ces réserves ne sont pas pour diminuer l'intérêt puissant qui s'attache aux théories logiques de M. Russell. La pensée philosophique et scientifique oscille sans cesse entre les deux conceptions générales du réalisme et de l'idéalisme, et il serait surprenant que l'opposition de ces deux théories fondamentales de la connaissance prît fin subitement. M. Russell a rouvert le problème pendant entre les formes classiques du réalisme et de l'idéalisme; il l'a renouvelé par l'importante contribution des résultats de la logistique, par sa conception originale du fait logique, par son explication si neuve de la dénotation. Son effort appelle un effort correspondant de l'idéalisme, pour répondre aux exigences nouvelles du problème transformé. En développant, de concert avec M. Moore, avec une subtilité rigoureuse la nouvelle conception du réalisme, M. Russell a donné une tâche nouvelle à la philosophie critique; c'est assez dire l'intérêt profond que l'on prend à son œuvre logique et philosophique.

HENRI DUFUMIER.

1. Cf. Russell, *The nature of truth*, op. cit., p. 48.

SUR LE PRAGMATISME DE NIETZSCHE

(Suite et fin [1]*.)*

VI

Sur l'utilisation du pragmatisme théorique de Nietzsche.

Les critiques que nous avons adressées au pragmatique théorique de Nietzsche obligent-elles à le rejeter tout entier? Ou n'en peut-on tirer quelques leçons et conserver, en les faisant entrer dans un nouvel ensemble d'idées, quelques-unes de ses conclusions?

Pour éliminer la première des deux contradictions que nous avons à signaler dans la doctrine de Nietzsche, il faut se borner à y chercher une explication des causes (ou de certaines des causes) qui déterminent nos croyances, vraies ou fausses, et non pas une théorie de la vérité, c'est-à-dire qu'il faut distinguer entre la vérité de nos jugements et l'affirmation de cette vérité comme phénomène psychologique empiriquement donné. C'est autre chose d'expliquer pourquoi l'esprit croit à la vérité d'un jugement, autre chose de justifier la vérité de ce jugement: entre cette explication et cette justification, il y a toute la différence du fait à l'idéal; et la croyance même à la vérité de cette explication suppose l'affirmation implicite d'un idéal de vérité. L'empirisme psychologique étant le premier contrefort du scepticisme auquel aboutit le pragmatisme biologique et social de Nietzsche, nous nous placerons, dans notre essai de reconstruction, sur la base de l'idéalisme rationnel et non sur celle du psychologisme.

Pour éliminer la seconde des contradictions signalées par nous, il faut opter entre l'interprétation romantique de la spontanéité inconsciente et son interprétation idéaliste ou utilitaire; le romantisme étant le second contrefort du scepticisme auquel aboutit

1. Voir la *Revue de Métaphysique* de juillet 1908 et celle de mai 1909.

l' « esthétisme » pragmatiste de Nietzsche, nous ne nous appuierons pas sur le romantisme, et, celui-ci devant sa force relative aux insuffisances que présentent soit un naturalisme exclusif, soit des formes trop étroites du rationalisme, nous tenterons de montrer que l'interprétation rationaliste et l'interprétation utilitaire de la spontanéité inconsciente ne s'excluent pas nécessairement, mais peuvent être coordonnées et hiérarchisées.

Éliminant ainsi la double contradiction inhérente au pragmatisme nietzschéen, nous pourrons rechercher si un certain nombre de ses affirmations, une fois transposées, ne contribueraient pas à compléter et à préciser les théories idéalistes de la connaissance [1].

Dans ce but, nous allons revenir aux deux origines essentielles du pragmatisme nietzschéen, l'utilitarisme évolutionniste et empiriste de Spencer d'abord, puis le dynamisme romantique de Hölderlin afin de voir quelles leçons nous pouvons dégager de l'œuvre de Nietzsche et comment elle nous entraîne au delà de ses propres limites.

§ 1.

Spencer fonde sa théorie de la connaissance sur un utilitarisme biologique et social élargi et il s'imagine résoudre ainsi dans le sens de l'optimisme le problème de la vérité et de la raison. Les affirmations vraies et la raison en général lui apparaissent comme des formes de l'adaptation utilitaire et collective de l'âme à son milieu biologique et social. Or tout ce qui constitue une adaptation de l'être vivant et conscient à son milieu est pour lui une condition de survivance. La raison et la croyance vraie étant des espèces de ce genre plus étendu, qui est l'adaptation utilitaire au milieu, seront donc pour l'être vivant et conscient des conditions de survivance, entre beaucoup d'autres d'ailleurs. Et cette théorie semble à Spencer expliquer intégralement et légitimer définitivement les lois de la raison comme la vérité de la connaissance commune.

Nietzsche a montré sans peine contre Spencer que cet utilitarisme biologique ne suffit à rien légitimer, puisque l'on peut expliquer par lui nos croyances les plus fondamentales aussi bien comme des

1. Il va sans dire que je ne prétends donner dans ce qui suit que des indications, dont chacune aurait besoin d'être reprise et développée dans un examen critique des diverses formes, partielles ou atténuées, du pragmatisme. J'ai consacré à cet examen, cet hiver et l'hiver précédent, deux cours complets, dont l'étude ci-jointe sur Nietzsche ne constitue que les premières leçons.

illusions nécessaires que comme des vérités nécessaires. Ce qui assure la survivance de l'être vivant et conscient, en effet, ce pourra être tout aussi bien une illusion utile qu'une vérité utile, un « mensonge vital », comme dit Ibsen, qu'une vérité vitale. Si la nécessité de la croyance se réduit, ainsi que le veut Spencer, à l'automatisme d'un instinct ou à l'automatisme d'une tradition sociale devenue elle-même instinct, l'automatisme de cet instinct ou de cette tradition sociale pourra être la croyance automatique en une illusion aussi bien que la croyance automatique en une vérité.

Nietzsche a montré même qu'en ce qui concerne la vérité comme en ce qui concerne la morale, la doctrine de la sélection darwinienne conduit plutôt à des conclusions pessimistes et aristocratiques qu'à des conclusions optimistes et démocratiques. Spencer avait essayé de justifier par ses théories biologiques une conception optimiste et démocratique, non seulement de la vie et de la société, mais aussi de la connaissance : on peut qualifier en effet d'optimiste et de démocratique une théorie de la connaissance dans laquelle le signe infaillible de la vérité, c'est la croyance commune, la croyance du plus grand nombre. Mais Nietzsche dévoile l'ambiguité de la biologie spencérienne. Spencer a voulu s'appuyer à la fois sur Lamarck et sur Darwin. Or, l'idée centrale de la biologie lamarckienne, c'est que les formes nouvelles de la vie résultent d'une adaptation collective au milieu extérieur sous l'influence des changements mêmes de ce milieu. C'est cette théorie qui est au fond de la théorie de la connaissance de Spencer.

La biologie darwinienne admet au contraire que les changements les plus radicaux qui se produisent chez les êtres vivants ne sont pas des variations collectives dès l'origine, mais des accidents individuels qui seront généralisés ultérieurement par la sélection et par la lutte contre les autres êtres vivants. En développant, non seulement dans sa morale, mais dans sa théorie de la connaissance, ce principe de la biologie darwinienne, et en l'opposant nettement au principe de la biologie lamarckienne qui était le ressort caché de la doctrine spencérienne de la connaissance, Nietzsche a établi que ce darwinisme biologique et social, transposé dans la psychologie, fait évanouir l'idée d'après laquelle la vérité serait quelque chose de stable et de collectif; il lui substitue la notion de croyances variables, qui se développent chez les individus d'élite ou dans de petits groupes, dans des minorités aristocratiques, croyances qui, selon

les vicissitudes de la lutte entre les individus et entre les groupes, se répandront plus ou moins complètement. Mais le critérium de la stabilité et du caractère collectif comme signes de la vérité s'évanouissent dans cette théorie de la connaissance et à la conception démocratique de la connaissance se substitue ce que j'appelais à l'instant une conception de la connaissance pessimiste et aristocratique. En effet, comme le signe même auquel on distingue la vérité de l'erreur, c'est justement le caractère stable et le caractère collectif de la vérité dans son opposition avec l'erreur, qui est instable ou moins stable, individuelle ou moins générale, propre à un petit groupe seulement, Nietzsche conclut naturellement de là que la notion ordinaire de la vérité n'a pas de raison d'être, qu'elle se réduit elle-même à une illusion pratiquement utile et qu'il faut éliminer cette notion pour lui substituer celle de croyances plus ou moins favorables ou défavorables au progrès de la vie : l'opposition entre le vrai et le faux subsiste bien dans l'opposition entre l'utile et le nuisible, mais les caractères propres de la vérité s'évanouissent, puisqu'elle n'est plus que l'utile dans l'ordre de la connaissance. Et la connaissance, aux yeux du philosophe, se trouve assimilée en fin de compte au jeu de l'imagination artistique, illusion consciente de son caractère illusoire et pour laquelle la question de vérité ne se pose même pas.

Ces critiques adressées par Nietzsche à la théorie spencérienne de la connaissance sont très fortes. Son pragmatisme ne fait que mettre au jour les conséquences impliquées dans l'empirisme utilitaire et évolutionniste de son prédécesseur. En faisant valoir contre Nietzsche que sa théorie suppose l'affirmation d'une certaine vérité biologique et sociale soustraite aux fluctuations et qu'entendue comme une négation de l'idée de vérité elle se détruit elle-même, nous avons montré du même coup qu'en dégageant les conséquences latentes de la théorie spencérienne de la connaissance, elle accule celle-ci à une réduction à l'absurde, que, bien loin de pouvoir servir à justifier et à rénover l'empirisme utilitaire, le mécanisme évolutionniste est incompatible avec lui, et qu'ainsi Berkeley semble avoir vu juste en tirant de son empirisme, à tendances partiellement pragmatistes, la négation du mécanisme cartésien et newtonien, de même qu'avant lui Descartes avait vu juste en rattachant à une théorie rationaliste de la connaissance sa conception évolutionniste et mécaniste de la matière inorganique ou organisée.

La théorie de Nietzsche fait ressortir, en même temps, l'impossibilité de trouver dans le sens commun la mesure de la vérité. Spécialement on effet a pris aux psychologues écossais la notion de la vérité de sens commun, assimilée par eux à un instinct, et il a entrepris de la justifier par une biologie qui explique les « instincts intellectuels » comme tous les autres. En réduisant à l'absurde, sans le vouloir, la théorie spencérienne, Nietzsche atteint indirectement tous les théoriciens pour qui le sens commun est la mesure et le type de la vérité et pour qui la science bâtit sur le terrain même du sens commun sans ébranler aucune de ses affirmations essentielles. La critique pragmatiste de Nietzsche repose sur l'opposition entre les données du sens commun et les conclusions de la science, et elle implique une préférence accordée à la science sur le sens commun. Le sens commun lui apparaît comme conduisant soit à l'illusion soit à la vérité, sans qu'il nous fournisse par lui-même un critérium permettant de distinguer l'une de l'autre. La science au contraire (et en particulier la science physique, biologique et sociale) est pour lui le résultat même du mouvement et du progrès par lequel l'esprit arrive à dépasser et à contredire, sur certains points essentiels, le sens commun, c'est-à-dire l'ensemble des instincts fondamentaux qui ont été mis dans l'homme d'aujourd'hui par l'évolution biologique et par l'évolution sociale. Le ressort caché de cette critique nietzschéenne de Spencer, ce n'est donc pas l'élimination de toute espèce de vérité, c'est l'antagonisme entre les croyances du sens commun et la vérité scientifique. La réflexion philosophique elle-même apparaît à Nietzsche comme pouvant nous faire connaître la vérité dans son opposition à l'erreur, puisqu'elle nous amène à considérer comme vraie l'affirmation du caractère illusoire que présentent les postulats principaux du sens commun. Et la réflexion philosophique apparaît ainsi comme liée avec le travail scientifique, grâce auquel elle peut s'élever à une vérité supérieure, choisir et juger, justifier ou condamner.

Cette supposition impliquée dans tout le pragmatisme nietzschéen entraîne la ruine du postulat « psychologiste », qui est commun à Nietzsche et à Spencer et qu'ils partagent tous les deux à la fois avec les empiristes et avec les Écossais : et par suite cette supposition interdit sous peine de contradiction d'assimiler la vérité scientifique à la vérité de sens commun pour les condamner ensemble au nom d'une intuition psychologique immédiate du réel que fournirait l'ima-

gination artistique. En effet, par intuition immédiate, entend-on une intuition actuelle? Mais si les données actuelles de la conscience humaine qui constituent le sens commun ne portent pas en elles-mêmes, ainsi que le croyaient les Écossais, leur propre garantie, si elles ne peuvent fournir à la réflexion philosophique qu'un point de départ et si elles peuvent être expliquées par cette réflexion même à titre d'illusions, comme les apparences visuelles ne fournissent qu'un point de départ à la réflexion de l'astronome et sont expliquées par elle à titre d'illusions, de quel droit attribuera-t-on une réalité supérieure à l'intuition immédiate ou spontanée et en particulier à l'intuition de l'artiste? Inversement si on prétend faire de l'intuition actuelle immédiate, dégagée de toute élaboration critique, intellectuelle, scientifique ou philosophique, la mesure du réel, on sort du pragmatisme proprement dit pour tomber dans le phénoménisme sceptique pur et simple, car on se retire tout moyen de distinguer entre ce qui est vitalement utile et ce qui ne l'est pas, cette distinction impliquant l'élaboration d'idées et de jugements biologiques et sociaux. Si enfin on veut entendre par cette intuition esthétique immédiate non pas un état *actuel*, mais un état *primitif*, actuellement altéré par le travail utilitaire de l'intelligence, on reconnaît par là même qu'actuellement et pour nous, cette intuition immédiate est seulement un concept; on est bien forcé de reconnaître également que si nous affirmons par hypothèse la réalité de ce concept dans le passé, c'est parce que nous pensons pouvoir expliquer ainsi l'état actuel de notre conscience, en combinant, implicitement ou explicitement, cette hypothèse avec d'autres hypothèses sur les lois (psycho-biologiques et psycho-sociologiques) qui régissent la succession et la transformation de nos actes de conscience, et en admettant la persistance de certains caractères et de certaines lois psychiques à travers toutes ces transformations; les procédés mêmes par lesquels on prétendrait justifier la réalité et la valeur exclusives de cette intuition en impliquent la négation, puisqu'ils consistent en des réflexions philosophiques et en des raisonnements scientifiques assez analogues à ceux par lesquels les sciences physiques et mécaniques expliquent les transformations d'un système matériel depuis son état primitif jusqu'à son état actuel. De quelque côté que l'on se retourne, on retombe donc sur la même conclusion et l'intérêt que présente l'analyse des contradictions inhérentes au pragmatisme nietzschéen déborde de beaucoup la doctrine même de Nietzsche.

Elle fait ressortir les difficultés où l'on se jette quand on veut se borner soit à observer et à décrire les phénomènes psychiques en tant que tels, en voyant dans cette observation directe la garantie de leur « réalité » absolue, soit à expliquer biologiquement ou socialement les apparences psychiques en tant que telles, sans se prononcer sur leur vérité intrinsèque. Car cette explication suppose précisément les affirmations de vérité dont on prétend se dispenser; et ce réalisme psychologique absolu suppose entre la « réalité » directement sentie et les « apparences » intellectuelles ramenées à des fictions utilitaires une distinction et un choix que l'on établit et que l'on justifie par un raisonnement, c'est-à-dire par une opération intellectuelle valable seulement si l'on dépasse et si l'on nie implicitement le réalisme psychologique absolu où ce raisonnement est explicitement destiné à nous conduire. L'incohérence du pragmatisme nietzschéen manifeste ainsi la nécessité où l'on est, dès qu'on veut expliquer les faits psychiques et se prononcer sur le genre et le degré de réalité qui leur appartient, de dépasser l'apparence psychologique comme telle, et de s'élever à la fois au point de vue du raisonnement scientifique et à celui de la réflexion métaphysique, en abandonnant le point de vue d'une psychologie empirique qui s'en tient à décrire les actes de conscience et à observer leur succession dans la durée, comme le point de vue d'une psychologie qui s'en tient à envisager le rapport de l'âme individuelle au milieu externe.

Par la *l'incohérence du pragmatisme nietzschéen met dans la lumière la plus crue les difficultés propres au psychologisme anglo-écossais : aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir celui-ci qui, à ses origines, se rattachant encore en partie, par la théorie de Locke sur la réflexion, à la conception cartésienne de la métaphysique, travaillé au XVIIIe et au XIXe siècles par ses contradictions intérieures, tendre chez Hume et chez les Écossais dans la direction du romantisme par la valeur supérieure de vérité qu'il attribue à l'intuition de l'instinct, pour revenir chez Spencer vers la conception cartésienne de l'explication scientifique* en faisant correspondre le développement spirituel et l'évolution mécanique de l'univers, et pour demeurer enfin confusément tiraillé chez W. James entre toutes ces tendances diverses, entre les explications de l'évolutionnisme physiologique, l'affirmation des « vérités éternelles » et l'apologie de l'intuition immédiate comme révélation souveraine du réel[1].

1. Le psychologisme anglo-écossais tend sans cesse à se dépasser soit dans

Ainsi la réflexion sur les origines spencériennes du pragmatisme de Nietzsche dévoile à la fois l'insuffisance du dogmatisme du sens commun que Spencer avait hérité des Écossais et celle du psychologisme qu'il avait hérité de tous les principaux philosophes anglo-saxons depuis le début du XVIIIe siècle. Le « psychologisme », soit purement introspectif, soit uni à des explications biologiques et sociales, est la racine commune de l'erreur de Spencer et de celle de Nietzsche. Il semble donc que le point de vue de la science et celui d'une métaphysique idéaliste, s'opposant tout ensemble à la philosophie du sens commun et aux philosophies « psychologistes », soient solidaires l'un de l'autre. C'est ce que paraît vérifier l'histoire des idées en nous montrant que la réflexion même sur la nature de la science dans son opposition avec le sens commun a conduit, aux époques les plus variées et dans les pays les plus divers, l'esprit des philosophes vers l'idéalisme rationnel.

C'est déjà la réflexion sur l'opposition de la science avec le sens commun et sur les contradictions internes du sens commun qui a conduit à sa doctrine dans l'antiquité le premier des maîtres de l'idéalisme rationnel, Platon. La science astronomique de son temps était assez développée pour révéler l'opposition entre les apparences de la perception sensible, le ciel visible, et un autre ciel, que nul œil n'avait jamais vu, que nul œil ne devait voir jamais et que les astronomes cependant considéraient comme le ciel réel par opposition au ciel apparent; pour les astronomes dès le temps de Platon, le problème se posait comme il se pose encore pour les astronomes modernes : étant donné le ciel apparent, c'est-à-dire le ciel de la perception sensible, comment peut-on remonter par le raisonnement de ce ciel apparent au ciel réel, et comment peut-on, ayant posé par hypothèse un certain ciel comme réel, et partant des mouvements que l'on suppose être les mouvements vrais des astres, expliquer les mouvements apparents qui les animent, le ciel de l'apparence psychologique? Et cette contradiction entre l'apparence

le sens du cartésianisme, soit dans le sens du romantisme et nous pouvons suivre, du XVIIe au XXe siècle, de Locke à Berkeley et à Hutcheson, de Hutcheson à Hume, de Hume à Reid, de Reid à Mill et à Spencer, le rythme atténué de la grande oscillation qui balance à la même époque entre l'esprit cartésien et l'esprit romantique les métaphysiques idéalistes et la pensée continentale. Le rythme de cette opposition semble, à certains égards, plus profond que la dualité, plus immédiatement visible, de la critique kantienne et des métaphysiques pré-kantiennes, plus profond même peut-être que l'antagonisme classique entre l'empirisme anglais et le rationalisme cartésien ou kantien.

sensible et la vérité ne se rencontre-t-elle pas déjà à l'intérieur du sens commun, lorsque nous passons de la forme et de la grandeur apparentes des corps à leurs rapports véritables de grandeur et de forme? La perspective n'implique-t-elle pas cette contradiction et ne nous permet-elle pas d'expliquer à titre d'illusions les données sensibles dont notre pensée est partie?

De même, certains physiciens avaient déjà remarqué, et Platon accepte entièrement leur thèse, que lorsque à la suite des premiers ioniens, nous identifions avec la réalité même les apparences psychologiques des faits physiques, il nous devient impossible de comprendre ceux-ci; il faut donc, selon Platon, de la conception toute qualitative des faits physiques que le sens commun considère comme absolument vraie, remonter à une physique mathématique qui considérera les apparences de la perception extérieure comme étant dans une grande mesure illusoires, et qui cherchera à expliquer en partant de rapports mécaniques les relations constantes entre apparences sensibles; les hypothèses mécanistes jouent ici un rôle analogue à celui que jouait tout à l'heure le ciel réel des astronomes dans son opposition avec le ciel apparent.

De même encore, les mathématiques grecques étaient assez développées du temps de Platon pour avoir posé le problème de l'opposition entre le fini et l'infini et les philosophes qui l'avaient précédé avaient dégagé les antinomies insolubles dans lesquelles l'esprit tombe lorsqu'il prétend transporter dans la science le postulat réaliste du sens commun, comme paraissent l'avoir fait les Pythagoriciens. Ici également, c'est la réflexion sur la nature de l'infini mathématique, sur l'impossibilité d'accorder la représentation que le sens commun se fait du monde avec l'idée de l'infini telle que les mathématiques obligeaient à la concevoir, c'est la vue des contradictions où le sens commun tombe avec lui-même quand on l'oblige à suivre les conséquences de ses postulats implicites, c'est-à-dire que c'est la réflexion sur l'opposition entre la science et le sens commun, qui a amené Platon à abandonner le substantialisme arithmétique de l'école pythagoricienne pour chercher la solution du problème dans une métaphysique idéaliste.

Il en est dans une grande mesure de même chez Descartes et chez Kant.

A la base de la doctrine cartésienne, nous rencontrons le doute universel, provoqué par l'opposition entre la perception sensible,

c'est-à-dire la conception que le sens commun se fait du monde, et d'autre part, la vérité scientifique, la vérité des mathématiques et de la physique mathématique, telles que les concevait Descartes. Ce sera en s'appuyant sur la pensée même, parce que la pensée est impliquée dans le doute, que Descartes s'efforcera de résoudre le problème, et il le résoudra en donnant raison à la science, à la physique mathématique, contre le sens commun et les apparences sensibles.

C'est aussi la réflexion sur la science de son temps, sur l'astronomie de Copernic, sur la mécanique céleste et la physique mathématique de Newton, qui, montrant à Kant l'opposition entre le point de vue de la vérité scientifique et le point de vue de la vérité de sens commun, semble avoir été le point de départ de son idéalisme dans la *Critique de la Raison pure*; et inversement, cet idéalisme lui apparaît comme fournissant la seule garantie légitime et la seule interprétation cohérente de la science.

En définitive, le pragmatisme de Nietzsche, tirant les conséquences de la théorie de Spencer, nous montre comment, en essayant de se placer en dehors de l'idéalisme métaphysique, on se trouve amené à prendre pour accordée dans ses prémisses et à rejeter dans ses conclusions la distinction entre la vérité scientifique et l'erreur.

§ 2.

Mais cette analyse pragmatiste ne nous dévoile pas seulement sans le vouloir les difficultés des théories de la connaissance qui sont venues confluer chez Spencer; elle peut être retournée aussi contre plusieurs des thèses essentielles de Kant ou de Descartes dont elle nous aide à démêler l'ambiguité.

La théorie kantienne de la connaissance repose sur la notion de jugement universel et nécessaire et sur celle de synthèse *a priori*: parmi nos jugements, il y en a qui nous apparaissent à la fois comme universels et comme nécessaires; et ces caractères d'universalité et de nécessité sont l'indice en eux d'une synthèse *a priori* de l'esprit, c'est-à-dire d'une nécessité intérieure à la pensée même. Voilà la pierre angulaire de la *Critique de la Raison pure*. Cette thèse a servi de cible, pendant le XIXe siècle, à des adversaires venus de deux côtés différents. Elle a été critiquée d'une part par Fichte au nom d'un idéalisme plus profond et plus conséquent avec lui-même,

d'autre part par Stuart Mill et par Spencer au nom du développement de l'âme dans le temps.

L'idée centrale de la théorie cartésienne de la connaissance, c'est qu'il y a des notions claires et distinctes, dont les rapports sont évidents, c'est-à-dire saisis immédiatement comme vrais par l'esprit. Cette théorie, elle aussi, avait été en butte à des critiques venues de deux côtés différents. Elle avait été critiquée par Leibniz soutenant que l'idéalisme cartésien était incomplet, qu'il fallait essayer de dépasser les vérités évidentes de Descartes et de démontrer les principes eux-mêmes. Et elle avait été critiquée par l'école psychologique anglaise au nom du développement de la conscience dans le temps.

Il semble bien que les notions kantiennes et cartésiennes que je viens de rappeler soient viciées par une équivoque fondamentale. La notion d'universalité et de nécessité que nous rencontrons chez Kant, a chez lui un sens à la fois psychologique et logique; et les thèses centrales de la *Critique de la Raison pure* reposent sur une confusion entre le point de vue psychologique et le point de vue logique. C'est pourquoi les critiques qui lui ont été adressées d'un côté par Fichte, puis par Hegel, d'un autre côté par Mill, par Spencer, puis par Nietzsche, paraissent justifiées, non pas à l'exclusion l'une de l'autre, mais toutes deux; ces critiques correspondent à un effort pour dissiper l'équivoque inhérente à la théorie kantienne de la connaissance, et pour aller ensuite soit dans le sens d'une explication psychologique plus complète, soit dans le sens d'une réflexion logique plus approfondie.

L'universalité et la nécessité dont nous parle la *Critique de la Raison pure* sont des notions foncièrement ambiguës; on peut dire que *la théorie kantienne de la connaissance demeure flottante et comme suspendue entre la théorie de Reid et de l'école écossaise sur l'innéité psychologique des instincts intellectuels et la théorie de Platon sur les rapports nécessaires entre les Idées premières, qui représente un idéalisme plus vigoureux et plus consistant.*

Cette universalité et cette nécessité dont nous parle Kant, en effet, on peut les considérer d'abord comme des faits psychologiques actuellement donnés dans l'esprit humain; or les instincts, aussi bien les instincts psychologiques que les instincts proprement biologiques, présentent justement dans les espèces vivantes chez lesquelles ils se sont fixés, ce caractère d'universalité à peu près com-

plète et de nécessité à peu près automatique. Dès lors, on doit se demander si à certains égards la théorie de Kant ne reste pas plus près de la théorie écossaise que Kant ne l'aurait cru lui-même; on sait d'ailleurs que cette confusion entre l'idéalisme kantien et la théorie écossaise de l'instinct a été commise au XIXe siècle en Écosse par Hamilton et en France par les spiritualistes éclectiques. On sera tout naturellement conduit par là à essayer d'expliquer par un développement psychologique le caractère d'universalité et de nécessité automatique des lois de la pensée envisagées comme des sortes d'instincts de l'esprit humain, instincts spécifiques de l'animal homme qui pourront exister dans d'autres espèces vivantes, dans celles qui se trouvent au sommet de l'évolution; et on tentera de rendre compte de la nécessité et de l'universalité de ces croyances. d'abord par l'histoire de l'esprit individuel, puis, si une explication de ce genre paraissait insuffisante, par l'histoire de l'esprit à travers la série animale.

C'est la direction qui a conduit de Reid à Spencer et de Spencer à Nietzsche. Mais cette interprétation de la philosophie kantienne de la connaissance serait manifestement insuffisante.

Kant en effet essaye d'autre part d'établir un tableau des jugements au moyen de la logique classique prise dans la forme que la scolastique lui avait donnée et, à partir de ce tableau de jugements empruntés à la logique scolastique, il entreprend de justifier déductivement les catégories de la pensée. C'est là une tentative qui fait songer non plus à la théorie de la connaissance de l'école écossaise, mais à la théorie platonicienne de la connaissance : envisager les rapports de nécessité logique qui existent entre des objets de pensée quelconques, entre les idées premières que toute idée suppose, indépendamment de l'acte psychologique par lequel ces rapports sont connus à tel moment dans le temps, par tel individu, appartenant à telle espèce vivante particulière.

Dans ce même *Théètète* auquel j'ai fait allusion déjà, à Protagoras disant que la vérité est relative à l'homme, que l'espèce humaine, l'animal homme est la mesure de la vérité, Platon avait demandé par la bouche de Socrate : Et pourquoi l'homme plutôt que la grenouille gyrine? C'est-à-dire : Pourquoi l'animal homme plutôt que n'importe quel autre animal? C'est que Platon s'efforçait précisément de saisir les idées et les rapports logiquement nécessaires auxquels la distinction entre l'homme et la grenouille, entre l'espèce humaine

et toute autre espèce vivante était subordonnée; la notion d'homme ou celle de grenouille, la notion d'une espèce vivante et celle d'une autre espèce vivante supposant, comme leur condition logique, certaines notions fondamentales, les notions d'unité et de multiplicité, d'identité et de différence, de la quantité et de la qualité, du fini et de l'infini, de l'ordre et de la mesure, de l'intellection et de l'intelligible, de la sensation et du sensible, de l'amour et du bien, et certains rapports nécessaires entre ces idées premières.

Il y a là une autre tendance, qui, dans la *Critique de la Raison pure*, n'est pas complètement conciliée avec la précédente et ainsi la théorie kantienne demeure à mi-côte, dans un équilibre instable, sans vouloir se laisser aller sur la pente au bas de laquelle se trouve la psychologie écossaise, mais aussi sans pouvoir monter la pente au haut de laquelle se trouve l'idéalisme platonicien [1].

Dans ce second sens, les notions de nécessité et d'universalité, et la notion même de jugement synthétique, telle que Kant l'emploie, nous sembleront encore des notions incomplètes, qui exigent une analyse plus profonde. Certains jugements, en effet, nous apparaissent comme universellement nécessaires. Cela signifie-t-il que toute réflexion logique ultérieure est impossible sur ces jugements? En aucune manière, et c'est ce qu'on concevra aussitôt si l'on songe au développement de la géométrie pendant le XIXe siècle, et particulièrement aux géométries non-euclidiennes.

La géométrie d'Euclide a pour condition certains jugements axiomatiques sur lesquels on a bâti pendant des siècles, parce que ces jugements apparaissaient comme universels et nécessaires. Mais les géomètres modernes se sont demandé si au delà de cette universalité et de cette nécessité en quelque sorte globales, qui n'étaient en somme que des faits psychologiques, il n'y aurait pas lieu de

1. Cette dualité se manifeste en particulier par les deux déductions irréductibles du système des catégories, dont le rapport, si étrangement artificiel, est la clef de voûte de la *Critique de la Raison pure*. On retrouve d'ailleurs, dans les deux autres *Critiques*, la même dualité de tendances imparfaitement conciliées, dont l'une conduirait à l'idéalisme platonicien et l'autre à une philosophie vitaliste de l'instinct, déjà formulée pour la morale et l'esthétique par Shaftesbury et Hutcheson, qui sont à la fois des précurseurs de Reid et des excitateurs de la pensée kantienne. En ce qui concerne la philosophie pratique de Kant, la pensée du principal peut-être de ses inspirateurs, Rousseau, présente la même dualité plus brutalement accentuée; dans sa théorie du droit (*Contrat social*) Rousseau tente une construction conceptuelle d'un idéal juridique, tandis que dans ses écrits sur l'art, sur la morale, sur la religion même, développant avec passion la philosophie de la spontanéité instinctive, il continue Shaftesbury et Hutcheson et il prépare Herder, Jacobi, le premier *Faust* et le romantisme.

chercher des rapports logiques plus profonds, et si l'on ne pourrait pas décomposer ces jugements axiomatiques eux-mêmes; leurs travaux ont établi qu'il faut distinguer deux types de nécessité géométrique : celle qui appartient à des rapports logiquement nécessaires et celle qui appartient à des rapports psychologiquement universels.

Si nous envisageons les principes de la géométrie euclidienne, toutes les conséquences qui constituent la géométrie euclidienne, en découleront en vertu d'une nécessité logique. Si nous envisageons les principes d'une géométrie non euclidienne comme celles de Lobatchefski ou de Riemann, les conséquences s'en déduiront nécessairement en vertu d'une nécessité logique. D'autre part, l'affirmation que nous faisons du postulatum d'Euclide, des axiomes fondamentaux de la géométrie euclidienne possède une nécessité d'un autre genre : ce n'est pas une nécessité logique analogue à celle qui relie entre eux les théorèmes successifs de la géométrie euclidienne ou ceux de chacune des géométries non euclidiennes.

Le mot nécessité présente donc deux sens distincts et le développement même des mathématiques modernes a mis en lumière la différence de ces deux sens. Cette distinction d'ailleurs ne se ramène pas à celle que Kant établissait entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques *a priori*, puisque les jugements synthétiques de Kant comme ses jugements analytiques sont des jugements de prédication, tandis que les jugements mathématiques sont des jugements de relation, dont l'enchaînement devient incompréhensible dès qu'on essaie de les traduire en jugements de prédication[1].

Or, toute la théorie kantienne repose précisément sur la confusion entre ces deux sens, dont l'un est un sens psychologique, le sens de Thomas Reid, et l'autre un sens logique, le sens platonicien.

1. Par exemple le raisonnement « $A > B$ et $B > C$ entraînent $A > C$ » ne peut être transformé en un syllogisme composé de jugements de prédication, puisque ces jugements de prédication compteraient quatre termes différents : « A, plus grand que B, B, plus grand que C »; et on ne gagnerait rien à essayer de décomposer ce raisonnement en plusieurs syllogismes, non seulement parce qu'on lui donnerait une forme que jamais les mathématiciens ne lui ont donnée, mais aussi parce que la valeur de ces syllogismes composés de jugements prédicatifs reposerait sur la propriété transitive du rapport de contenance (contenance en extension ou en compréhension, peu importe) et parce que le raisonnement mathématique cité par nous repose directement sur la propriété transitive du rapport de « plus grand que ». De même pour les raisonnements qui enchaînent des rapports d'égalité. On sait qu'un rapport est dit transitif quand l'assertion simultanée de ce rapport entre A et B d'une part, entre B et C d'autre part, entraîne l'assertion de ce rapport entre A et C.

Selon Platon, la méthode dans la recherche de vérité ne consiste pas à poser tout d'abord comme vrais soit des jugements de fait empruntés à l'expérience sensible, soit des jugements empruntés à une sorte d'intuition mathématique immédiatement évidente, pour nous borner à déduire « apodictiquement » (selon l'expression pythagoricienne) les conséquences de ces jugements, la vérité des principes se transmettant aux conséquences. La méthode pour la recherche scientifique de la vérité et la critique philosophique du sens commun consiste à poser les jugements d'où l'on part, non pas dogmatiquement, à titre de « thèses », mais « dialectiquement », à titre d' « hypothèses », sans affirmer à l'avance que ces jugements sont vrais ou faux. Si nous considérons isolément un jugement initial (physique, astronomique, mathématique, etc.) en le séparant des autres, nous ne pourrons donc dire s'il est vrai ou faux; il peut n'être que l'énoncé d'une apparence illusoire; mais nous devons chercher les relations logiquement nécessaires qui rattachent ce jugement à d'autres; le système de ces relations logiques sera vrai, indépendamment de la vérité inhérente aux jugements que ces relations unissent entre eux; si nous laissant conduire par la nécessité logique du raisonnement nous arrivons à des contradictions, nous devrons rejeter notre jugement primitif; si nous établissons entre nos jugements primitifs donnés dans la perception commune une cohérence logique de plus en plus complète en expliquant d'ailleurs ces jugements soit comme des vérités soit comme des illusions, les conclusions ainsi obtenues posséderont sinon une certitude logique rigoureuse, du moins une vraisemblance croissante; la contradiction logique ou la cohésion logique, la nécessité intelligible, l'harmonie idéale des jugements entre eux, apparaissent ainsi comme un critérium interne sans lequel on ne saurait se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'un jugement isolé, directement appréhendé et qui posséderait, à l'état fixe, la vérité en lui, comme pour le sens commun un objet contient un attribut.

La méthode des géomètres non-euclidiens n'est autre chose qu'une application de la méthode dont Platon passe pour avoir été l'inventeur en mathématiques et que les anciens appelaient méthode d' « analyse » par opposition à la méthode « apodictique » des Pythagoriciens; et cette méthode d'analyse elle-même n'est que l'application aux mathématiques de la méthode que Platon appelait, dans sa

généralité philosophique, méthode « dialectique », par opposition à la méthode dogmatique, la méthode dialectique posant son point de départ comme une hypothèse à vérifier par le mouvement même de l'esprit, tandis que la méthode dogmatique pose son point de départ comme immédiatement et inébranlablement certain.

Pour justifier les postulats de la géométrie euclidienne au point de vue d'un idéalisme dialectique, il ne saurait suffire de constater la nécessité psychologique de l'intuition géométrique qui nous les impose, il faudrait montrer par exemple qu'entre toutes les solutions mathématiquement possibles du problème géométrique, solutions mutuellement exclusives et entre lesquelles l'esprit doit choisir, la solution euclidienne étant logiquement la plus simple, est par là même la vraie.

Ces deux sens du mot nécessité étant distingués, on peut dire que la philosophie des empiristes et des évolutionnistes anglais a consisté à pousser plus avant que Kant dans le sens d'une explication qui considère le rapport entre l'état actuel de la conscience et ses états antérieurs, et dans le sens d'une explication qui considère le rapport entre la conscience individuelle et ce qui lui est extérieur, c'est-à-dire son milieu biologique, physique et social.

Et d'autre part, la réflexion plus profonde de Fichte et de Hegel, qui ont repris à Platon l'expression même de méthode dialectique, consiste à poser ce que Kant envisageait comme des synthèses *a priori* et ce que les évolutionnistes supposaient en partie comme le postulat implicite de leur entreprise, comme étant simplement des faits psychologiquement nécessaires, qu'ils ont cherché à justifier non pas en les expliquant par le dehors, par le milieu, mais en les rattachant à la raison qui est intérieure à l'acte psychologique; ainsi à la nécessité psychologique qui n'est que provisoire et qui peut être une illusion, ils se sont efforcés de substituer une nécessité rationnelle reposant sur une réflexion dialectique plus profonde.

Les insuffisances de leur doctrine ne sauraient nous amener à méconnaître la valeur de leurs principes, et nous détourner de travailler à rapprocher les idées directrices de la dialectique de Fichte ou de Platon, et les recherches que les mathématiciens ont faites au XIXe siècle sur les fondements de leurs sciences.

Ce que je viens de dire de la théorie kantienne, on le dirait tout aussi légitimement de la théorie cartésienne de la connaissance.

L'équivoque qui vicie la notion cartésienne d'évidence est analogue à l'équivoque qui vicie la notion kantienne de jugement universel et nécessaire. L'affirmation d'un rapport peut être logiquement nécessaire sans être psychologiquement universelle et même sans apparaître psychologiquement comme nécessaire. Il y a entre des théorèmes certains enchaînements qui sont démontrés logiquement nécessaires et qui cependant, si l'on se bornait à énoncer les théorèmes qui se trouvent aux extrémités de la chaîne logique, n'apparaîtraient pas du tout comme une nécessité à l'esprit ; ces nécessités logiques ne correspondent donc pas inévitablement à des nécessités psychologiques actuellement conscientes. Et inversement, une affirmation psychologique universelle dans les consciences humaines que nous connaissons n'est pas l'indice certain d'une nécessité logique intrinsèque; elle peut correspondre simplement à une illusion universelle ou très générale, dont il faudra chercher les conditions et les raisons. La même dualité se retrouve dans la notion cartésienne d'évidence. La notion cartésienne d'évidence, comme les notions kantiennes d'universalité et de nécessité, mêle confusément certains rapports psychologiques donnés à la conscience actuelle et certains rapports logiques qui ne dépendent pas de la conscience actuelle que nous en avons. On pourrait reprendre pour l'établir l'analyse que je viens de faire à propos des notions kantiennes d'universalité et de nécessité et, arrivant au même résultat, on conclurait que les critiques adressées à Descartes par l'école psychologique anglaise d'une part et par Leibniz d'autre part, sont fondées les unes et les autres.

Dès lors, il nous sera possible d'admettre d'une part qu'il y a des rapports logiques intrinsèquement nécessaires, dont la nécessité est très longtemps demeurée inaperçue et n'est même actuellement aperçue par aucune conscience, parce que cette nécessité logique intrinsèque est autre chose que l'universalité psychologique ou que la nécessité consciente. Rechercher cette nécessité logique intrinsèque, ce sera, au point de vue scientifique, l'œuvre des sciences mathématiques, et au point de vue philosophique, l'œuvre de la métaphysique qui essaie de définir les lois de la connaissance. On concevra donc les mathématiques comme un nombre croissant de mathématiciens modernes au cours du XIXe siècle ont tendu à les concevoir, comme la recherche de rapports logiques de plus en plus rigoureux entre des postulats une fois posés et leurs con-

séquences; et on concevra la métaphysique comme Fichte et Hegel ont tendu à la concevoir, comme la recherche de ces rapports intrinsèques, « idées premières », « lois de l'activité spirituelle », « moments de l'Idée », qui sont impliqués dans n'importe laquelle de nos affirmations. On reviendra ainsi à la conception que Platon se faisait des sciences mathématiques comme à celle qu'il se faisait de la métaphysique, et l'expression qui qualifierait le plus justement une telle théorie de la connaissance, ce serait : un effort pour dépasser Kant dans le sens même dans lequel ses successeurs ont tenté de le dépasser, et par suite un retour à Platon.

Et d'autre part, il faut bien admettre qu'une analyse de ce genre ne suffit pas à résoudre le problème psychologique; elle ne nous permet pas à elle seule de comprendre pourquoi certaines croyances, vraies ou fausses d'ailleurs, sont psychologiquement très générales ou même humainement universelles, très intenses ou même humainement nécessaires, c'est-à-dire d'une telle intensité qu'on ne puisse pas les rejeter. Les différences de degré dans la généralité et dans l'intensité de nos croyances ne sont pas expliquées par une analyse mathématique ou métaphysique. Ce second problème reste tout entier et c'est lui que les évolutionnistes anglais se sont efforcés de résoudre.

Que ce second problème demeure, c'est ce qui ressort de la distinction même que nous avons établie entre la nécessité logique et la nécessité ou l'universalité psychologique. Si l'universalité psychologique n'est pas le signe d'une nécessité logique intrinsèque, inversement, avons-nous dit, la nécessité logique intrinsèque existe très souvent là où n'existe pas de contrainte psychologique, là où le doute subsiste dans la conscience. Et nous avons fait remarquer que si nous envisageons deux groupes de théorèmes qui se trouvent aux extrémités d'un même enchaînement logique, l'esprit aura beau comprendre clairement le sens de ces théorèmes, il arrivera souvent qu'il n'en perçoive pas l'enchaînement nécessaire, surtout lorsque ces deux groupes de théorèmes sont séparés par un assez grand nombre d'intermédiaires. Ainsi, une nécessité logique intrinsèque peut exister là où n'existe pas le sentiment psychologique de la nécessité, et là où n'existe pas l'universalité de la croyance qui est corrélative dans une très large mesure de ce sentiment psychologique de la nécessité, de cette contrainte psychologique instinctive.

Mais s'il en est ainsi, expliquer la généralité plus ou moins grande de nos croyances et même dans certains cas leur universalité, expliquer la force plus ou moins grande de nos croyances et même dans certains cas la nécessité avec laquelle elles s'imposent à un plus ou moins grand nombre d'esprits, ce sera autre chose que d'en rechercher le fondement rationnel. La solution du problème métaphysique ne fournira pas une solution complète du problème psychologique de la croyance. Pour traiter ce problème psychologique, pour comprendre comment certaines croyances fausses ont été considérées plus ou moins généralement, et avec plus ou moins d'intensité comme vraies, il sera nécessaire de recourir à des considérations extrinsèques d'ordre biologique et social et en particulier à la notion d'utilité biologique et sociale. Même lorsqu'il s'agit, non pas d'illusions plus ou moins générales, mais de croyances vraies plus ou moins générales, pourquoi dans les croyances vraies, pourquoi dans les rapports de nécessité logique, y en a-t-il dont un grand nombre d'esprits affirment la vérité ou la nécessité, tandis qu'il en est d'autres dont un grand nombre d'esprits n'aperçoivent pas la nécessité ni même la vérité? Encore une fois, la généralité même de la croyance en des jugements logiquement nécessaires est un problème que l'analyse de leur nécessité logique ne suffit pas à résoudre, puisqu'il y a des jugements logiquement nécessaires qui ne sont pas psychologiquement universels, et puisqu'il y a des jugements qui, dans un individu ou dans un groupe (société ou espèce vivante), sont psychologiquement très généraux et très intenses et qui, cependant non seulement ne possèdent pas de nécessité logique intrinsèque, mais apparaissent aux yeux d'une réflexion plus complète comme des erreurs.

Afin d'expliquer pourquoi les esprits croient à certaines erreurs plutôt qu'aux vérités correspondantes, à certaines vérités plutôt qu'à d'autres, et pourquoi ils y croient avec plus ou moins de force ou de généralité, le pragmatisme de Nietzsche peut nous être d'un grand secours: pour rendre compte des degrés variables de cette généralité et de cette force, l'utilité biologique et l'utilité sociale sont assurément deux des principaux facteurs dont il faut envisager les variations, dans leur intensité comme dans leur signe. Le pragmatisme nietzschéen, par ses insuffisances mêmes, a le mérite de nous permettre de distinguer, plus facilement que l'évolutionnisme utilitaire de Spencer, entre l'explication du phénomène de

la croyance en tant que tel et la justification rationnelle de la croyance. Et en manifestant par là l'ambiguité de la théorie spencérienne de la connaissance, qui en essayant d'expliquer pensait justifier du même coup, le pragmatisme nous aide à découvrir l'ambiguité de la théorie kantienne, qui en essayant de justifier pensait expliquer par là même.

Ainsi la théorie pragmatiste perdra le caractère absolu et inconditionné qu'elle avait chez Nietzsche ; les notions de vie et d'utilité n'apparaîtront plus comme des notions premières que l'esprit poserait en quelque sorte en elles-mêmes et auxquelles il subordonnerait toutes les autres notions, y compris celle de vérité. Nous nous placerons au contraire au point de vue d'un idéalisme rationnel et « dialectique » ; nous admettrons que l'on ne peut ni se passer de la distinction entre la vérité et l'erreur ni ramener cette distinction à la distinction plus fondamentale de l'utile et du nuisible. C'est au contraire la distinction entre le rationnel et l'irrationnel qui nous apparaîtra comme la distinction fondamentale par rapport à laquelle il convient d'ordonner les autres. Mais *dans les cadres mêmes d'un idéalisme rationnel, il nous sera possible de donner aux notions de vie et d'utilité une valeur explicative, sinon absolue et inconditionnée, du moins relative et limitée.* Et si le pragmatisme ne permet pas, selon l'espoir démesuré de Nietzsche, de bouleverser et de renouveler toute la théorie de la connaissance, il nous permettra du moins sur certains points de l'élargir et de l'assouplir.

§ 3.

Nous ne sommes remontés jusqu'ici vers les origines du pragmatisme nietzschéen que dans la direction de l'évolutionnisme utilitaire. Remontons maintenant dans la direction du dynamisme romantique. Le romantisme et l'idéalisme se mêlent en proportions variables, entrelacés l'un à l'autre en une sorte de symbiose, dans les grandes philosophies germaniques d'il y a un siècle, et peut-être nous apercevrons-nous que la théorie nietzschéenne apparaît à certains égards comme une pousse tardive et exubérante jaillie du tronc de l'idéalisme allemand à une époque où tous ses rameaux les plus élevés avaient déjà perdu leur sève.

Nous avons montré que la position de la vérité par l'esprit demeure irréductible à tout rapport avec le dehors, inexplicable par toute

considération d'une utilité purement extrinsèque, qui exprimerait simplement l'adaptation plus ou moins complète de l'esprit et de l'être vivant en général à un milieu extérieur. Et nous avons montré vis-à-vis d'une psychologie pragmatiste la nécessité d'une théorie idéaliste de la vérité. Cette théorie idéaliste, nous en avons trouvé l'expression dans la philosophie de Fichte, opposée sur des points essentiels à celle de Kant; et Hegel dans sa doctrine a sans doute alourdi et empâté, mais il a aussi enrichi et précisé celle de Fichte.

Or cet idéalisme dynamique ou « dialectique » (c'est le terme dont Fichte et Hegel se servent pour désigner leur théorie), nous nous y trouvons conduits aussi par l'étude des origines de la pensée de Nietzsche.

Nous avons noté chez Nietzsche un sens profond de la vie de l'esprit, de l'évolution de l'âme en tant que c'est une évolution du dedans au dehors: nous avons noté aussi comment les thèses que nous retrouvions ici étaient des thèses courantes de la philosophie romantique; nous avons remarqué enfin que pour l'esprit, comme pour la société, il y a deux manières toutes différentes d'interpréter la spontanéité inconsciente. Lorsqu'il s'agit de la société, il y a la manière de Burke ou de Savigny et celle de Karl Marx; lorsqu'il s'agit de l'esprit, il y a la manière de Schelling et celle de Fichte ou de Hegel: Fichte et Hegel reconnaissent ce caractère de spontanéité inconsciente, d'évolution du dedans au dehors, que présente l'esprit, mais au lieu d'en chercher le sens dans des analogies avec la vie biologique, comme Savigny devait chercher dans des analogies avec la vie biologique le sens de l'inconscient social, ils essaient de l'interpréter au moyen de la dualité de directions qui se rencontre dans l'âme elle-même, au moyen de l'opposition entre l'acte psychologique en tant que fait fini et l'idéal interne vers lequel tend l'esprit [1].

1. Au cours du combat pour la domination que se sont livrés, chez Fichte, chez Schelling et chez Hegel, le principe idéaliste et le principe romantique, leurs formes, enchevêtrées par le mouvement même de la lutte, semblent parfois se confondre aux yeux du spectateur. Mais un regard suffisamment attentif nous fait voir chez ces penseurs, au lieu du développement continu et progressif d'un même principe, un conflit pour l'hégémonie entre deux principes distincts, alternativement victorieux. Nulle part peut-être, cela n'est plus manifeste que dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling (1800), où le principe idéaliste perd la prépondérance qu'il conservait chez Fichte sur le principe romantique, pour tomber dans son vasselage. Schelling, au début

Or, la source première et la plus profonde d'où a jailli le romantisme de Nietzsche, ce n'est pas Wagner, ce n'est pas même Schopenhauer, c'est Hœlderlin; et dès lors, pour comprendre que l'on puisse transposer dans le sens d'un dynamisme idéaliste une grande partie de la pensée de Nietzsche et que l'on puisse essayer de dépasser sa propre pensée dans ce sens, nous nous demanderons sous quelle influence la pensée de Hœlderlin s'est formée. Puisque avant tout autre Hœlderlin est le maître de Nietzsche, quel est, s'il en est un, le maître principal de la pensée de Hœlderlin?

Nous trouvons à ce sujet dans deux lettres adressées par Hegel à Schelling les renseignements les plus curieux. Hegel, Schelling et Hœlderlin étaient des amis de jeunesse; animés en 1795 de la même inspiration, ils ne prévoyaient nullement que leurs voies dussent diverger, pour entraîner l'un d'eux vers la folie, les deux autres vers des dissentiments d'abord voilés, que le temps devait changer en une lutte ouverte; Hegel dans ces deux lettres donne à Schelling des nouvelles de leur ami Hœlderlin, avec lequel il entretenait des relations plus suivies.

La première de ces lettres est datée de janvier, l'autre d'avril 1795, c'est-à-dire qu'elles se placent à ce moment unique et admirable dans l'histoire de la pensée et de la poésie allemandes, où Kant, après avoir déposé dans ses trois Critiques le produit len-

de ce livre, expose, dans le langage même de Fichte, des idées sur la nature de l'esprit qu'il doit pour la plus grande partie à son prédécesseur; mais dans les conclusions de son ouvrage, il essaye d'établir que l'idéalisme fichtéen trouve son couronnement dans la théorie romantique suivant laquelle l'esprit a pour essence la même activité inconsciente et spontanée qui se manifeste dans la construction de l'organisme vivant et dans le génie artistique, activité absolue dont le philosophe aurait l'intuition directe. Déjà plusieurs années auparavant apparaît chez Schelling cette conception romantique de « l'intuition », fort différente de celle de Fichte, intermédiaire à vrai dire entre celle de Fichte et celle de Jacobi, et où il est difficile de méconnaître l'influence exercée sur lui par la polémique que Jacobi, comme Fichte, avait dirigé contre Kant. Ce sont les germes contenus dans la *Critique* kantienne *du Jugement* qui, fécondés par cette théorie romantique de l'intuition, s'épanouissent dans l'œuvre de Schelling. Or on démêle sans peine dans la *Critique du Jugement* l'action du nouveau vitalisme biologique, auquel, n'osant lui attribuer une valeur scientifique, Kant prête une signification métaphysique; on y démêle aussi l'action des thèses de Rousseau et de ses inspirateurs anglais sur la spontanéité esthétique, supérieure à tout calcul utilitaire et à tout raisonnement. En vain Kant s'est efforcé de faire à ces idées leur place dans son système; en les juxtaposant à la physique mathématique de la *Critique de la Raison pure* et au moralisme juridique de la *Critique de la Raison pratique*, il a moins résolu que soulevé un problème; ces idées ont repris aussitôt leur liberté et elles n'ont fait que traverser son esprit pour courir chez les romantiques à de nouvelles destinées.

tement cristallisé de ses méditations, survivait encore à son génie, où déjà Fichte avait développé, en l'approfondissant d'une manière originale, la pensée kantienne, où Schelling et Hegel qui n'avaient pas cessé de se considérer comme des disciples de Fichte cherchaient avec lui « leur réunion et leur salut dans l'église invisible de la raison et de la liberté », où Schiller écrivait son étude sur l'éducation esthétique de l'humanité, où Gœthe venait de publier le premier « fragment » de son *Faust*, et où l'amitié commençante de Schiller avec Gœthe allait, en les mettant en contact, éclairer et réchauffer l'une par l'autre leurs deux âmes. Hœlderlin lui-même, Schelling et Hegel devaient entrer pendant les années suivantes en relations avec Gœthe et avec Schiller.

« Hœlderlin, dit Hegel, m'écrit d'Iéna; il y entend Fichte et il me parle de lui avec enthousiasme comme d'un Titan qui combat pour l'humanité. »

Ainsi nous saisissons au passage, en cette année 1795, un de ces ébranlements spirituels, une de ces lames de fond qui, après avoir soulevé l'âme de Hœlderlin, devait, à travers l'espace de plus d'un demi-siècle, aller déferler dans l'esprit de Nietzsche; nous saisissons chez Nietzsche, à travers ce seul intermédiaire, l'influence de Fichte, et nous comprenons par là comment on peut essayer de prolonger les mouvements d'oscillation dont est animée la pensée indécise de notre philosophe pour la dépasser dans le sens de l'idéalisme fichtéen[1].

Pour Fichte, l'essence de la vie de l'esprit, c'est la liberté, c'est la tendance à se dépasser soi-même, c'est le mouvement vers un idéal interne qu'il est et qu'il sera toujours impossible de réaliser entièrement, mais dans la direction duquel on peut aller et qu'on réalise en partie par cela seul qu'on se meut vers lui. L'esprit, c'est l'acte même du mouvement entre quelque chose d'extérieur d'une part, que l'esprit suppose, qu'il ne pourra jamais s'assimiler

1. On arriverait à des résultats analogues en étudiant les autres maîtres de Nietzsche. On pourrait suivre sur les nuages flottants qui remplissent l'esprit d'Emerson, à travers la pourpre dont ils se colorent aux feux du romantisme, les reflets de la pensée de Fichte et de Hegel. On pourrait aussi considérer le système bigarré dont l'admirable talent littéraire de Schopenhauer a su envelopper toutes les parties d'une même atmosphère poétique sans arriver à dissimuler les disparates des matériaux qui y sont superposés : à côté de ce que sa théorie de la volonté inconsciente doit (de son propre aveu) au vitalisme de Bichat et (malgré ses dénégations) à la métaphysique romantique de Schelling, on distingue sans peine ce que les parties les plus hautes de sa doctrine doivent à l'idéalisme platonicien et à l'idéalisme kantien.

complètement, mais qu'il essaie sans cesse de s'assimiler davantage; et d'autre part ce principe d'unité idéale qui lui est intérieur, vers lequel il tend, et qui n'est ni l'unité d'une substance ni une unité arithmétique, mais l'unité harmonique d'une multiplicité, l'unité d'implication d'un système, une unité de la nature de celle qui enchaîne les jugements distincts dans l'acte indivisé d'un seul raisonnement; c'est, en d'autres termes, et selon l'expression même de Fichte, l'unité de la raison. Toutes les affirmations essentielles de l'esprit, qui sont enveloppées dans l'assertion de toutes les vérités particulières, n'apparaissent dès lors à Fichte et n'apparaîtront à Hegel, son continuateur à tant d'égards, que comme des moments de ce mouvement dialectique vers un idéal interne qui constitue la vie même de l'esprit ou comme des points de vue sur ce mouvement[1]. *Et l'on saisit dès lors l'équivoque essentielle qu'il y a dans la notion de vie spirituelle telle que Nietzsche l'emploie, cette notion de vie pouvant désigner tantôt le mouvement même de l'esprit vers une clarté intérieure, vers une implication rationnelle, vers une intelligibilité de plus en plus complètes, et tantôt la poussée mystérieuse, externe en quelque sorte par rapport à la conscience elle-même, d'une force vitale qui lui est étrangère.*

Cette vie spirituelle dont le mouvement fascinera les romantiques,

1. Je vise simplement ici la « première » philosophie de Fichte, pour ne pas avoir besoin d'entrer dans les questions d'interprétation que soulève sa « seconde » philosophie et de rechercher si dans cette seconde philosophie il s'est borné à employer le langage de ses adversaires romantiques pour mieux marquer l'antagonisme entre sa pensée et la leur ou si, en empruntant leur langage, il ne s'est pas laissé entraîner parfois plus loin qu'il ne le voulait dans le sens de leurs idées. — D'autre part entre Fichte et Hegel il y a assurément des divergences importantes et Hegel lui-même les a fortement soulignées dans la critique qu'il a faite de Fichte en 1802. Mais il paraît avoir exagéré dans cette étude la profondeur des différences qui le séparent de son prédécesseur. Pour Hegel comme pour Fichte, la philosophie doit tenter de définir les moments essentiels et les directions opposées du mouvement dialectique de l'esprit; Hegel comme Fichte rejette la dualité radicale établie par Kant entre le monde des noumènes et le monde de la science ou des phénomènes; et Hegel comme Fichte rejette également la prétention de Schelling à saisir par une intuition immédiate l'activité absolue qui engendre l'univers. Ce qui revient à dire que ni Fichte ni Hegel ne consentent à subordonner comme Schelling leur rationalisme à l'intuition romantique de la vie ou même à juxtaposer comme Kant à leur rationalisme des éléments à demi romantiques qu'il n'arrive pas à s'incorporer. Les deux différences principales entre Fichte et Hegel semblent être d'abord que celui-ci attache une valeur relative plus grande à chacun des moments successifs et provisoires du développement de l'esprit; ensuite qu'il conçoit d'une manière plus complexe l'idéal et son opposition avec le fait; c'est-à-dire qu'il est plus « optimiste » et moins étroitement « moraliste ». Quelle que soit la portée de ces différences, elles sont loin d'aller aussi avant que les analogies des deux doctrines.

la théorie de Fichte l'interprète en s'inspirant non pas de l'esprit romantique, mais de ce que nous avons appelé l'esprit cartésien.

Fichte distingue la liberté spirituelle, qui est l'effort vers une unité rationnelle de plus en plus complète, et le mécanisme matériel sur lequel cette liberté spirituelle s'exerce, qu'elle essaye de maîtriser intellectuellement et pratiquement de plus en plus sans pouvoir d'ailleurs arriver à le faire jamais complètement, précisément parce qu'elle n'est pas la position de quelque chose de fini, d'un système clos et définitivement donné, mais un progrès sans borne, un mouvement infini d'affranchissement.

Si Fichte suspend tout à la liberté spirituelle, il n'en est pas moins mécaniste quand il s'agit de l'univers matériel; et Fichte fait ainsi, d'une manière plus complète, avec une conscience plus lucide de ce qu'implique sa pensée, ce que déjà Descartes avait essayé de faire. Descartes aussi, au lieu de baigner dans l'obscurité des notions de vie ou de force vitale jusqu'à l'esprit et jusqu'à la matière, avait essayé, considérant ce qu'est l'esprit, de montrer d'une part que ce qu'il y a d'obscur en lui, ce qui est irréductible en idées claires et distinctes, s'explique par l'action de quelque chose d'extérieur et implique la position d'une forme d'extériorité, de l'espace; d'autre part, que la dualité inhérente à tout acte de l'esprit, la diversité des termes que tout acte de l'esprit unifie et l'acte par lequel l'esprit les unifie impliquent l'affirmation d'une liberté radicale intérieure à l'acte de pensée et qui est l'essence même de l'esprit en tant que l'esprit s'efforce de transformer l'obscur et le confus en clair et en distinct.

Seulement, cette théorie cartésienne de la connaissance s'est embarrassée bientôt dans les matériaux de démolition que laissaient derrière eux les bastions écroulés de la pensée scolastique; ces notions d'espace et de liberté spirituelle radicale qui apparaissent à Descartes comme les deux pôles du mouvement de l'esprit, il les a l'une et l'autre substantialisées: il a substantialisé l'acte même de l'esprit; et trébuchant sur les idées de substance matérielle, de substance divine, de substance pensante, il s'est jeté dans des difficultés qui pour lui, comme pour ses successeurs immédiats, sont demeurées inextricables.

On peut voir à Florence, aux jardins Boboli, des statues que le ciseau de Michel-Ange n'a qu'incomplètement dégagées du marbre; le corps inachevé de ces captifs sublimes demeure enfermé dans sa

gaîne, et la force héroïque qui leur gonfle les reins ne suffit pas à faire éclater l'enveloppe où ils sont pris. Il en est de même de la pensée cartésienne et le sculpteur de génie qui a fait éclater de son ciseau le marbre encore informe dont les blocs grossièrement épannelés l'enfermaient, c'est Fichte.

La science est le mouvement même de l'esprit vers des idées de plus en plus claires et la métaphysique est la réflexion sur le mouvement de l'esprit, envisagé dans l'ensemble de ses directions essentielles. Ainsi l'idéalisme de Fichte est l'interprétation des faits romantiques dans un esprit cartésien, et considérer la vérité, comme le font Fichte et Hegel, non pas comme statique et rigide, mais comme une « vie » et un « devenir », ce n'est nullement renoncer à l'idéalisme rationnel, c'est seulement tenter de se faire une conception plus profonde de la raison, c'est-à-dire de cet ordre intelligible interne, sans lequel l'esprit ne peut s'expliquer.

L'illusion de Fichte, inverse de l'erreur de Spencer, semble avoir été de croire que cet idéalisme nous dispensait de toute recherche historique et de toute explication biologique sur l'origine de nos croyances. Si l'on admet que c'est la connexion intelligible, l'implication entre les jugements, entre les actes de l'esprit, qui constitue la raison, si l'on admet que c'est par ce mouvement vers une cohésion interne, vers une harmonie de plus en plus profonde que se caractérise le développement de l'esprit en tant que tel, il reste que ce mouvement se fait toujours à partir de quelque chose qui lui est extérieur, à partir d'une multiplicité de termes qui sont extérieurs les uns aux autres, c'est-à-dire en définitive qu'il suppose comme sa limite toujours fuyante, mais toujours renaissante, et comme la condition de sa possibilité, cela même que Fichte, ainsi que Descartes, appelle l'espace et le mouvement matériel.

Dès lors, on se retrouve en présence d'une dualité entre le point de vue métaphysique et le point de vue d'une psychologie empirique, d'une psychologie biologique et sociale, qui cherche à rattacher les faits de conscience à des causes externes : externes en ce qu'elles sont à la fois extérieures aux faits de conscience et extérieures les unes aux autres.

Ainsi, on peut approfondir dans les deux directions le pragmatisme nietzschéen, et, sans conserver telle quelle la pensée de Nietzsche, essayer de la dépasser dans le sens même de ses origines, dans le sens d'une biologie et d'une sociologie utilitaires et évolu-

tionnistes d'une part, dans le sens d'un idéalisme dynamique d'autre part; on peut essayer de justifier l'une et l'autre de ses deux tendances fondamentales et de montrer que ces tendances, une fois qu'on transpose les thèses nietzschéennes, cessent d'être incompatibles l'une avec l'autre et se complètent au contraire mutuellement, parce que l'idéalisme dynamique et l'évolutionnisme utilitaire que l'idéalisme peut justifier en se le subordonnant, expliquent des rapports psychologiques différents, aussi inséparables les uns que les autres de la nature de l'acte de conscience.

Cette possibilité de poursuivre la recherche à la fois dans une direction et dans l'autre, il est des métaphysiciens idéalistes qui l'ont aperçue : lorsque Leibniz se trouve en face de l'antagonisme qui opposait Descartes et Locke, il déclare que l'opposition entre Descartes et Locke n'est pas radicale, qu'on peut la dépasser en l'approfondissant et qu'en un sens tout est inné, comme en un sens tout est acquis; ce qui signifie précisément que, d'une part, il existe un enchaînement rationnel interne vers lequel l'esprit peut progresser continuellement et que, d'autre part, l'âme étant un développement dans le temps, on doit expliquer la vie de l'âme comme un devenir qui est continuellement en rapport avec quelque chose d'extérieur à l'état de conscience.

Chez Descartes lui-même, nous trouvons l'amorce d'une interprétation proprement pragmatiste des faits de conscience : après avoir condamné la vérité absolue de la perception sensible vulgaire au nom de la physique mathématique, Descartes se demande pourquoi nous croyons à la réalité des choses définies par leurs qualités secondes; croyance du sens commun qui, d'après la physique mathématique, est illusoire. Et il répond que cette croyance nous est utile. Si, dans notre façon de saisir les phénomènes nous nous mettions continuellement au point de vue de la physique mathématique, nous nous trouverions placés par là même, en ce qui concerne l'utilité vitale, dans une condition défavorable. Ainsi Descartes paraît avoir entrevu déjà la possibilité d'interpréter par un pragmatisme utilitaire ce qui demeure en dehors d'un enchaînement rationnel.

Mais plus complètement encore que chez Descartes, nous trouvons chez Spinoza et chez Hegel des ressources pour soumettre le pragmatisme, sans le détruire entièrement, à la loi d'un idéalisme dynamique. Ce qui domine la philosophie spinoziste de l'esprit, c'est la distinction entre les trois formes de la vie spirituelle, les trois genres

de la connaissance, qui correspondent à trois manières d'agir et de sentir. La première forme, c'est celle qui correspond au rapport de l'esprit avec l'espace, avec son corps, l'organisme individuel exprimant précisément le rapport de l'âme avec l'espace. La seconde forme du connaître, du sentir, du vouloir, c'est celle qui correspond au rapport de l'âme individuelle avec les autres âmes individuelles, avec la société. La troisième forme, c'est celle qui exprime le rapport de l'âme individuelle avec l'idéal de la raison, avec ce que, dans son langage encore scolastique, il appelle Dieu. La théorie de Spinoza, en son essence, apparaît ainsi comme une dialectique de la vie spirituelle dans laquelle, à travers l'utilité biologique et l'utilité sociale, l'âme individuelle, se dépassant elle-même et s'affranchissant d'elle-même, progresse vers la raison.

Il en est de même dans la philosophie hégélienne. Pour Hegel, il y a trois moments dans la philosophie de l'esprit. Le premier moment, c'est l'esprit dans son rapport avec la matière et avec l'organisme individuel. C'est ce que Hegel appelle l'esprit « subjectif » parce que les parties de l'espace sont impénétrables les unes aux autres, et que l'esprit, en tant que lié à un espace limité, c'est l'âme en tant qu'elle est quelque chose d'extérieur et d'impénétrable aux autres âmes. Le second moment, ce que Hegel appelle l'esprit objectif, c'est l'âme dans son rapport avec les autres âmes, dans la société. Et le troisième moment, ce que Hegel appelle l'esprit absolu, c'est l'âme, dans son rapport non plus avec ce qui lui est extérieur, comme l'espace, non plus avec ce qui lui est à demi extérieur, comme les autres âmes, mais avec ce qui lui est intérieur, avec l'Idée, avec la Raison, Idée ou Raison en laquelle des esprits différents s'unissent et communient les uns avec les autres.

Ici encore, ce qui domine cette dialectique de la vie de l'esprit, c'est un développement qui, partant de l'utilité biologique, c'est-à-dire du rapport avec le milieu externe et avec l'organisme, tend vers la lumière interne de la raison, en passant par la demi-obscurité, par le mélange d'extériorité et d'intériorité que présente le rapport social d'une âme avec les autres âmes, âmes extérieures, mutuellement ténébreuses et mutuellement impénétrables, en tant que chacune d'elles caractérise un corps extérieur et impénétrable aux autres corps, mais qui, d'autre part, en tant qu'elles participent de plus en plus à une même raison, sont cependant pénétrables et comme transparentes les unes aux autres.

Nous rencontrons donc chez Hegel, aussi bien que chez Spinoza, des thèses qui peuvent nous orienter dans cette transposition du pragmatisme de Nietzsche et dans son adaptation à une philosophie idéaliste. Ne peuvent-elles pas nous aider à déterminer également la signification des idées de vérité morale ou de raison pratique et leur rapport avec le pragmatisme nietzschéen?

VII

Utilisation du pragmatisme moral de Nietzsche.

Nous avons renversé dans notre étude l'ordre que nous avions suivi en exposant la pensée de Nietzsche et l'ordre même dans lequel cette pensée s'est développée. Il s'agit à présent pour nous d'examiner non pas le contenu particulier de la morale de Nietzsche ou celui de ses théories sociales, mais la manière dont il entend la notion de vérité morale, de vérité pratique. La morale de Nietzsche, en effet, ne se caractérise pas seulement ni peut-être même surtout par son contenu particulier, mais aussi par une certaine manière de poser le problème moral et de concevoir la nature de la vérité morale; le pragmatisme de Nietzsche consiste à soutenir qu'il n'y a pas plus de vérité morale qu'il n'y a de vérité théorique, c'est-à-dire qu'il est impossible d'arriver, dans le domaine de la morale, à un ensemble de jugements présentant la cohérence qui leur assurerait une valeur stable et impersonnelle; l'harmonie interne, qui est le signe auquel on reconnaît d'habitude la vérité, ne pourrait pas plus se réaliser dans le système des jugements pratiques que dans celui des jugements théoriques; et Nietzsche en conclut qu'à travers ces contradictions et ces fluctuations inévitables, nous n'aurions d'autre ressource que de distinguer ce qui est favorable à la vie de ce qui lui est défavorable.

Cette idée directrice du pragmatisme moral de Nietzsche est indépendante des thèses spéciales de Nietzsche au sujet de la manière dont il convient de vivre, la manière dont il convient de vivre n'étant pas posée par lui comme une vérité, mais, conformément à ses principes, communiquée comme une impulsion et suggérée comme un sentiment.

Une double question se pose à nous au sujet de ce pragmatisme moral. Toute doctrine morale contient d'abord des affirmations relatives au but dernier de la vie, à la nature de l'idéal, puis un second groupe d'affirmations déterminant les moyens qui conviennent afin d'atteindre ce but. La notion de vérité pratique, de vérité morale, se présente donc à nous sous un double aspect.

1° Lorsque l'esprit affirme un but dernier, lorsqu'il affirme l'idéal, est-ce là une thèse à laquelle on puisse appliquer la distinction du vrai et du faux?

2° Lorsque, ayant posé un idéal ou plusieurs formes de l'idéal, on recherche les moyens qui permettent d'atteindre cet idéal, peut-on, dans cette liaison entre les moyens et la fin, parler de vérité au même sens où l'on en parle lorsqu'il s'agit de lier des jugements théoriques les uns avec les autres?

Les jugements théoriques sont des jugements de la forme : A existe; ou bien : A est B; ou encore : A est en rapport avec B; jugement d'existence, jugement de prédication ou jugements de relation. La logique classique, qui est liée à la métaphysique substantialiste d'Aristote et de la scolastique, essaye de ramener ces trois types de jugements au second, au jugement de prédication; une logique inspirée d'une dialectique idéaliste, d'esprit platonicien ou hégélien, essayera au contraire de ramener ces trois types de jugements au troisième, au jugement de relation; pour elle tous les autres jugements qui en diffèrent par leur apparence verbale ne seront que des cas particuliers du jugement de relation : le jugement de prédication énonçant le rapport spécial de l'attribut au sujet, c'est-à-dire un certain genre de relations de contenance; et le jugement d'existence affirmant qu'un terme entre en général dans un système de rapports, soit logiques, soit temporels, sans spécifier la nature déterminée de ces rapports ni celle des autres termes déterminés avec lesquels il entre en rapport.

Il en est de même lorsqu'il s'agit des jugements pratiques. Le jugement pratique a pour forme : A doit exister; ou bien : A doit être B; ou encore : A doit être en rapport et dans tel rapport avec B. Autrement dit, il y a des jugements pratiques d'existence, des jugements pratiques de prédication et des jugements pratiques de relation, et ici encore on sera amené, suivant que l'on se place au point de vue de la logique traditionnelle ou au point de vue d'un idéalisme dialectique, à poser le problème moral au moyen de jugements de prédication ou de jugements de relation.

§ 1.

Mais, quelque forme que l'on donne aux jugements pratiques, peut-on dire que les jugements par ou on pose un idéal sont vrais, et que, par leur vérité, ils s'opposent à d'autres jugements sur l'idéal qui seraient faux? Nietzsche le nie; Nietzsche soutient que l'opposition commune du vrai et du faux, celle qui domine la connaissance théorique, ne peut pas être appliquée aux jugements pratiques qui posent des buts derniers. Sur ce point, il semble que Nietzsche ait entièrement raison. Il semble que parler de vérité morale, comme l'ont fait beaucoup de philosophes, ce soit employer une expression impropre, et confondre des déterminations et des distinctions qui relèvent de la connaissance théorique avec celles qui caractérisent la position de l'idéal en tant que tel.

Lorsqu'on dit par exemple : ce qui doit être le but de la vie, c'est le plaisir; ou : c'est le bonheur; ou : c'est le plus grand bonheur du plus grand nombre; ou encore : c'est la réalisation de la volonté divine, ou enfin : c'est la réalisation de la raison pratique : énonce-t-on un jugement dont on puisse prouver la vérité, dont on puisse dire : ceci est vrai et s'oppose à d'autres jugements qui sont faux?

Mais comment pourrait-on établir cette vérité? Les morales du plaisir ou les morales du bonheur essayent d'ordinaire de prouver leur jugement fondamental en s'appuyant sur des faits. Elles disent : en fait, la plupart des hommes — ou la plupart des êtres vivants — ou encore les êtres vivants chez lesquels nous rencontrons les formes primitives de la vie, c'est-à-dire les enfants et les animaux, — recherchent le plaisir et fuient la douleur, ou recherchent le bonheur et craignent le malheur. Mais il n'y a aucune conclusion possible d'une constatation de fait comme celle-là à l'affirmation d'une obligation, d'un devoir-être.

Et d'autre part, peut-on dire que les affirmations de ce genre s'appuient sur l'analyse d'une nécessité logique? Nous rencontrons des types de nécessité logique dans l'enchaînement que présentent les jugements mathématiques. Mais le jugement pratique ne se ramène pas plus à une nécessité logique qu'il ne se ramène à la position d'un fait. Le jugement pratique n'affirme pas qu'un certain terme ou qu'un certain rapport en entraîne nécessairement un autre; il affirme que A devrait exister, ou qu'il devrait être B, ou qu'il devrait avoir quelque rapport avec B.

Ainsi ce jugement n'apparait comme réductible ni à la vérité de fait ni à la nécessité logique, à la vérité purement logique. La relation du devoir-être échappe à l'opposition du vrai et du faux, comme elle échappe à l'opposition du blanc et du noir ou comme le jugement théorique échappe à l'opposition du pesant et du léger; ce n'est donc pas là-dessus que nous irons chercher querelle à Nietzsche.

Seulement, si de la théorie nietzschéenne nous retenons cette thèse, nous n'en retiendrons rien qui soit entièrement nouveau. Cette thèse, en effet, nous la rencontrons déjà et chez certains idéalistes et chez certains psychologues empiristes, chez Fichte et chez David Hume, c'est-à-dire dans les deux théories philosophiques dont j'ai montré l'action sur la pensée de Nietzsche.

Pour Fichte, la raison pratique, qui est la position de l'idéal, est irréductible à la raison théorique, qui est l'affirmation de la vérité; toute vérité est de l'idéal, mais tout idéal n'est pas de la vérité; en ce sens, la position de l'idéal par la raison pratique est une « position absolue », un « acte de volonté absolu », et cette position absolue, cet acte de volonté absolu, ne peut en aucune manière être ramené ou rattaché à la constatation d'un fait ou à la déduction d'une nécessité logique.

Cette thèse de Fichte est l'âme de sa philosophie pratique, et si elle a pénétré dans l'œuvre de Nietzsche, c'est en grande partie parce que la pensée de Fichte a exercé sur l'esprit de Nietzsche une influence indirecte, mais profonde. Cette pensée de Fichte, nous en trouvons d'ailleurs le germe à demi développé déjà dans la manière dont Kant conçoit la raison pratique, l'impératif catégorique, la distinction entre l'impératif catégorique et tous les impératifs hypothétiques d'une part, tous les jugements théoriques d'autre part.

Si donc nous remontons dans ce sens, nous apercevons que la thèse de Nietzsche ne lui est pas spéciale. Si nous remontons d'un autre côté dans le sens du darwinisme et de la psychologie empiriste, nous apercevons aussi que cette thèse nietzschéenne n'est pas nouvelle. Il semble que David Hume le premier ait distingué clairement l'idée de la morale et l'idée d'une science de la morale et des mœurs. Essayer de construire une morale, ce n'est pas la même chose pour lui que de s'essayer à étudier quels sont en fait les jugements et les sentiments moraux. Ce second problème est indépendant du premier. Non seulement David Hume a distingué les

deux problèmes, mais il a essayé de constituer sur certains points, d'une manière d'ailleurs tout embryonnaire, ce que pourrait être une science de la morale de ce genre. C'est d'ailleurs là l'application aux faits moraux de l'idée dominante qui, nous l'avons indiqué, guidait la philosophie franco-anglaise dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, l'idée de constituer une science des faits psychiques et des faits sociaux, qui fût l'analogue de la physique newtonienne.

Darwin n'a pas moins nettement distingué entre l'affirmation d'une morale et l'étude des faits moraux en tant que faits dont on recherche les conditions d'existence ou de développement. Dans son traité sur *la Descendance de l'homme* (1871), Darwin remarque que la moralité existe à titre de fait chez l'homme comme une certaine forme du crâne ou comme un développement exceptionnel de l'intelligence, et, sans se prononcer le moins du monde sur le principe de la moralité, sans essayer le moins du monde de construire un système de morale, Darwin entreprend de déterminer les conditions de développement de ce fait.

Nous rencontrons donc chez Darwin, énoncée dans son rapport avec l'idée de science biologique, la même thèse que nous rencontrons déjà auparavant chez David Hume énoncée dans son rapport avec l'idée d'une science psychologique et sociale.

Une pensée analogue est exprimée d'une manière très précise dans un passage célèbre de Taine qui a hérité au milieu du XIXe siècle de l'idée d'une science sociale analogue aux sciences naturelles : « La vertu et le vice sont des produits comme le sucre et le vitriol ». (Préface à l'*Histoire de la Littérature Anglaise*, 1863). Dans les *Origines de la France contemporaine*, Taine écrit également qu'il faut définir les principaux types de conscience morale et en rechercher les conditions. Taine sans doute n'a pas suivi les conséquences de cette idée aussi clairement que Darwin ou David Hume; mais il n'en a pas moins dit très nettement qu'il entendait distinguer d'une part la construction d'une morale, l'affirmation de certaines fins dernières, et d'autre part, l'explication des faits moraux, des variations et des limites de variation de la conscience morale.

Marx, lui aussi, a dit plus d'une fois, et dès le *Manifeste Communiste*, que l'on pouvait déterminer les rapports de dépendance qui relient les faits moraux, les variations de la conscience morale, aux variations des autres faits sociaux, sans construire une morale et sans qu'aucun jugement moral de valeur soit impliqué dans cette

science sociale des faits moraux. C'est sur des considérations de ce genre que s'appuie en particulier sa critique du socialisme romantique. Cette conception se rattache visiblement chez Marx, comme chez Taine, à la renaissance de l'idée de science sociale qui lui vient du XVIIIe siècle. Mais Marx poursuivait avec une trop âpre passion certaines fins pratiques pour que sa pensée à ce sujet ne présente pas plus d'ambiguité que celle d'un Darwin [1].

Dans sa thèse fondamentale sur la nature des affirmations morales, Nietzsche n'est donc pas un novateur, il continue simplement la double tradition à laquelle il se rattache; ce qui est nouveau chez lui, c'est seulement l'éclat extraordinaire, la merveilleuse beauté lyrique des expressions qu'il a donnés à sa pensée. Et si cette pensée, par elle-même, n'est pas nouvelle, il ne semble pas non plus qu'elle exclue une morale rationaliste.

Qu'est-ce en effet que la raison dans le domaine théorique? Elle nous est apparue en premier lieu comme ce qui constitue un lien de nécessité, une harmonie entre plusieurs jugements différents : étant donnés plusieurs jugements, la raison est le lien interne en vertu duquel non seulement l'un de ces jugements ne détruit pas les autres, mais l'un de ces jugements n'est pas indépendant des autres. En second lieu, la raison nous est apparue aussi comme ce qui dans l'esprit est distinct des déterminations purement momentanées et des déterminations purement individuelles ou locales. Il y a dans l'âme des déterminations momentanées et un développement; et il y a dans l'âme ce qui exprime sa relation avec un organisme, un corps individualisé, localisé en une partie déterminée de l'espace; mais nous avons remarqué qu'il y a aussi dans l'âme la vérité, que la connaissance ne peut être comprise si nous ne distinguons pas la

1. D'autre part, on ne saurait rattacher l'idée d'une science des faits moraux à la « philosophie positive » de Comte ou à sa sociologie. Pour Comte la moralité, « l'altruisme », est un fait premier et inexplicable qui caractérise le passage de la biologie à la sociologie, comme la vie est un fait premier et inexplicable qui caractérise le passage de la chimie à la biologie. Comte dans son idée de la moralité, s'inspire d'Adam Smith et de la psychologie écossaise du sens moral, des instincts humains irréductibles, comme il s'inspire dans son idée de la vie et sa conception de la biologie du vitalisme de Bichat et des théories de Cuvier sur la fixité des espèces. L'idée d'une explication des faits moraux est aussi contraire à l'esprit de sa philosophie que l'idée d'une explication physico-chimique ou évolutionniste des faits vitaux et que l'idée d'une explication mécanique des faits physiques ou chimiques. Ce n'est pas là un accident, mais la conséquence naturelle de la conception étroite et « conservatrice » que Comte se faisait de la science moderne, et qui l'entraînait à transformer en abîmes infranchissables les lacunes actuelles de la recherche scientifique.

vérité, qui a pour condition l'enchaînement intrinseque entre plusieurs jugements, de ce développement d'une part, et de cette relation extrinseque au milieu d'autre part. On peut donc dire que la raison théorique nous est apparue en second lieu comme ce qui, dans l'âme individuelle elle-même, s'élève au-dessus du moment actuel et ce par quoi son individualité ne s'oppose plus aux autres individualités, mais communie avec les autres âmes.

Dans ce double sens, on peut parler d'une raison pratique aussi bien que d'une raison théorique. Lorsque nous considérons, non plus seulement nos manières de connaître, mais nos manières d'agir et de sentir, nous y retrouvons sinon la distinction entre le vrai et le faux, du moins la distinction même entre le rationnel et l'irrationnel qui domine l'ordre théorique et qui, dans l'ordre théorique, est la condition de la distinction entre le vrai et le faux.

Lorsque nous envisageons en effet des actions et les jugements par lesquels ces actions se traduisent pour la connaissance, ou bien ces actions peuvent avoir un caractère purement momentané et purement égoïste, ou bien elles peuvent être le moyen par quoi l'âme s'élève au-dessus de son individualité égoïste et de son état momentané, c'est-à-dire par où elle s'élève à ce qu'on appelle ordinairement la moralité. Ainsi l'âme, au point de vue de l'action et du sentiment comme au point de vue de la connaissance, a en elle quelque chose qui est supérieur à l'instant présent, dans son extériorité par rapport aux autres instants, et à l'individualité égoïste, dans son extériorité spatiale par rapport aux autres égoïsmes individuels.

Dans l'ordre pratique, nous retrouvons également l'opposition entre l'harmonique et le désharmonique, entre le cohérent et l'incohérent. Il y a des systèmes d'actions qui peuvent s'exprimer par des systèmes de jugements plus ou moins complètement cohérents, systèmes d'actions qui ne sont pas en antagonisme les unes contre les autres, qui même se fortifient les unes les autres, et qui, par là, apparaissent comme possédant une rationalité intérieure. Il y a d'autres systèmes d'actions désharmoniques et incohérentes, qui se combattent et se détruisent les unes les autres, soit dans l'âme individuelle, soit dans la société: les jugements qui les traduisent sont antagoniques, par exemple les jugements de deux individus dont chacun affirme d'un même objet en un même moment qu'il doit lui appartenir exclusivement. Ces autres systèmes d'actions nous apparaîtront comme irrationnels ou comme moins rationnels que les

premiers. Ce qui est intrinsèquement rationnel d'ailleurs est loin de se présenter toujours et nécessairement sous une forme actuellement raisonnée; l'idée qui se présente sous la forme du sentiment et de l'enthousiasme, sous la forme du délire clairvoyant dont nous parle Platon, peut être intrinsèquement plus rationnelle que le calcul réfléchi de l'utilitaire.

Rejeter dans le domaine pratique l'opposition commune entre la vérité et l'erreur, ce n'est donc nullement déraciner l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel qui est la racine profonde de la précédente. Bien plus, sans entrer dans un examen détaillé du contenu de la morale de Nietzsche, il est aisé de s'apercevoir que ce que Nietzsche appelle la Vie n'est pas moins équivoque dans l'ordre pratique que dans l'ordre de la connaissance.

La Vie pour lui est le principe en vertu duquel l'être se dépasse lui-même, le principe en vertu duquel l'individu, se détournant de la jouissance actuelle et d'un égoïsme mesquin, dépasse chacun de ses états momentanés, surmonte sa propre individualité, et, concentrant en une impulsion unique vers l'avenir et vers le Tout les forces qui s'entrecroisent en lui, va même jusqu'à détruire son individualité propre pour assurer une intensité plus grande à la Vie.

Ne retrouvons-nous pas là certains des caractères auxquels on reconnaît ce qu'on appelle moralité ou ce que nous avons appelé raison pratique? Ce que Nietzsche reproche aux morales utilitaires et aux morales du bonheur, c'est de poser comme but fixe le bonheur en tant qu'état donné. Ce qu'il reproche aux morales idéalistes, c'est de vouloir sacrifier le développement même de la vie à quelque chose d'immuable et de définitivement donné. On ne peut dire que ces critiques portent contre un idéalisme comme celui de Fichte et de Hegel, idéalisme dynamique que Nietzsche ne paraît jamais avoir clairement conçu. Aussi ne semble-t-il pas qu'entre le développement de la vie et le progrès de la raison pratique et de la moralité, il y ait cette opposition essentielle que Nietzsche a prétendu affirmer lorsqu'il a déclaré qu'il y avait en somme deux manières d'entendre la vie, l'une qui répondait à la vie ascendante et à laquelle il rattachait son « immoralisme », l'autre qui répondait à la vie descendante et à laquelle il rattachait toutes les manières de vivre qu'ont essayé de systématiser tant les moralistes utilitaires que les moralistes rationalistes.

Nietzsche nous dit en beaucoup d'endroits que ce qui assure le

développement le plus complet de la vie, c'est une discipline interne et que c'est aussi une discipline sociale ; ce n'est ni l'anarchie intérieure ni l'absence de toute discipline sociale qui sont les conditions les plus favorables au progrès vital ; seulement, cette discipline sociale, il la conçoit comme une discipline aristocratique, et cette discipline interne, il la conçoit comme ne détruisant pas l'autonomie intérieure de l'âme. D'autres passages de Nietzsche au contraire relèvent d'un romantisme individualiste d'après lequel tout individu supérieur pourrait s'abandonner à chaque instant à ses impulsions les plus violentes.

Comment ne pas reconnaître là, dans la morale nietzschéenne, l'opposition même que nous avons signalée dans sa conception générale de la vie, l'opposition entre une manière romantique et une manière antiromantique d'entendre la vie? Au premier point de vue, la vie est le déploiement spontané d'une force interne, qui n'a ni loi intérieure ni limite extérieure. Au second point de vue, qui est d'une part celui de la biologie mécaniste, d'autre part celui de l'idéalisme rationnel, la vie a d'une part certaines limites extérieures dans le milieu physique, biologique ou social, qui en conditionne le développement et d'autre part une certaine loi interne qui est ce qu'on appelle la raison ou l'idée et qui en conditionne également le développement, non plus par le dehors, mais par le dedans.

Lorsqu'on parle d'utilité ou lorsqu'on parle de vie, ces mots peuvent être pris en des sens opposés, et l'équivoque essentielle de l'utilitarisme ordinaire, c'est justement de confondre ces deux sens du mot utilité, comme l'équivoque essentielle du romantisme, c'est de confondre ces sens opposés du mot vie.

Déjà Spinoza avait distingué deux sens contraires du mot utile, suivant qu'on entend par utilité, l'adaptation de l'individu à son milieu physique ou au milieu social qui lui est extérieur ou suivant qu'on entend par là ce qui est, dit Spinoza, véritablement utile, à savoir le développement de la raison dans l'âme.

Et de même, nous voyons apparaître chez Hegel la distinction que l'on doit faire entre les deux sens du mot vie suivant que l'on entend par vie une poussée analogue à une poussée mécanique, matérielle, spatiale, poussée d'une chose sur une autre qui est en dehors d'elle, ou suivant qu'on entend la vie dans son sens spirituel comme aspiration vers un idéal interne et développement dans sa direction.

Le pragmatisme moral de Nietzsche comme son pragmatisme théorique, reposant sur le romantisme et sur l'utilitarisme, confond à la façon des utilitaires et des romantiques ce double sens du mot vie. En employant un seul et même mot pour désigner les rapports les plus différents, on ne résout pas les problèmes, on les traduit simplement dans un nouveau langage, dans le langage de l'utilité ou dans le langage de la vie; une fois que l'on a tout appelé soit utile, soit vivant ou vital, il reste à comprendre d'où vient la distinction et l'opposition même entre différentes formes de l'utilité ou entre différentes formes de la vie.

Ainsi, sur ce premier point, *nous admettrons que la distinction de la vérité et de l'erreur ne s'applique pas à la position de l'idéal en tant que tel, mais nous soutiendrons aussi d'abord que cette thèse n'est pas nouvelle et spéciale à Nietzsche, ensuite qu'elle ne fait nullement disparaître la distinction entre le rationalisme moral et l'irrationalisme moral et qu'elle n'exclut pas la possibilité de construire une morale rationnelle*, c'est-à-dire de rechercher comment dans l'ordre de l'action et du sentiment l'individu peut se soustraire le plus possible à ce qui exprime en lui l'égoïsme, la spatialité, la matérialité et comment il peut arriver le plus possible à créer en lui une harmonie interne.

§ 2.

Reste le second problème. Lorsque nous considérons, non plus seulement la position des fins dernières, mais la position des rapports qu'il y a entre moyens et fins, peut-on appliquer le mot de vérité dans le sens où on le prend communément? Suivant Nietzsche on ne le peut pas plus dans le second cas que dans le premier. Mais pourquoi? C'est que pour pouvoir parler de vérité, il faut pouvoir constituer un système pleinement harmonique de jugements, un système de jugements unique et qui ne renferme pas de contradiction interne : étant donné que l'on aura posé une certaine fin ou un certain ensemble de fins non contradictoires, on ne saurait parler de vérité dans le rapport des moyens à la fin que si le rapport entre le moyen et la fin forme un système de jugements non contradictoires et si c'est le seul système de jugements pleinement harmonique.

Nietzsche n'admet pas que ce soit possible, précisément parce que,

selon lui, ce qui existe réellement, c'est-à-dire la vie, est une activité sans cesse renouvelée et sans cesse en opposition avec elle-même, qu'on l'envisage dans l'antagonisme de ses formes simultanées ou dans le déroulement de ses formes successives. Ici, pour la seconde fois, l'opposition traditionnelle entre la vérité et l'erreur morale disparaît chez Nietzsche; il en conclut que le seul emploi légitime à faire du mot vérité, ce serait de désigner par là ce qui est plus ou moins favorable à l'intensité de la vie en un moment déterminé et pour une certaine vie déterminée.

Cette conclusion, relative au contenu de l'idéal moral, ne dérive nullement de la première, qui est relative à l'impossibilité de constituer un système de jugements moraux entièrement cohérent, c'est-à-dire à la critique de la raison pratique ». Sur cette impossibilité, Nietzsche me paraît avoir vu juste; sans doute il n'a pas été seul à entrevoir cette idée, sans doute aussi le métal fin est gâté chez lui par un alliage impur; mais quelles que soient les critiques que l'on doive adresser à sa doctrine de la connaissance ou à sa doctrine morale, il y a ici dans la manière de poser le problème éthique une nouveauté géniale.

Toutes les morales, aussi bien les morales utilitaires, les morales eudémonistes, les morales du plaisir, que les morales idéalistes et rationalistes, reposent sur le postulat implicite d'après lequel il y aurait un système de jugements libre de toute contradiction, correspondant à un système d'actions pleinement cohérent avec lui-même. C'est là un postulat commun aux moralistes les plus différents, postulat qu'ils ont accepté inconsciemment comme la condition même de leur entreprise et que presque aucun d'entre eux n'a essayé d'analyser pour en vérifier la légitimité.

En ce qui concerne d'abord toutes les morales non rationalistes, morales du plaisir, du bonheur, de l'impulsion actuelle, etc., les philosophes rationalistes ont critiqué comme inconséquents tous les penseurs qui ont essayé de construire une théorie reposant entièrement sur l'idée que le plaisir ou le bonheur sont le but de la vie ou sur l'idée qu'il faut s'abandonner à ses impulsions actuelles, alors même qu'elles ne conduiraient pas soit au plus grand plaisir soit au plus grand bonheur, ou bien sur l'idée qu'il faut viser à développer le maximum de vie, ou qu'il faut vivre « en beauté »; ou encore sur l'idée que la morale consiste tout entière dans la subordination de l'individu à la société. Contre tous ces penseurs les philosophes

rationalistes ont montré que leurs thèses, sur certains points, aboutissaient à des contradictions internes, qu'elles n'étaient pas pleinement cohérentes avec elles-mêmes. Seulement, *ils ont cru pouvoir construire eux-mêmes une morale sans contradiction interne, et c'est précisément cette rationalité interne non pas simplement plus grande, mais totale, qui leur a paru justifier leur doctrine par opposition aux autres, puisqu'ils ne prenaient pour accordé que ce que leurs adversaires supposaient implicitement et que seuls ils étaient entièrement fidèles à ce postulat, implicite ou explicite, de tous les moralistes.*

Or, en est-il vraiment ainsi? *Peut-on vraiment arriver à construire un système unique de jugements moraux ne présentant aucune contradiction interne? Il semble que ce soit impossible.* Et les remarques, trop sommaires sans doute, que je vais présenter à ce sujet, portant contre les morales rationalistes, porteront du même coup contre le postulat, avoué ou inavoué, des autres théories morales. Les raisons fournies par Nietzsche de cette impossibilité sont assurément loin d'être suffisantes; mais si l'on réfléchit sur le fait des conflits de devoirs tels qu'ils sont donnés dans la conscience morale, on sera amené par là à entrevoir que le problème, tel qu'on le pose d'habitude, n'est pas moins insoluble que celui de la quadrature du cercle.

Plusieurs types de conflits moraux nous sont donnés soit intérieurement à la conscience de l'individu, soit lorsque la conscience morale d'un individu s'oppose à celle d'autres individus. Je me bornerai à considérer trois de ces types, les plus importants peut-être.

Il y a en premier lieu les conflits moraux qui traduisent les oppositions d'intérêts entre plusieurs groupes sociaux. Une grande partie du contenu de la conscience morale est constituée chez les individus par ce qui représente l'intérêt collectif, réel ou imaginaire, actuel ou passé, du groupe social auquel ils appartiennent; mais pour qu'à cet égard, il n'y eût aucune contradiction interne dans le système des devoirs, il faudrait ou que l'on pût parler de l'existence de la société et non pas seulement des sociétés; ou que les divers groupes sociaux ne fussent jamais en conflit d'intérêts. Or, à parler exactement, la Société n'existe pas; ce qui existe, ce sont les sociétés, c'est-à-dire les différents groupements dans lesquels les individus se trouvent englobés. Parler de la Société tout court, c'est tenir le langage d'un procureur général, mais non celui d'un savant ou d'un philosophe. En second lieu un même individu fait partie de plusieurs groupements différents. Ces groupements sont en partie

extérieurs les uns aux autres, en partie aussi ils interfèrent les uns avec les autres. En ce qui touche par exemple le groupement familial, le groupement professionnel, le groupement économique constitué par la classe, le groupement national (ou celui de la tribu ou du clan), le groupement religieux : un même individu, considéré à ces divers points de vue, appartient à différents groupes sociaux ; il peut arriver que plusieurs de ces groupes se confondent, mais ils sont parfois tous différents et ils ne sauraient guère être tous identiques.

Les intérêts de ces groupes sociaux peuvent bien aussi concorder dans certains cas, ils peuvent dans d'autres cas être purement et simplement indépendants, c'est-à-dire n'être ni en opposition ni en harmonie les uns avec les autres, mais il y a des cas où les intérêts de ces groupes sont en opposition les uns avec les autres. Ces antagonismes d'intérêts existent dans les temps et dans les pays les plus divers et les oppositions qui dressent les uns contre les autres les intérêts des divers groupes sociaux auxquels appartient un même individu, ne semblent pas un fait accidentel et qui puisse être entièrement éliminé, mais un fait aussi général et aussi durable que la vie sociale elle-même.

Or les conflits moraux qui mettent aux prises plusieurs individus ou qui divisent contre elle-même une conscience individuelle sont souvent le reflet d'une opposition soit entre les intérêts des divers groupes sociaux auxquels appartiennent des individus distincts, soit entre ceux des groupes sociaux qui interfèrent en un seul et même individu.

Le conflit moral par exemple qui est au centre de l'Antigone de Sophocle, c'est la lutte entre l'intérêt de la cité et le devoir familial, le rite obligatoire de la religion domestique. Et ne retrouve-t-on pas aujourd'hui, dans les grèves, des combats entre la conscience familiale et la conscience de classe? N'arrive-t-il pas à la conscience religieuse de s'opposer au sentiment national? Le conflit moral qui est au cœur de l'Orestie, c'est l'antagonisme qui, déchirant la famille elle-même, arme le bras du fils contre sa mère, par le respect même qu'il garde à la mémoire paternelle et que lui rappelle l'ordre d'Apollon; de la fatalité qui pesait sur le fils des Atrides on retrouverait sans peine de nos jours les équivalents obscurs, moins sanglants, mais aussi tragiques, et qui à défaut d'un Eschyle auraient pû tenter le génie d'un Ibsen. Il existe donc

des conflits moraux aussi inévitables que les antagonismes mêmes de la vie sociale. Et lorsqu'on se trouve en présence de ces conflits aucune méthode ne peut arriver à éliminer toute contradiction pour constituer un système d'actions pleinement rationnel.

C'est ce type de conflits moraux qu'a spécialement analysé le plus original des philosophes allemands qui se soient inspirés des vues de Nietzsche sur la morale. M. Simmel, dans son *Introduction à la science de la morale*, étudie les conflits moraux qui dérivent des conditions sociales; il analyse les systèmes d'idées morales qui en sont la traduction dans la conscience et il conclut de là à l'impossibilité de ce qu'il appelle le monisme moral, à l'abandon du postulat ordinaire des moralistes. Bien que la pensée de M. Simmel se fût en partie formée à l'école de Kant et à celle de Hegel avant de se laisser imprégner par le pragmatisme nietzschéen et bien que son *Introduction* offre cette union de la réflexion critique avec les analyses sociologiques qui caractérise sa manière propre, on est en droit de dire que la conclusion principale de son livre traduit en une formule abstraite une des pensées essentielles de Nietzsche.

D'autres types de conflits moraux ne se ramènent pas à l'opposition entre les intérêts de différents groupes sociaux et à la transfiguration dans la conscience de ces oppositions d'intérêts. C'est d'abord l'opposition entre deux formes essentielles de la moralité : la justice et l'amour.

Dans la justice comme dans l'amour, il y a élévation de l'âme au-dessus de l'égoïsme individuel, au-dessus de ce qui s'oppose à l'harmonie entre les différents individus. Ces tendances, soit réfléchies, soit immédiatement senties, sont l'une et l'autre intrinsèquement rationnelles; elles possèdent ce caractère interne, indépendant du fait qu'une action est plus ou moins consciemment raisonnée et qui constitue, tantôt sous la forme du raisonnement, tantôt sous la forme d'un sentiment immédiat, « raisonnable », sinon « raisonné », la rationalité de cette action.

Ces deux formes de la moralité, dans certains cas, entrent en conflit l'une avec l'autre; le sentiment ou l'idée de la justice combat souvent le sentiment immédiat de l'amour; nous retrouvons chez les dramaturges et chez les poètes l'expression de ce conflit comme celle des conflits précédents, et ce n'est pas là non plus quelque chose d'accidentel que l'on puisse entièrement éliminer.

La justice est à certains égards plus rationnelle que l'amour, à

d'autres égards moins rationnelle. Elle est plus rationnelle en ce sens que l'individu dans la justice se subordonne à une loi qu'il conçoit, vaguement ou distinctement, comme universelle, au lieu de subordonner son égoïsme à un autre individu ou à un groupe étroit et concret d'autres individus. Par là, la justice n'entraînera pas certains antagonismes dans lesquels l'amour même pour un individu ou pour un groupe déterminé d'individus peut entraîner. Et d'autre part, d'un certain point de vue, l'amour apparaît comme possédant une idéalité intérieure plus complète que celle de la justice.

La justice, en effet, est la neutralisation des égoïsmes les uns par les autres, mais elle est en même temps l'organisation des égoïsmes. Dans la justice un individu sacrifie quelque chose de lui-même aux autres afin que les autres lui sacrifient en retour quelque chose de leur égoïsme. Cette organisation de l'égoïsme qui neutralise dans une certaine mesure les égoïsmes les uns par les autres repose cependant aussi sur l'affirmation de la légitimité de ces égoïsmes en tant que tels. Ils sont ébranchés, mais le tronc subsiste, la taille n'en a pas tari la sève. Et il y a là, dans la nature même de la justice, quelque chose qui demeure irrationnel, intérieurement inharmonique.

Cette opposition qu'il y a dans la nature de la justice, Platon, dès l'antiquité, l'avait clairement aperçue; et il avait mis en lumière cette contradiction interne en se demandant si la justice, qui lui paraissait la vertu sociale par excellence, est ou n'est pas réductible à la vertu individuelle.

L'amour, au contraire, tend à détruire l'égoïsme individuel en son fond même et si dans l'amour il y a quelque chose de plus localisé, par là de plus arbitraire et de moins rationnel que dans la justice, il y a aussi quelque chose qui est plus pleinement et plus hautement idéal, un effort pour trancher dans sa racine l'égoïsme individuel, pour anéantir ce par quoi les âmes s'opposent, pour les rendre aussi complètement que possible transparentes l'une à l'autre.

Cette opposition entre la justice et l'amour ne paraît donc pas secondaire ou accidentelle, elle tient bien à la nature de la moralité en ce que la moralité a de plus profond; et cette opposition traduit aussi dans une certaine mesure une opposition entre les formes proprement biologiques et les formes proprement sociales de la moralité.

L'origine biologique de la moralité paraît devoir être cherchée dans la tendance à la reproduction, tendance qui n'est pas sans s'opposer dans l'organisme vivant avec la tendance à l'assimilation ou à la conservation et qui peut aller jusqu'à l'annihiler [1]. Cette tendance à la reproduction se traduit dans la conscience à une certaine période du développement biologique par l'amour des parents pour les enfants; d'abord et de la manière la plus profonde, par l'amour maternel; puis, dans la période ultérieure de l'évolution organique et de l'évolution consciente, par l'attachement d'un sexe pour l'autre.

Les origines proprement sociales de la moralité, d'autre part, dans la mesure où elles se distinguent de ses origines biologiques, sont liées avec l'établissement d'un état juridique, que le droit existe à l'état de coutume ou à l'état de système réfléchi; ce qui caractérise le droit (fût-il inégalitaire), c'est de reposer sur une idée de justice impersonnelle, c'est de consister dans l'établissement de rapports impersonnels entre les individus ou les groupes d'individus et non plus dans l'établissement d'un certain rapport direct d'individu à individu par lequel un être tend à fondre sa propre individualité dans l'individualité d'un autre, au point de la sacrifier entièrement.

Ainsi, de même que le précédent conflit de devoirs traduisait certaines oppositions internes et irréductibles de la vie sociale et de la moralité sociale, celui-ci traduit une opposition interne et irréductible entre les formes proprement sociales et les formes biologiques primitives de la moralité, formes qui vont se développant et se spiritualisant d'ailleurs de plus en plus au cours de l'évolution.

Un troisième type de conflits moraux, qui ne se ramène ni à l'un ni à l'autre de ceux-là, traduit, lui aussi, une opposition interne profonde : c'est l'opposition entre la conscience morale du novateur, du « créateur de valeurs », et la conscience morale collective et traditionnelle. Nous rencontrons dans l'histoire, dans la légende et dans la poésie des êtres qui, soit par eux-mêmes, soit par l'idée altérée et sublimée qu'ils ont laissée d'eux dans l'âme de leurs premiers disciples, ont été des révolutionnaires dans le domaine moral; pour ne citer que deux noms, tels ont été en Grèce un Socrate, en Judée un Jésus.

1. « Car l'Amour et la Mort est une même chose », écrit Ronsard; et déjà pour plus d'un organisme inférieur l'époque de la reproduction est aussi celle de l'anéantissement.

Qu'ont fait ces novateurs historiques ou légendaires? Ils sont entrés dans un conflit tragique avec la conscience collective et traditionnelle de leur pays et de leur temps: ils ne se sont pas opposés à elle au nom de leur individualité égoïste, mais au nom de quelque chose qui ne se trouvait pas réalisé dans la conscience morale collective, au nom de quelque chose qui n'avait encore pleinement acquis ni l'automatisme biologique de l'instinct ni l'automatisme social de la tradition, et ce quelque chose, c'était un principe spirituel interne que Socrate appelait sagesse ou philosophie, que Jésus appelait amour, et auquel l'évangéliste Jean donnait le nom platonicien de Logos.

Eh bien, ce principe interne saisi soit par le sentiment immédiat chez l'un d'entr'eux, soit, chez l'autre, par la réflexion et par l'effort même de l'esprit pour faire disparaître les contradictions et les désharmonies de la conscience morale, ce principe interne, ce n'est autre chose que ce que nous avons appelé la raison morale, l'idéalité dans la vie pratique.

Tandis que ce principe intérieur demeure dans l'instinct et dans la tradition morale mêlé à une multitude trouble d'éléments mourants ou coagulés, ces novateurs, philosophes ou prophètes, essaient de le saisir dans sa pureté. Ils sentent ou ils comprennent qu'on doit distinguer dans la conscience morale son principe intérieur, cet effort vers une spiritualité interne plus complète et plus haute, et tout l'ensemble de sentiments et de tendances, nés des conditions plus ou moins accidentelles de la vie sociale ou de la vie biologique, qui se sont incorporés à l'instinct spécifique ou à la tradition collective au même titre que cette spiritualité intérieure.

Ils prennent clairement ou confusément conscience de cette opposition entre le principe idéal et intérieur qui ne s'épuise dans aucune des formes qu'il revêt et les diverses réalisations définies de ce principe, toutes incomplètes et imparfaites, que leur fournissent la vie biologique ou la vie sociale, formes sociales ou biologiques dont la nature peut bien varier, mais qui sont aussi indispensables à la moralité que son principe intérieur et dont l'existence n'est pas moins indestructiblement liée à la sienne [1].

1. C'est le sentiment de conflits moraux de ce genre entre l'idéal nouveau d'une conscience solitaire et les exigences traditionnelles de la conscience collective qui donne à certaines tragédies d'Ibsen, à un *Rosmersholm* par exemple, leur âpre et sublime saveur : pièces à problème et non pièces à thèse, dont les héros sont jetés dans des situations moralement insolubles.

Cette opposition ne paraît donc pas plus pouvoir être entièrement résolue et détruite que les précédentes. Cette opposition entre la rationalité interne toujours plus complète vers laquelle tend l'âme et les formes particulières, toujours et inévitablement imparfaites, que prend la moralité au cours du développement de la vie biologique et de la vie sociale, cette opposition essentielle paraît être au cœur même de la moralité : et ainsi, jamais, même en se plaçant au point de vue interne de la raison pratique, il n'est possible d'arriver à un système entièrement exempt de contradictions. On peut sans doute s'efforcer de plus en plus vers cet idéal intérieur, on peut s'efforcer de réaliser de plus en plus complètement la raison pratique, et la morale n'est autre chose que cet effort, de même que l'on peut s'efforcer de réaliser de plus en plus complètement la raison théorique et de même que la science n'est autre chose que cet effort pour s'identifier toujours davantage, par la conquête de la vérité, avec ce principe intérieur de l'esprit qui n'est absent d'aucun esprit, et qui, cependant, n'est seul présent et ne peut être seul présent dans aucun esprit.

Seulement, la différence qu'il y a ici entre la théorie et la pratique, c'est que cette opposition dans laquelle l'âme s'efforce de subordonner de plus en plus l'irrationnel au rationnel laisse subsister, en dehors de ce qui est plus ou moins complètement rationalisé, l'irrationnel dans l'ordre théorique sous la forme de l'indépendance, dans l'ordre pratique sous la forme de la contradiction. Il y a et il y aura toujours une multiplicité infinie de faits particuliers que l'esprit n'aura pas rationalisés : mais il n'y a pas pour cela, dans la connaissance de la vérité, de contradictions internes inévitables ; l'irrationnel ne se présente ici, pour la pensée scientifique, que sous la forme de l'indépendance des faits les uns par rapport aux autres. Il y a bien aussi, comme l'ont vu Platon et Hegel, une distinction irréductible et même une opposition inévitable entre les points de vue divers auxquels l'esprit doit se placer dans l'acte de la connaissance, par exemple entre le fini et l'infini ; mais ces points de vue opposés et dialectiquement solidaires n'ont rien, pour la pensée philosophique, d'exclusif et de contradictoire. Ce qui subsiste d'irrationalité dans l'ordre pratique est plus profond : *l'irrationalité que l'âme, par le progrès moral, essaye de réduire de plus en plus, ne prend pas seulement la forme de l'indépendance des termes les uns par rapport aux autres, elle prend, dans certains cas, la forme de contradictions*

dont on peut essayer de restreindre de plus en plus le domaine, comme la raison théorique s'efforce de restreindre de plus en plus le domaine du fait brut, mais dont on ne peut pas et dont on ne pourra jamais abolir entièrement l'existence. Ainsi la thèse pragmatiste, une fois transposée dans les cadres d'un idéalisme rationnel, conserve une valeur plus grande pour la morale que pour la connaissance théorique.

C'est ce que Renan, dans la dernière partie de sa vie, avait discerné plus distinctement que Nietzsche. Une vue claire des oppositions internes de la moralité lui avait fait comprendre l'impossibilité d'un dogmatisme moniste en matière morale. Un de ses drames philosophiques, *le Prêtre de Némi*, pose dans toute sa force le problème insoluble du conflit entre la conscience du novateur et la conscience collective. Renan avait été amené à ses conclusions d'un côté par l'histoire et spécialement par ses recherches historiques sur le mouvement religieux et sur le mouvement social, d'un autre côté par l'influence persistante que la philosophie hégélienne exerçait sur son esprit [1].

Déjà en effet l'opposition qui subsiste à l'intérieur même de la raison pratique a été aperçue par les deux représentants par excellence de l'idéalisme rationnel, par Platon et par Hegel.

Pour Hegel, l'esprit se développe à travers des stades successifs, d'abord dans son rapport à un organisme, puis dans son rapport à une société, et enfin dans son rapport à l'Idée. La moralité proprement dite, dans ses formes ordinaires, correspond principalement, selon Hegel, au second moment, au développement de la conscience collective de l'esprit social; mais la famille et l'ensemble des sentiments qui y sont liés représentent encore, dans la moralité elle-même, le rapport à la vie organique. Hegel paraît ainsi avoir entrevu

1. Tout récemment, le romancier anglais Wells, dans un ouvrage où il proclame son adhésion à un pragmatisme d'ailleurs assez vague, a fait à la morale sexuelle des applications singulièrement pénétrantes du principe pragmatiste d'après lequel il est impossible d'aboutir à un système de jugements moraux unique, impersonnel et parfaitement cohérent. (*First and last things*, 1908.) — Il faut noter aussi qu'en 1877, un disciple de Schopenhauer fortement influencé par la dialectique hégélienne, Julius Bahnsen, avait montré dans un livre sur *Le Tragique comme loi du monde*, où il expose un pessimisme radical, la signification profonde des conflits insolubles de devoirs que fait ressortir l'art tragique. Bahnsen est aussi l'auteur de *La Contradiction dans la connaissance et l'essence de l'univers; principe et vérification partielle de la dialectique du réel*, ouvrage inachevé, interrompu en 1881 par sa mort. C'est un de ces amateurs de philosophie qui erraient dans la seconde moitié du siècle passé à travers les ruines encore brûlantes de la pensée allemande et dont l'âme, en se consumant, jetait, à travers une âcre fumée, quelques étincelles.

l'opposition qui subsiste au sein de la moralité. D'autre part, lorsqu'on envisage, non plus le passage des formes inférieures de la vie spirituelle à la vie sociale, mais le passage même de la vie sociale à la personnalité spirituelle sous ses formes supérieures, Hegel a montré qu'ici aussi, il se présente des antagonismes entre les manifestations supérieures de la personnalité libre et les formes collectives ou proprement juridiques de la moralité; il a eu recours à l'exemple même de Socrate pour établir l'existence et le caractère inévitable de ces antagonismes.

Ils n'ont pas échappé au plus grand des disciples de Socrate; ils surgissent du fond même de la dialectique platonicienne, précisément parce que l'idéalisme platonicien, ainsi que l'idéalisme hégélien, n'est pas un idéalisme dogmatique qui conçoit la vérité comme analogue à une chose matérielle et le Bien comme analogue à un individu fini; parce que le Bien, le principe de toute harmonie, n'est pas pour lui ce que seront après lui l'Homme-Dieu de la théologie chrétienne ou le Beau de l'esthétique classique, un « modèle » qu'on puisse « imiter », mais un ordre, une direction ou plutôt l'orientation commune à un faisceau de directions, un idéal vers lequel l'âme aspire, dont elle participe seulement et qui est au-dessus de toute nature circonscrite comme de toute existence réalisée. Aussi Platon n'a-t-il pas été sans discerner l'opposition qui existe au cœur de la moralité, d'abord lorsque nous envisageons le rapport entre la vertu individuelle et la vertu sociale; ensuite lorsque envisageant la vertu individuelle elle-même nous réfléchissons sur le rapport qu'il y a entre le principe intérieur de cette vertu, la sagesse ou *sophia*, et les formes extérieures que prend la vertu individuelle : la tempérance, le courage, qui expriment certaines relations de ce principe avec ses conditions organiques, tandis que la sagesse exprime la relation même de l'âme avec son idéal interne.

Ce sont les contradictions de la théorie et celles de la pratique, contradictions également insolubles pour le dogmatisme incohérent et irréfléchi du sens commun, qui ont le plus contribué à susciter la réflexion métaphysique. Il n'est personne dont cela soit plus vrai que de Platon. La réflexion sur les contradictions internes de la moralité, que faisait éclater la tragédie de la mort de Socrate, comme la réflexion sur les contradictions entre la science et le sens commun, l'opinion vulgaire, que lui révélaient les triomphes mathé-

matiques des Pythagoriciens, ont conduit Platon à une véritable critique idéaliste de la raison théorique et de la raison pratique; critique plus profonde que celle de Kant, non seulement parce que le génie de Platon n'a pas eu à se débattre contre les problèmes factices légués par la tradition scolastique, mais aussi parce que ses prédécesseurs avaient posé avec une franchise et une audace surprenantes la plupart des problèmes métaphysiques relatifs à la connaissance ou à l'action, et parce qu'à côté de Socrate et des Pythagoriciens, qui lui montraient la voie, il avait trouvé dans la critique pragmatiste des sophistes, avec l'indication des dangers à éviter, un stimulant singulièrement précieux pour la pensée philosophique.

Il faut souhaiter, dit Zarathoustra, un bon adversaire.

Ainsi, pour une conception élargie et assouplie de la raison pratique, nous trouvons dans la tradition idéaliste, hégélienne ou platonicienne, des points d'attache, et c'est en ce sens qu'on peut essayer de conserver, en le transformant et en le subordonnant, quelque chose du pragmatisme nietzschéen.

Parfois un enfant trouve une petite graine
Et tout d'abord charmé de ses vives couleurs
Il prend pour la planter un pot de porcelaine
Orné de dragons bleus et de bizarres fleurs.
Il s'en va; la racine en couleuvre s'allonge,
Sort de terre, fleurit, puis devient arbrisseau;
Chaque jour plus avant son pied chevelu plonge,
Tant qu'il fasse éclater le ventre du vaisseau...
Il a cru ne planter qu'une fleur de printemps,
C'est un grand aloès dont la racine brise
Le pot de porcelaine aux dessins éclatants.
(Théophile Gautier.)

René Berthelot.

ÉTUDES CRITIQUES

LES ÉTUDES DE M. DELACROIX SUR LE MYSTICISME

Ces nouvelles études d'histoire et de psychologie du mysticisme[1] se rattachent, on ne l'ignore pas, à un vaste ensemble, à une entreprise de longue haleine, qui fut inaugurée par la thèse de M. Delacroix sur *Le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, et qui doit s'enrichir peu à peu de publications complémentaires. Le présent volume contient essentiellement trois grandes observations prises dans des époques différentes du christianisme et dans des milieux différents : sainte Thérèse et le mysticisme espagnol du XVIe siècle, Mme Guyon et le quiétisme français du XVIIe, Suso et l'école allemande du XIVe siècle. L'auteur fait suivre ces observations d'un essai d'analyse psychologique et d'interprétation générale, auquel s'ajoutent des remarques critiques sur les résultats de l'école médico-psychologique, et des recherches précises sur quelques points particuliers.

Bien que M. Delacroix ne prétende pas offrir encore un travail complet sur le mysticisme, cependant les sujets qu'il étudie sont si représentatifs, et la manière dont il les étudie est si pénétrante, que son ouvrage marque dans ce domaine une date caractéristique, et qu'il mérite, par sa portée générale, d'arrêter l'attention des philosophes. Comme l'auteur ne semble pas avoir voulu encore ramener ses études à un plan rigoureusement scientifique, nous nous croyons libre d'adopter dans notre exposition un ordre quelque peu différent du sien. Supposant connus les faits historiques et biographiques, et partant des données les plus simples de l'observation psychologique pour considérer ensuite seulement tout ce qui est interprétation, nous nous acheminerons peu à peu de la science à la philosophie, en notant les résultats à peu près positifs et en précisant les problèmes à résoudre.

1. *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme : Les grands Mystiques chrétiens*, par Henri Delacroix. Félix Alcan, 1908.

I

Le psychologue qui entreprend l'étude du mysticisme, se trouve en face de deux graves problèmes préliminaires : Quelle influence ont exercée sur les sujets et sur les états considérés, d'une part les troubles nerveux, et d'autre part l'ascétisme? M. Delacroix ne soumet pas ces questions à un examen particulier, mais il connaît les importants travaux qui s'y rapportent; et l'on peut sans difficulté marquer son point de vue.

Il reconnaît que, parmi les mystiques inférieurs, beaucoup ne sont guère que des malades, qui groupent leurs symptômes autour d'une idée religieuse, et que leur entourage voit au faux jour d'un merveilleux théologique. Les grands mystiques dont il s'occupe, sont eux-mêmes des nerveux; la maladie explique chez eux maints phénomènes bizarres, tels que les troubles convulsifs, l'immobilité cataleptique, l'excitation et la dépression organiques excessives, l'automatisme général avec ses manifestations motrices et hallucinatoires. « Ce sont là, déclare M. Delacroix, des résultats que l'on peut considérer comme acquis, et nous les acceptons pleinement. Si nous n'y revenons pas, c'est que nous ne ferions que répéter, avec moins d'autorité et de précision, les conclusions de l'école médico-psychologique » (p. 342). S'il ne conteste pas ces conclusions, il s'efforce pourtant, comme nous le verrons, de les limiter et de les compléter.

Le mysticisme est en général caractérisé par une discipline et un entraînement particuliers qu'on appelle l'*ascétisme*. M. Delacroix en signale l'influence assez brièvement. Il suppose que cette influence est surtout de nature psychologique, et qu'elle ne fait que mettre en jeu une prédisposition mentale (p. 358. Ch. IX, 369). Mais dans les dernières lignes de son livre il semble entrevoir un nouvel aspect de la question, et il en tire lui-même immédiatement des conséquences qui sont de nature à ébranler son hypothèse antérieure. « Les moyens, dit-il (p. 425), que l'ascétisme emploie pour discipliner la nature, sont aussi une violence faite aux conditions physiologiques de l'existence humaine, et produisent directement certains troubles psychologiques, qui jouent sans doute un rôle dans la formation des états mystiques; ils rejoignent, sans que le mystique s'en doute,

les méthodes artificielles d'intoxication. Le renoncement et l'orgie ont des effets analogues. » Il conclut donc qu'il faudrait rechercher par une étude précise jusqu'à quel point les procédés ascétiques interviennent dans la formation et dans l'évolution des états mystiques. Cela est bien certain; et l'on peut même se demander si M. Delacroix n'aurait pas mieux fait de commencer précisément par là. Faute de cette investigation préalable, certaines affirmations contenues dans son livre risquent de paraître psychologiquement quelque peu hasardeuses.

D'une part, M. Delacroix distingue, parmi les mystiques, trois principales catégories, très inégales au point de vue du nombre et de la valeur. « Les bas mystiques, dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire, aliénés méconnus par un pieux entourage, pullulent et sont légion. Les mystiques d'imitation et de second ordre sont nombreux aussi. Les grands mystiques créateurs et inventeurs, qui ont trouvé une nouvelle forme de vie et qui l'ont justifiée, sont plus rares : ceux-là, malgré leurs faiblesses, rejoignent sur les hauts sommets de l'humanité les grands simplificateurs du monde » (p. III).

D'autre part, c'est aux grands mystiques que M. Delacroix va d'emblée; c'est à eux qu'il demande la signification du mysticisme. Il arrive ainsi à en voir l'essence, non pas dans l'extase commune à toutes les catégories, mais dans l'enchaînement des états et dans la loi de progression, propres aux grands mystiques, et sans doute à quelques-uns d'entre eux seulement.

Il nous semble que cette thèse repose sur la confusion de deux points de vue différents, correspondants, d'une part, au jugement d'existence et à l'analyse explicative, d'autre part, au jugement de valeur et à la signification essentielle. En procédant par une habile sélection de cas privilégiés, on arrive à connaître ce que le mysticisme peut produire de plus élevé sans doute, mais aussi de plus rare : on montre le but qu'il poursuit ou qu'il doit viser, plutôt que les causes efficientes qui lui donnent naissance. Mais le psychologue n'a pas à tenir compte des distinctions de valeur ; il observe et analyse simplement tous les faits donnés, pour en déterminer les causes et les lois phénoménales. De son point de vue, la chose essentielle dans le mysticisme ne peut être autre que le facteur le plus constant et la propriété la plus universelle, c'est-à-dire l'intuition extatique à tous ses degrés et sous toutes ses formes.

Malgré la thèse différente que soutient M. Delacroix, il est par ailleurs psychologue assez averti, pour que nous puissions montrer dans la suite, à l'aide de ses études mêmes, que les propriétés qu'il estime caractéristiques du mysticisme chez ses sujets, relèvent en réalité d'une fonction de synthèse, où les intuitions extatiques initiales se pénètrent de pensée et se prolongent en actes, c'est-à-dire qu'elles résultent finalement d'une opération mentale qui n'a en soi rien de mystique.

Si l'on commence l'étude du mysticisme par les phénomènes les plus simples, les plus apparents, et d'ailleurs jusqu'à présent les mieux étudiés, on rencontre tout d'abord les paroles et les visions surnaturelles. Les psychologues admettent généralement que ces phénomènes sont de nature hallucinatoire; mais il n'est pas toujours facile, dans tel ou tel cas, de déterminer exactement leur genèse et leur mécanisme. Nous noterons ici deux questions intéressantes et embarrassantes, qu'aborde M. Delacroix d'une manière spéciale : celles de l'hallucination psychique et du sentiment de présence.

Divers mystiques, et en particulier sainte Thérèse, assurent avoir perçu par l'âme, et non point par les sens, des choses très réelles, des paroles qui ne frappaient pas leurs oreilles, des images qui n'étaient pas devant leurs yeux. Ces paroles et ces visions sont désignées par les psychologues sous le nom d'hallucinations psychiques, par opposition aux hallucinations psycho-sensorielles ordinaires, qui ont l'apparence de véritables perceptions des sens. Or, c'est une question, et non certes indifférente, de savoir si ces états exceptionnels ne sont que des formes accidentellement différenciées du genre hallucination, ou bien s'ils constituent une classe nettement distincte.

M. E.-B. Leroy se rallie à la première hypothèse. Il constate que la description des hallucinations psychiques n'a pas d'autre source que les écrits mystiques, et il estime qu'on est en droit de se méfier de leur classification. Enfin il croit pouvoir donner une explication assez simple de ces états, notamment des paroles imaginaires[1], en recourant aux seules formes d'hallucinations ordinaires.

M. Delacroix, à la suite de Baillarger et de Séglas, persiste au

1. *Le langage*, p. 203-204, 237, 251.

contraire à réserver une place toute spéciale aux hallucinations psychiques. Il pense que les descriptions des mystiques ont la valeur de bonnes observations, et qu'il faut accepter leurs paroles et visions imaginaires telles quelles, jusqu'à preuve évidente du contraire (p. 433). Il nous annonce d'ailleurs des observations personnelles à l'appui de sa thèse. Comme il s'agit de faits, nous attendrons, pour nous faire une opinion bien assise, qu'elles soient publiées, ainsi que les observations contraires de M. E.-B. Leroy.

Voici maintenant l'autre problème, plus curieux encore, sur lequel les psychologues semblent s'être déjà mis d'accord. Parmi les visions dites intellectuelles, il y en a qui ont ce caractère frappant et paradoxal d'envelopper la certitude de la présence d'une personne qui n'est perçue par aucun sens. « Sans rien voir, dit sainte Thérèse, et sans le secours d'aucune parole intérieure ni extérieure, l'âme conçoit quel est l'objet, de quel côté il est, et quelquefois ce qu'il veut dire. » M. Delacroix, après avoir relevé d'assez nombreux faits du même ordre, reconnaît dans ce sentiment de présence invisible, à la suite de W. James et de M. E-B. Leroy, une hallucination motrice ou émotionnelle, c'est-à-dire une adaptation particulière donnée, telle que la présence réelle d'êtres ou d'objets seule en provoque, et qui, apparaissant sans cause extérieure, éveille l'impression que cette cause est bien là, mais invisible (p. 440).

Nous ne pouvons insister sur ces phénomènes particuliers d'apparence éminemment surnaturelle. Mais on comprend aisément l'intérêt capital de leur étude. Ces états singuliers, ainsi que tous les phénomènes de télépathie et de spiritisme, doivent être soumis sans parti-pris à une enquête comparative et à une analyse psychologique aussi complètes et rigoureuses que possible. Les résultats ainsi obtenus *a posteriori* méritent seuls d'être pris en considération, quand il s'agit de porter un jugement philosophique sur la portée objective de ces phénomènes et sur leur signification véritable.

Sous le nom de visions intellectuelles, les mystiques decrivent aussi des états bien différents du sentiment de présence, à savoir la connaissance ineffable de mystères incompréhensibles. E.-B. Leroy, étudiant cette sorte de vision chez sainte Thérèse et dans quelques cas comparables, a essayé de montrer qu'elles se ramènent à des phénomènes de pseudo-compréhension fréquents dans les rêves, à une illumination de l'esprit sans objet, au pur sentiment formel de

comprendre. Pourtant il n'est pas si sûr, objecte M. Delacroix (p. 395), qu'il n'y ait point, dans ce sentiment de comprendre, quelque chose de plus qu'une simple illusion de connaissance. En effet les dogmes chrétiens, en tant qu'images symboliques, sont aptes à évoquer les thèmes essentiels de toute métaphysique et de toute morale; ils résument et impliquent en fait un long travail de synthèse intellectuelle. Il n'est pas impossible que les mystiques par moment entrevoient des rapports intelligibles sous les mystères de la religion et comprennent quelque chose de l'incompréhensible. Les états d'illumination pourraient ainsi renfermer une intellection psychologiquement réelle, bien que logiquement irréalisable.

Quand on a éliminé de l'extase, d'abord les troubles proprement nerveux et ensuite les phénomènes précis, on se trouve finalement en présence d'une sorte d'attitude mentale, ou d'état formel, qu'on peut appeler l'intuition mystique *pure*. Découvrir ce qu'il y a au fond de cette intuition pure, c'est évidemment le but capital et le moment décisif de l'investigation.

La plupart des psychologues et Leuba en particulier ramènent l'intuition mystique à certains états affectifs plus ou moins justifiés, et rattachés plus ou moins arbitrairement aux dogmes religieux. L'esprit alors se réduirait à la conscience d'états organiques; la pensée s'absorberait dans le monoidéisme et finirait par s'évanouir. L'inconscience serait ainsi le terme de l'intuition; et cette inconscience serait identifiée après coup avec la doctrine du Dieu mystérieux et infini. Le vide psychologique, le néant, devenu objet de pensée pour la conscience restaurée, prendrait existence et deviendrait le néant qui est tout (p. 382).

M. Delacroix objecte à cette explication, et à bon droit nous semble-t-il, qu'elle ne détermine pas d'assez près la nature des états affectifs en cause, ni les affinités qui permettent d'identifier ensuite l'intuition avec la doctrine. Pour lui, l'intuition mystique est beaucoup moins une synthèse de sensations internes que la conscience d'une attitude mentale à propos de représentations; elle est à la fois au-dessus et dans le prolongement du sentiment et de l'image. « Encore que l'intuition transcende les concepts, dit-il (p. 381), il semble que certaines intuitions aient de l'affinité avec certaines images et certains concepts, et répugnent à d'autres. L'intuition n'est pas indifféremment traduisible en tel ou tel système; l'indéfinissable de ce mode de connaître nous cache ce qu'il a

de divers. L'art nous montre bien, sous la transcendance apparente, l'étroite liaison qu'il y a entre certaines dispositions créatrices et leurs expressions ».

Pourtant l'intuition mystique a bien en un certain sens un caractère de transcendance et la forme d'un absolu. « L'oubli du moi comme sujet individuel est senti positivement, si l'on peut dire, dans la béatitude et la liberté qui accompagnent le jeu d'une conscience dégagée de ses limites; et du même coup, la détermination individuelle ayant cessé, ce qui persiste dans la conscience apparaît, par son indistinction même d'avec autre chose, comme un absolu » (p. 391).

Mais ceci est loin de vouloir dire que l'intuition mystique tende par elle-même à l'inconscience, si l'on excepte ses exagérations pathologiques. Elle apparaît au contraire en son fond essentiel de nature analogue à l'intuition esthétique ou métaphysique. Elle est comprise dans une longue série évolutive d'états intuitifs, c'est-à-dire de sentiments enveloppant une connaissance, qui s'élèvent par degrés des formes les plus rudimentaires jusqu'à la vision d'ensemble de l'univers que se donnent les sages et les poètes. « Elle est une sorte d'état fondamental, le plus profond de tous, où toute l'énergie, toute la spontanéité, tout le génie, qui sont au principe de la pensée et de l'action humaines, se posent absolument en plénitude d'être, comme un infini de joie ou d'horreur ou d'activité sereine. Telles sont les aspirations passionnées où l'art le plus pur de tous, la musique, enferme sous forme inexprimable la quintessence de l'humanité » (p. 360).

Cette intuitivité pure ne porte pas en soi son objet, et elle ne saurait le créer de toutes pièces. Si elle est créatrice, ce n'est jamais dans un autre sens que l'imagination. Abandonnée à elle-même, elle irait vite à la dérive, et finirait par se perdre dans les fantaisies les plus subjectives ou dans l'inertie la plus complète. Ainsi les mystiques hindous, entraînés par une doctrine qui affirme le néant de toutes choses, poussent l'extase dans le sens négatif jusqu'à une sorte de suicide psychologique. Les grands mystiques chrétiens sont préservés de la déchéance ou de l'annihilation de l'extase vulgaire, parce que leur effort pour réprimer ou supprimer la conscience du moi et celle du monde a son contre-poids dans un effort égal et simultané pour développer la conscience de Dieu et celle de leurs devoirs. L'intuition mystique chez eux a pour fondement une foi

positive, un idéal directeur et un amour expansif. Elle enveloppe tout un monde de sentiments et de représentations, qui la nourrit d'abord et qu'ensuite elle transfigure.

M. Delacroix a bien mis en évidence ce fait que le rapprochement du concept religieux et de l'intuition spontanée, leur action réciproque et leur synthèse progressive, déterminent dans la conscience individuelle un développement spirituel particulier, une évolution proprement mystique; et c'est un des principaux mérites de son livre que d'en avoir décrit et analysé les facteurs avec une vigueur incomparable.

Au petit mysticisme fruste et intermittent s'oppose le grand mysticisme, qui a ce caractère original d'être systématisé, chronique et progressif (p. 75). M. Boutroux l'avait déjà dit : « Ce serait se faire du mysticisme une idée incomplète, que de le concentrer tout entier dans l'extase qui en est le point culminant. Le mysticisme est essentiellement une vie, un mouvement, un développement, d'un caractère et d'une direction déterminés[1]. » Pour M. Delacroix, l'extase n'est pas même le point culminant, elle est l'état le plus humble du mysticisme. Celui-ci consiste proprement en l'édification d'une nouvelle forme de vie, en un travail de transformation de la personnalité, qui meurt au monde extérieur, pour renaître à une vie intérieure, cohérente et bienheureuse. Alors que la conversion repose sur une expérience mystique soudaine et brève, le mysticisme est, pourrait-on dire, une conversion si prolongée et si profonde, qu'elle aboutit à l'union et presque à l'identification de l'âme avec Dieu.

Mais cette conversion radicale s'opère par une voie longue et difficile. A la suite et au-dessus de l'union extatique, il faut placer une série de troubles, de tourments, de peines également extatiques, qui ne sont point, comme on le croit généralement, des phénomènes extérieurs à la vie mystique et des obstacles à son progrès, mais qui sont au contraire un moment essentiel, un terme logique et une période chronologique de son développement. On ne saurait donc accepter telle quelle la classification traditionnelle des états mystiques en quatre étapes : quiétude, union, extase et mariage spirituel. M. Delacroix en propose une autre assez différente en trois périodes. Les trois premiers degrés classiques : quiétude, union, extase, rentrent dans une seule et même période, où l'âme s'élève à

1. *La psychologie du Mysticisme*, p. 7.

Dieu et s'absorbe en lui d'une manière passagère ; mais l'extase n'est qu'une simple étape préparatoire. A celle-ci succède et s'oppose une période douloureuse, où la nature humaine avec ses souffrances et ses imperfections empêche à la fois et fait désirer plus ardemment l'union définitive et permanente. Enfin la troisième et dernière période est la réalisation de cet état suprême appelé mariage spirituel, où l'âme, s'abandonnant à Dieu sans réserve, se retrouve en lui toute entière, mais en quelque sorte divinisée ; car elle possède désormais au plus profond de soi une source intarissable de force, de lumière et de béatitude.

Ainsi la formule de l'évolution mystique se ramène presque aux termes de la logique du devenir : thèse, antithèse et synthèse, — la thèse correspondant à l'extase délicieuse d'union momentanée et intermittente, l'antithèse à l'extase douloureuse de séparation sur un fond d'incessante aspiration, et la synthèse à l'union permanente avec Dieu ou état théopathique. Tandis que le ravissement implique une contradiction radicale, soit que bientôt il disparaisse pour ne laisser à sa suite que l'ardent désir de son retour, soit qu'il fasse effort pour durer, ne réussissant alors qu'à endormir la conscience, le mariage spirituel au contraire concilie les oppositions initiales dans une harmonie vivante, où s'unissent la contemplation bienheureuse et l'action pénible, l'intuition immédiate et la doctrine réfléchie, les révélations particulières et l'inspiration continue, la personne humaine et l'infinité divine.

M. Delacroix n'affirme pas que ce processus soit commun à tous les mystiques, mais seulement qu'il est valable pour les sujets particulièrement représentatifs qu'il étudie, pour sainte Thérèse d'abord, puis pour Mme Guyon et Suso. « Nous croyons, dit-il (p. XVII), qu'il représente l'esprit du mysticisme catholique ; et les observations d'élite dont nous l'avons dégagé justifient cette hypothèse. »

Mais ce schéma si simple et si net soulève aussitôt divers problèmes, qui peuvent se ramener aux deux suivants : D'abord, jusqu'à quel point est-il d'accord avec les données précises de l'observation immédiate ? et ensuite quelle en est la signification véritable ?

« C'est dans la description de sainte Thérèse, nous dit M. Delacroix, qu'on peut le mieux reconnaître à la fois les éléments et le cycle évolutif de la vie mystique » (p. 308). Or, lorsqu'on lit cette description d'un peu près et sans parti-pris, on ne trouve point que la peine extatique y joue un rôle aussi fondamental que l'exigerait

le schéma de l'évolution. Sainte Thérèse elle-même n'accorde pas dans le *Château de l'âme*, l'honneur d'une demeure spéciale à la peine extatique; elle y consacre, dans les *Sixièmes Demeures*, un seul chapitre sur onze, et c'est celui qui précède immédiatement le mariage spirituel. M. Delacroix s'appuie sur quelques pages de l'*Autobiographie* [1], pour attribuer à cette souffrance, évidemment très particulière et très remarquable, l'importance d'une période spéciale et d'une phase essentielle. Cette manière de voir nous paraît dépasser la teneur des faits, et résulter d'une interprétation idéale, que suggère, il est vrai, sainte Thérèse elle-même.

A la fin de l'*Autobiographie*, c'est-à-dire au milieu de la période qui est ici en discussion, nous trouvons la relation d'une expérience caractéristique, qui manifeste clairement la complexité des faits réels. « Un soir, dit sainte Thérèse (p. 429), pendant que j'étais en oraison, l'heure du repos étant venue, je me trouvais assaillie de grandes douleurs, et le temps de mon vomissement ordinaire approchait. Me voyant enchaînée par la faiblesse du corps, et mon âme d'un autre côté demandant du temps pour elle, je sentis dans ce combat une telle affliction, que je me mis à répandre d'abondantes larmes. Celà m'est arrivé non une fois seulement, mais bien souvent; je m'en veux alors à moi-même et je me prends véritablement en horreur. Mais dans le cours ordinaire de la vie, je ne m'abhorre pas autant que je le devrais, et je ne manque pas de prendre les soins qui me sont nécessaires; et Dieu veuille que souvent je n'excède pas, comme j'ai sujet de le craindre. Tandis que j'étais dans cette angoisse que je viens de décrire, Notre-Seigneur m'apparut; il me consola avec beaucoup de bonté et me dit de prendre ces soins et d'endurer cette souffrance pour l'amour de lui. » Dans cette expérience *souvent répétée*, nous trouvons comme point de départ un état d'oraison, contrarié par des souffrances physiques, suivies elles-mêmes de souffrances morales, s'achevant enfin par une vision consolante qui donne à l'âme des forces nouvelles. L'angoisse morale, bien qu'elle n'atteigne pas la forme excessive et pathologique de l'extase douloureuse proprement dite, a bien ici un contenu analogue; et il est évident qu'elle ne représente qu'un moment subordonné du processus. La description des phases de cette évolution rapide

1. Trad. M. Bouix, 15e éd., p. 194-199.

ne nous fournirait-elle pas la clé psychologique du développement mystique de sainte Thérèse durant cette période?

En tout cas, au moment où elle est censée se trouver dans la période douloureuse de l'absence divine, la sainte déclare formellement que le Seigneur lui accorde encore ses grâces d'une manière presque continuelle (*Vie*, p. 528). Dans le *Château intérieur*, elle affirme également le double aspect opposé de ses expériences extatiques si singulières [1]. « Dans une voie si spirituelle et si élevée, dit-elle, deux choses selon moi mettent véritablement la vie en péril : l'une, ce martyre dont je viens de parler; l'autre, l'excès de joie que l'on ressent dans les extases dont j'ai dit qu'il était suivi. »

De plus, si l'on considère le mariage spirituel qui a suivi cet état, on peut hésiter à le définir avec M. Delacroix (p. 67) « une transformation radicale et totale de l'âme et de la vie par la possession divine continue, permanente et consciente ». S'il devait être celà, on pourrait à bon droit douter qu'il ait jamais été réalisé (Cf. p. 58-60). Mais les descriptions de sainte Thérèse nous suggèrent une réalité psychologique beaucoup plus vraisemblable, humainement parlant.

Même en possession de l'état le plus sublime et le plus absolu, la sainte ne perd pas tout à fait le sens de la mesure et du relatif. « Ce qui distingue ces demeures, dit-elle [2], c'est qu'il n'y a *presque jamais* de sécheresses; l'âme y est *en quelque sorte* exempte des troubles intérieurs qu'elle éprouvait de temps en temps dans toutes les autres demeures, et elle jouit *presque toujours* du calme le plus pur. » Au moment de ses dernières fondations, elle note encore avec une grande perspicacité combien l'ardeur de son âme dépend de l'état de sa santé : « En vérité, dit-elle [3], je ne puis voir sans un étonnement mêlé de compassion et sans m'en plaindre souvent à Notre-Seigneur, combien la pauvre âme participe aux maladies du corps, et comment elle subit le contre-coup de toutes ses infirmités. »

Lorsque sainte Thérèse assure qu'elle a été élevée à la Septième Demeure dès l'année 1572 [4], elle entend par mariage spirituel, non pas une union générale et diffuse, mais un état bien précis. Ce

1. Trad. Bouix, 7e éd., p. 549.
2. III, p. 573. Cf. p. 577.
3. II, p. 393.
4. III, p. 559, 565.

mariage fut inauguré par une vision imaginaire (p. 559-60), qui se transforma ensuite en vision intellectuelle et en sentiment habituel de présence (p. 555-57). L'union qui en résulte n'est pas absolue et totale : « C'est ce que j'appelle l'esprit de l'âme, dit la sainte, qui devient une même chose avec Dieu » (p. 561). Cet état nous semble correspondre à une forme très particulière de dédoublement de l'attention et peut-être même de la personnalité, qui nous est décrite en ces termes : « La partie supérieure de son âme lui paraissait en quelque sorte divisée de l'autre; et comme, après avoir reçu de Dieu cette haute faveur, elle eut de grandes croix à porter, elle se plaignait quelquefois de son âme, comme Marthe de Marie sa sœur, et lui reprochait de rester toujours occupée à jouir à son gré de cette quiétude, et de la laisser au milieu de tant de peines et d'occupations dans l'impossibilité de lui tenir compagnie » (p. 558).

Sans insister davantage, nous pouvons déjà conclure qu'il y a entre la loi de développement de M. Delacroix et la description de sainte Thérèse la même différence qu'entre une généralité philosophique et une réalité psychologique individuelle. Que serait-ce si nous voulions comparer avec les états de sainte Thérèse ceux qui, chez les autres mystiques, sont considérés comme identiques ou analogues? Est-il permis de confondre psychologiquement l'angoisse extatique de sainte Thérèse avec l'état de dépression de Mme Guyon, dont elle disait plus tard : « Si j'avais cru, connu ou entendu dire que c'eût été un état mystique, j'aurais été trop heureuse; mais je voyais ma peine comme péché »? ou encore avec la lypémanie hystérique du Père Surin, ou avec la maladie de Suso faisant suite à des mortifications excessives? Enfin, si nous considérons l'état théopathique, n'y a-t-il pas entre la vision habituelle de la Trinité et la motion divine, par exemple, des différences aussi appréciables que les analogies? Le schéma de M. Delacroix ne retient dans son cadre que les éléments formels, généralisables; et il laisse échapper le riche contenu de la conscience immédiate. Il représente un travail de synthèse, intéressant pour le philosophe, mais incertain pour le psychologue. Il exprime une loi plutôt idéale que réelle. C'est ce qu'il est possible de montrer encore par une autre voie, où M. Delacroix lui-même sera notre guide.

Dans un intéressant débat à la *Société française de Philosophie*[1],

1. Voir le *Bulletin*, janv. 1906, p. 13-19.

M. E. Boutroux cherchait, au moyen de textes tirés de l'*Autobiographie* de sainte Thérèse, à mettre en garde contre une interprétation proprement chronologique et évolutionniste de la suite des états mystiques. M. Delacroix en réponse[1] essaie de montrer que les textes allégués ne peuvent servir d'arguments probants contre sa thèse, et il maintient que la succession relevée chez sainte Thérèse et chez d'autres mystiques a bien un caractère historique et chronologique. Or, si l'on y réfléchit un peu, on reconnaît que le problème soulevé n'est pas aussi simple qu'il paraît. Les deux philosophes admettent bien sans doute que la vie mystique enveloppe à la fois des états psycho-physiologiques qui se succèdent et évoluent, et des idées religieuses qui persistent plus ou moins durant le cours de cette évolution. La question précise consiste à savoir si la loi de développement que M. Delacroix s'est efforcé de mettre en lumière, exprime la résultante du devenir psycho-physiologique par la seule pression de la causalité efficiente, ou bien si elle dépend surtout de l'action directrice des idées antérieurement admises, en vertu d'une finalité proprement idéale. M. Boutroux adopte clairement cette dernière interprétation lorsqu'il dit : « Il me semble que cette vie fut essentiellement la réalisation d'une doctrine, une doctrine vécue, selon une expression trop prodiguée. » Le problème que résout ce simple énoncé, M. Delacroix l'examine à son tour longuement dans les deux derniers chapitres de son livre, dont il nous faut noter à ce sujet le raisonnement et les conclusions.

L'expérience mystique, telle que les mystiques eux-mêmes se la représentent et la décrivent, est loin d'être un pur fait, une donnée immédiate de la conscience. Elle est en réalité un ensemble d'états complexes systématisés, interprétés, pénétrés de doctrine. C'est ce qu'il est facile d'établir par un examen historique et critique de leurs autobiographies (p. 348-53). Mais il ne faudrait pas tirer de ce fait des conséquences extrêmes. On se tromperait gravement si l'on supposait ou bien que cette expérience est toute entière le produit d'un ajustement de données confuses après coup, ou bien qu'elle est dirigée par un système préalable et explicite (p. 353-6). La vérité est plutôt qu'il y a rencontre et synthèse de deux groupes de facteurs également indispensables : d'une part, une certaine spontanéité intuitive et constructive, et d'autre part, la puissance directrice

1. *Études*, p. 354, note.

d'une tradition plus ou moins nettement consultée. L'ascétisme semble avoir pour rôle psychologique de créer une tension mentale et une discipline qui renforcent l'aptitude naturelle et la subordonnent à l'autorité de la tradition.

Dans cette tradition il faut distinguer une double série d'influences, dérivant l'une de la doctrine purement mystique, l'autre du système proprement chrétien. La doctrine est un courant spirituel qui remonte très loin, qui ne découle pas directement de l'Évangile, mais qui a pénétré dans le christianisme relativement tard avec les écrits du pseudo-Aréopagite. Elle se ramène à l'idée d'un Dieu intérieur et ineffable, supérieur à toutes les manières d'être, en qui toute conscience et toute volonté se perdent, pour se retrouver divines. Elle est apte à rassurer et guider le mystique néophyte, inquiet et en quête ; mais elle ne suffirait pas à transformer sa recherche en expérience, si la recherche même n'était déjà l'indice d'une aptitude particulière. A côté et au-dessus de la doctrine mystique, il faut placer, quand il s'agit de chrétiens et de catholiques, l'influence d'un système défini, souverainement imposé par l'Église, et qui commande entre autres choses l'action à l'exemple du Christ.

Les mystiques témoignent que l'intuition est aveugle sans intelligence, sans le travail qui la précède et sans la réflexion qui la suit; leur expérience, pour acquérir un sens véritable et une valeur ontologique, a besoin de s'édifier sur une base intellectuelle. Et ils adoptent naturellement la base qui est le mieux faite pour justifier leur expérience. La distinction essentielle qu'ils établissent entre le discours et l'intuition, n'exclut pas une influence réciproque continuelle. Il en résulte une accommodation graduelle, une harmonie de plus en plus profonde, qu'on pourrait croire préétablie. « La tradition mystique, depuis le Néo-platonisme, prépare son intuition intellectuelle par des concepts qui, se niant eux-mêmes comme explication définitive et satisfaisante, et laissant entrevoir quelque chose au delà d'eux, impliquent dans leur limitation nécessaire une affirmation ultra-logique » (p. 377).

Comment les mystiques parviennent-ils à identifier finalement la confusion de leurs intuitions spontanées avec les notions chrétiennes, c'est-à-dire à expérimenter le Dieu même de l'Église? Il est facile de le comprendre. D'abord l'attitude d'esprit et la tonalité affective que prépare l'oraison, se prolonge dans la contemplation; et l'esprit, en se dépouillant peu à peu de tous les états distinctifs, garde la cons-

cience d'une orientation identique. De plus, le sujet se sert d'images et d'idées chrétiennes pour parvenir à son intuition ineffable; et, par suite, quand il sort de l'extase, c'est l'image du Dieu chrétien qui lui apparaît et qui éclaire son intuition. Enfin les états profonds du mystique s'encadrent dans une vie chrétienne; et si la contemplation risque parfois de s'égarer, la précision de la vie chrétienne le ramène aux croyances positives et lui est une garantie postérieure, mais très sûre, de l'identité du Dieu mystique et du Dieu orthodoxe (p. 375). Ainsi, c'est parce que les grands mystiques ont été disciplinés par l'ascétisme, réglés par un sévère contrôle rationnel, dominés par la dogmatique et la morale chrétiennes, que leur automatisme à la période théopathique ne leur fournit que des éléments acceptables à la conscience chrétienne (p. 423).

La succession des états mystiques ne se ramène donc pas simplement à certaines lois générales de la vie affective et intellectuelle, ou à un rythme de l'affectivité organique, qui ferait succéder la dépression à l'exaltation et l'expansion à la dépression (p. 411). Quand on examine tous les faits impartialement, comme le fit par exemple Maine de Biran, on est obligé de reconnaître que le rythme élémentaire de la vie effective ne rend pas compte de la systématisation originale du développement mystique. Sans doute la période négative et douloureuse apparaît comme l'effet direct de troubles nerveux ou psychiques; mais même alors il faut remarquer avec quel art le sujet interprète spontanément ses souffrances et sait les faire rentrer dans le cadre d'un plan idéal.

Il est vrai pourtant que la finalité, décrite après coup par les mystiques, est à son tour schématique et forcée. A mi-chemin entre le mécanisme psycho-physiologique et l'attraction constante d'un état divin qui se réaliserait progressivement, il y a place pour « une finalité plus souple, où conspirent la vague conscience du but et le vague déploiement des besoins, où l'attrait se combine à l'impulsion » (p. 417).

La finalité mystique a ce caractère frappant d'échapper à la libre disposition de la volonté. La réalisation de la fin désirée ne paraît dépendre ni du vouloir de la personne ni du pouvoir de la nature, mais d'une puissance à la fois inférieure au sujet et supérieure à la nature. Les états intuitifs semblent obéir à un ordre si mystérieux et à un plan si sage, qu'ils sont jugés, non pas humains, mais divins. Le théologien attribue cette passivité intelligente et créatrice à

l'effet de la grâce, à la puissance de Dieu. Le psychologue y voit seulement l'effet d'une activité mentale subconsciente, soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un idéal directeur.

La subconscience consiste ici, explique M. Delacroix, en ce que des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir, mûrissent et s'épanouissent sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation ; il ne voit que le commencement et la fin : faute d'apercevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. Mais il n'y a pas besoin d'analyser très avant la nature humaine, pour y trouver chez les grandes âmes une générosité, pourrait-on dire, qui, sollicitée par le travail, donne infiniment plus que le travail ne pourrait produire, en mouvements subits et inattendus, et qui, bouleversant de ses apports et de ses ravages la conscience ordinaire, apparaît à l'homme comme une surnature et prend le nom qu'il donne à ses dieux. » (p. 406).

Il est en somme fort naturel que le mystique, dans son ignorance du mécanisme mental, attribue la production de ses états passifs à une cause surnaturelle. Il subit en cela la même illusion que les aèdes primitifs, qui croyaient bien recevoir leur inspiration d'Apollon et des Muses. Mais aussi, tout comme le grand poète, le mystique supérieur porte au fond de l'âme cette puissance qui dépasse la réflexion et domine le vouloir, et que nous appelons le *génie*. « Il y a un génie religieux, conclut M. Delacroix, qui explique les faits mystiques, et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie » (p. 408).

En résumé, le mysticisme consiste en une intuition spéciale de nature expansive qui, poussant ses racines dans le sous-sol d'une subconscience fertile, jette une forte tige et peut produire des fleurs rares et des fruits excellents. On peut dire que le développement du germe intérieur en motion divine et en activité apostolique est un des plus beaux exemples de croissance spirituelle. Mais il faut prendre garde de ne pas confondre la force germinative avec la matière solide qui soutient les rameaux et canalise la sève. Ainsi que M. Delacroix nous le dit lui-même nettement (p. 408, note : « Tout son travail est un effort pour établir qu'une profonde activité intérieure, soutenue par la solidité d'une tradition, la puissance d'une intelligence constructive et critique et une haute énergie morale, produit à la fois les richesses de l'intuition et de l'action : et sur un fond

de névrose, les états hallucinatoires et tous les phénomènes pathologiques, si abondants chez les mystiques. Cette subjectivité créatrice qui s'autosuggestionne par l'idée des fins qu'elle poursuit et les représentations qu'elle organise, n'est pas une fantaisie arbitraire ; elle obéit à un ordre rigoureux. » Et cet ordre ne résulte pas du devenir psycho-physiologique, qui, abandonné à lui-même, se perdrait vite dans l'incohérence; il dépend de l'idéal directeur qui s'impose à la conscience.

Il apparaît donc avec une nouvelle évidence que la loi même dut développement mystique ne relève pas de la causalité psychologique, mais appartient proprement au domaine de la finalité. Elle est la réalisation d'un idéal, l'actualisation d'une doctrine, accomplie dans certaines conditions psychologiques d'une manière plus ou moins parfaite. Et il apparaît ainsi finalement que la thèse soutenue par M. Delacroix se rapproche beaucoup plus qu'il ne semblait d'abord de l'interprétation proposée par M. Boutroux.

Après avoir déterminé aussi exactement que possible ce qu'est le mysticisme, on pourrait encore se demander s'il ne constitue pas proprement l'essence de la religion, comme quelques-uns le soutiennent. M. Delacroix semble disposé à admettre cette thèse, lorsque dans les toutes dernières lignes de son livre il s'exprime en ces termes : « L'aspiration à l'union immédiate avec le divin, et à l'abandon à l'action divine, qui constitue le fond du mysticisme et qui est à la base de toutes ses doctrines et de toutes ses expériences, est étroitement mêlée à la vie religieuse, et la suit dans tout son développement. Peut-être est-elle la religion même; et la piété raisonnable, la religion cultualisée et dogmatisée n'est-elle qu'un compromis, un composé provisoire et instable. » Nous voulons noter simplement que cette suggestion ne nous paraît pas s'imposer comme une conclusion directe des études mêmes de l'auteur. En effet, nous avons vu que l'intuition est aveugle sans le concept et stérile sans la pratique. L'aspiration à l'union divine ne réussit à se satisfaire que par la prise de possession d'une réalité idéale, qu'elle pressentait, mais ne portait pas en soi, et qui lui vient du dehors. Le mysticisme ne se précise et s'organise que par la synthèse du sentiment, de la pensée et de l'action, et par la subordination de l'individu à la tradition de la communauté. Il suppose donc déjà la religion, avant de pouvoir lui imprimer sa marque.

D'autre part, s'il est vrai que tous les hommes religieux ne sont pas des mystiques, et que tous les états mystiques ne sont pas de nature religieuse, il en résulte que le mysticisme ne coïncide pas avec la religion et ne saurait en contenir l'essence. Car l'essence d'une chose ne peut résider que dans ses données spécifiques et constantes. Peut-être d'ailleurs est-il chimérique d'assigner ou de chercher à la religion une essence unique et simple. La religion ressemble plutôt à un organisme vivant, dont la puissance d'action et de transformation s'explique par la complexité même de ses facteurs, et qui comprend en soi le mysticisme comme un de ses organes, l'organe de l'aspiration divine, pourrait-on dire, qui permet à l'âme de prendre son essor vers l'infini.

Pour notre compte, nous serions disposé à suivre W. Wundt dans ses conclusions de *Mythe et Religion* et à définir avec lui la religion « la relation vivante qui unit l'homme, avec le monde qui l'entoure, à un monde supra-sensible, réalisant l'idéal posé par l'esprit comme but suprême de son effort[1] », étant admis, d'une part, que le sentiment de relation peut varier de la forme la plus extérieure à la plus intérieure, à travers tous les intermédiaires cultuels et dogmatiques, jusqu'à l'union immédiate avec le divin ; et d'autre part, que l'idéal religieux se transforme lui-même avec les époques et les sociétés, d'où il émane et dont il reflète l'esprit et l'autorité. Cette définition nous semble avoir l'avantage de bien mettre en lumière à la fois la nature de la religion dans ses éléments durables ou variables, et la nature de ses rapports avec le mysticisme.

II

L'histoire et la psychologie nous ont conduit à voir dans le mysticisme « un fait humain, qui n'est point lié à une religion, à un peuple, à une période historique, mais qui repose, au moins pour une part, sur certaines dispositions de la nature humaine. » Ce fait humain est une expérience profonde, qui traduit l'attitude d'ensemble de l'homme et sa réaction la plus personnelle à l'univers, et qui se manifeste par une forme de vie originale, travaillant à s'organiser et à s'épancher avec une énergie indomptable. D'une

1. *Mythus und Religion*, III, 739.

part, l'intuition mystique est dans sa pureté originelle une aperception de la spontanéité primordiale et de la vie universelle, et elle se trouve, dans sa tendance essentielle, conforme à l'expérience de ceux qui ont le plus approfondi l'art et la sagesse. D'autre part, le mystique chrétien ne s'arrête pas à cette aperception diffuse; mais il ne considère ses états passifs comme divins que s'ils réalisent certaines conditions objectives, s'ils sont conformes à une croyance précise, s'ils s'épanouissent en émotions fécondes et fructifient en actions bonnes. Le passage de la vague mysticité au véritable mysticisme dépend de toutes les influences morales, intellectuelles, sociales, qu'exercent le milieu et la tradition; et aussi du degré d'intelligence, d'énergie et d'assimilation personnelles. C'est par là que s'expliquent les très réelles différences observables entre les nombreux types de mystiques et de mysticismes. Si l'aspiration mystique est bien, comme le dit M. Delacroix, une revanche de l'individu sur la société religieuse, et une revanche de l'intuition contre la connaissance discursive, il faut ajouter, pour être complet, que le mysticisme proprement dit, systématisé, se développe et s'affermit par une nouvelle revanche, cette fois définitive, de la société et de la doctrine religieuses sur l'intuition individuelle.

La science a ainsi terminé sa tâche; et il semble que M. Delacroix soit autorisé à dire, en mettant le point final à son œuvre : « Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature. Le génie religieux suffit à expliquer ses grandeurs, comme la maladie ses faiblesses » (p. XIX). Mais cette explication par le génie laisse évidemment ouverte la voie à une nouvelle investigation. Le psychologue qui réfléchit, voit se présenter à lui une question inévitable : En quel sens les mystiques sont-ils des génies ou peuvent-ils le devenir, et de quelle manière le génie religieux se distingue-t-il des autres formes du génie? C'est ce qu'il importerait de rechercher, avant d'émettre une opinion philosophique quelconque sur la valeur du mysticisme. Sans avoir la prétention de traiter ce sujet difficile, nous croyons utile de noter ici quelques remarques.

Le génie, comme le dit M. Séailles, « ne s'entend que par une action synthétique, où l'idée du tout détermine les actes nécessaires à le réaliser ». Il a pour base une combinaison particulière, variable mais harmonieuse, d'intuition et de synthèse, de spontanéité créatrice et d'intelligence organisatrice. En deçà ou au delà de certaines

proportions, il perd l'exubérance de sa sève ou la fécondité de ses fruits.

Or la mysticité a seulement pour base élémentaire l'aptitude à l'intuition expansive et à l'activité subliminale, aptitude qui a pour effet de conférer à certains états un aspect d'inspiration et de surnaturel. Mais dire que le mystique est un inspiré, ce n'est pas dire qu'il soit un génie. Car s'il n'y a pas de génie sans inspiration, il peut y avoir inspiration sans génie. Et, il faut bien l'avouer, le mystique n'est le plus souvent qu'un inspiré sans génie. L'histoire abonde en mystiques, qui, pour grands qu'ils puissent être dans leur genre, ne se sont point imposés au monde comme des figures géniales: et par contre elle manifeste quelquefois des génies religieux, qui ne sont guère mystiques que d'aspiration. A considérer par exemple Mme Guyon et Bossuet que M. Delacroix nous montre en conflit, est-il possible de mesurer chez l'une et chez l'autre le degré de génie au degré de mysticisme?

Il est certain que l'idée de génie correspond à une réalité non seulement psychologique, mais encore sociologique. Elle enveloppe et elle exprime un jugement collectif. C'est la société, foule anonyme ou autorité compétente, qui proclame que tel homme est un génie, de quelque ordre que ce soit. Et pour que la société décerne ce titre à un homme, il faut que celui-ci se soit imposé à elle, et qu'elle se soit reconnue en lui.

Il nous apparaît ainsi que le mystique est ou devient un génie religieux, quand son inspiration renferme une puissance de synthèse originale, qui crée une nouvelle forme de vie; quand son intuition, au lieu de se confiner et de se perdre dans la subjectivité individuelle, a une portée éminemment sociale; quand sa subconscience, foyer le plus intime de l'âme, est en même temps la source d'activité la plus réceptive et la plus expansive.

Il suffit de regarder attentivement les grands initiateurs religieux, pour retrouver en eux ces caractères spécifiques. Le grand prophète juif, par exemple, apparaît comme une personnalité éminente, capable d'exaltation et très réceptive, en qui les influences sociales, morales et religieuses de l'époque et du milieu se réfléchissent et se concentrent au point que, par l'effet de la surexcitation imaginative, l'extase et la vision finissent par éclater. Or, au moment où il paraît en proie à un délire subjectif, il parle et il agit en réalité sous l'inspiration et au nom de l'esprit collectif, dont il personnifie

en Yahvèh le plus haut idéal; si bien que le peuple, souvent incrédule tout d'abord, se voit obligé par la suite des événements à reconnaître la vérité objective de sa mission et de sa prophétie, et après l'avoir méconnu ou persécuté, le glorifie ou l'adore.

On s'explique ainsi le rôle que joue dans l'histoire et dans la vie des peuples le génie religieux. La matière qu'il pétrit et transfigure, n'est autre que l'âme humaine, individuelle et collective, la vie spirituelle, à la fois la plus instinctive et la plus idéale. Il est un génie religieux parce qu'il est un révélateur et un sauveur, un héros moral et un prophète de l'humanité.

Le simple mystique n'atteint pas un pareil degré de création originale, de certitude dominatrice et d'influence spirituelle à travers les sociétés et à travers les âges. Mais plus il a de génie, plus il s'en rapproche. Et il peut dans une certaine mesure suppléer à ce qui lui manque, par une fidèle imitation de ce que le génie produit d'abondance. La contemplation ascétique des hautes vérités et des actes sublimes que le Maître révèle ou accomplit, apporte à leur foi enthousiaste et à leur amour actif l'aliment et le soutien dont ils ne sauraient se passer et qu'ils ne trouvent pas eux-mêmes.

Si les rapports du mysticisme et du génie nous font toucher du doigt le fondement de l'objectivité empirique de la vie religieuse, ils nous mettent en présence d'un problème encore plus grave : celui de son objectivité ontologique. M. Delacroix pose lui-même la question en ces termes : « L'expérience mystique, dit-il (p. 393), est-elle autre chose qu'une attitude et qu'une réaction personnelle? Sa direction rencontre-t-elle celle d'une activité primordiale? Y a-t-il au fond des choses un principe de ce genre? Est-il possible d'en prendre conscience? Ce sont des problèmes que l'expérience peut bien poser, mais ne peut résoudre. » Il constate que les mystiques réussissent à justifier leur intuition par le discours, en s'appuyant sur des raisons que le néo-platonisme a su le mieux faire valoir; mais il n'est pas disposé à accorder grand crédit à cette doctrine ni à cette justification. Il préfère s'en tenir au point de vue des phénomènes, peut-être même au point de vue phénoméniste. Quant à l'interprétation, déclare-t-il dans sa Préface, les théologiens ne s'étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient les choses du point de vue du surnaturel; nous les voyons du point de vue de la nature..... Toute affirmation *a priori* doit céder au fait;

si la méthode psychologique réussit, toute discussion dogmatique est vaine. »

Il semblerait d'après ces mots que la psychologie, en déterminant les états de conscience et leurs lois empiriques, ne laisse après elle plus rien à expliquer. Or en est-il vraiment ainsi? Il ne serait pas légitime de faire du principe scientifique d'exclusion de la transcendance, qui s'impose sans conteste comme procédé de recherche, une application métaphysique et précisément transcendante. Ce principe, tout comme celui du parallélisme psycho-physiologique, doit être limité au domaine des phénomènes où il est à la fois vérifiable et utile. S'il y a des réalités et des hypothèses nécessaires qui dépassent le point de vue de la psychologie, celle-ci, en tant que science, n'est pas en état d'en juger. Elle nous apprend sans doute comment une croyance se forme et quels motifs elle allègue pour se justifier. Mais autre chose est la détermination rigoureuse des faits spirituels, autre chose la juste appréciation de leur valeur objective. Il nous paraît bien comme à M. Delacroix que la méthode psychologique est en voie de réussir; mais elle réussit dans son domaine propre, qui est celui de l'explication phénoménale. Il n'est pas sûr qu'elle réussisse aussi bien à résoudre tous les problèmes que soulève son investigation. Il nous semble voir en effet que la psychologie arrive à poser des questions qu'elle laisse en suspens, et qui sollicitent l'esprit à une enquête nouvelle.

L'opposition de la nature et du surnaturel n'a pas seulement le sens particulier que lui donne une certaine théologie; mais elle peut s'interpréter en un sens tout différent. Si le surnaturel mystique n'est pour le psychologue qu'une catégorie spéciale de phénomènes, une expérience subjective faisant partie intégrante de la nature, il est possible par contre que la nature même découvre à la raison des profondeurs métaphysiques, qui débordent l'horizon de l'expérience, et qu'elle y tienne en réserve des énergies créatrices, qu'on pourrait appeler en quelque sorte surnaturelles. Or précisément l'idée de génie, qui est pour la psychologie un ensemble de données fort complexes et assez obscures, est loin par elle-même de dissiper tout mystère. On finit toujours par se heurter à quelque chose d'irréductible, à une spontanéité originale et à une fécondité d'invention spirituelle, qui échappent à la prévision et dépassent l'explication positive. Ne peut-on pas en induire que le génie est vraiment en son fond une puissance d'ordre métaphysique, tout

comme les données primordiales de la vie, de l'évolution et de la liberté?

M. Delacroix intervient ici pour poser le dilemme suivant : « Je ne vois pas, dit-il, pourquoi le génie religieux ne partagerait pas la subjectivité des autres formes du génie ou pourquoi les autres formes du génie ne partageraient pas, si on préfère, l'objectivité du génie religieux ». Or évidemment le génie religieux, en tant que religieux, se donne pour quelque chose de plus métaphysique encore que les autres formes du génie. Parlant au nom de Dieu, il croit être la manifestation la plus haute du fond même de l'être. Cette prétention est-elle illusoire ou justifiable? Telle est la question qui se pose inévitablement. Comme il est bien difficile de s'abstenir de toute opinion sur un point aussi capital, nous nous permettrons d'indiquer brièvement dans quel sens l'étude psychologique même nous paraît orienter la philosophie religieuse.

La théologie traditionnelle admet une sorte de perception surnaturelle, une intuition directe des réalités transcendantes. Suivant les termes de M. Maurice Blondel, l'action divine sur les âmes produirait une perception nourrissante et pour ainsi dire une sensation dynamogénique de cette réalité mystérieusement afférente. Cette croyance, sous sa forme spontanée, est aussi facile à expliquer que difficile à justifier. La psychologie, appliquant imperturbablement ses méthodes de comparaison et d'analyse, établit avec une évidence toujours croissante que le genre de transcendance que les mystiques attribuent à leurs états extraordinaires, est une sorte de mirage causé par les projections extérieures de l'imagination animiste et par le dédoublement de la conscience dans les cas extrêmes; c'est-à-dire qu'elle se ramène à une erreur naturelle d'interprétation, fondée sur l'ignorance et le prestige de l'activité psychique, normale ou subliminale.

Il faut cependant reconnaître que les images et les idées qui apparaissent à l'esprit sous forme hallucinatoire, ne perdent pas pour cela toute valeur; elles peuvent même en acquérir une plus grande. Car elles renferment toujours au moins le même degré de vérité que si elles se présentaient à la conscience d'une manière ordinaire, avec un contenu identique. Et de plus, grâce à leur aspect de révélation, elles acquièrent une vertu et une efficacité incomparables. La vision est agissante, disent les mystiques. Elle est une idée-force, elle est une vérité prophétique. L'exaltation de la foi, certitude pres-

sentie de ce qui doit être, dans un élan irrésistible transfigure les représentations idéales en visions objectives et contribue du même coup à les réaliser.

Mais il n'en reste pas moins que la révélation est une manière d'apparaître subjective, et que ses objets émanent du centre même de la conscience humaine, dont la largeur et la profondeur dépassent tout procédé de mesure. La transcendance qu'en déduit l'imagination spontanée ou la réflexion dépourvue de critique, est proprement imaginaire, ou, pour mieux dire, de nature purement psychologique. Or l'esprit en conçoit une autre, qui peut parfois coïncider avec la transcendance psychologique, mais qui s'en distingue radicalement en principe; et c'est la transcendance réelle ou métaphysique. Pour que celle-ci soit plus qu'un reflet affaibli et défiguré de la première, il faut qu'elle soit capable de se justifier elle-même, et cela non pas tant devant le tribunal de la raison pure, que par rapport à la vie concrète et intégrale de l'esprit, dans son évolution créatrice et sa finalité rationnelle. Alors la transcendance métaphysique pourrait en retour servir de critère et de caution aux formes contestables de la transcendance psychologique.

Notre but n'est pas, bien entendu, d'aborder ici ce difficile problème dans toute son ampleur, mais seulement de nous demander si la psychologie des religions, après avoir démasqué le mirage de la révélation, fournit un témoignage décisif contre la valeur ontologique de l'idée religieuse, que représente éminemment l'idée de Dieu.

C'est ce que M. Belot a essayé de démontrer d'une manière ingénieuse[1], à l'occasion même des études de M. Delacroix. Il met en lumière que le terme « Dieu » ne correspond pas à un objet unique, mais qu'il implique des représentations multiples remplissant des fonctions différentes. Il distingue une triple origine et une triple fonction de l'idée de Dieu. Il y a d'abord le Dieu ou plutôt les dieux de l'imagination populaire; il y a ensuite le Dieu de la raison philosophique, qui est unité, ordre, nécessité; il y a enfin le Dieu proprement mystique, qui est intuition affective et spontanéité indéfinie. — De quel droit, se demande M. Belot, une fusion s'opère-t-elle entre des produits si divers, au point qu'il semble n'y avoir qu'*un* produit? Pourquoi le principe hypothétique qui satisferait notre

1. Voir *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, janv. 1906; *Revue de Métaphysique*, nov. 1908; *Revue Philosophique*, déc. 1908.

besoin d'unité sociale serait-il le même qui satisferait au besoin de certitude scientifique ou de nécessité intellectuelle? Et que signifie l'emploi du terme commun *Dieu*, pour énoncer le terme de deux processus aussi hétérogènes? »

Il faut reconnaître, au point de vue purement psychologique, que les dieux apparaissent comme des désirs humains réalisés; et ils ont naturellement entre eux la même diversité que ces désirs. Il est possible de les ramener à quelques types principaux, par exemple à trois types, correspondant aux trois grandes formes du désir, et aux aspects de l'idéal qui en résultent : idéal de la fantaisie, idéal de la raison, idéal du cœur; — dieux populaires, Dieu des philosophes, Dieu des mystiques.

Mais on doit observer qu'en se limitant à trois types, on opère déjà une fusion entre des produits parfois très divers, et qu'on est ainsi sur la voie d'une fusion plus complète ou plutôt d'une synthèse rationnelle qu'on peut légitimer de la manière suivante.

Les diverses représentations de la divinité ont pour noyau commun leur caractère de *réalité idéale*. Elles personnifient et justifient des valeurs humaines; elles ont cette propriété originale et constante de fonder, transcender et parfaire le donné de la vie spirituelle, qu'il s'agisse de la vie sociale ou individuelle, imaginative, affective ou intellectuelle. La croyance à la divinité contient et suggère tout ce que notre esprit imagine, pense, aime, de plus frappant, de plus intelligible, de plus désirable. Et ceci nous permet de comprendre comment les différences ou oppositions initiales observées entre les représentations des dieux comme entre les désirs humains et les fonctions spirituelles, tendent peu à peu à s'affaiblir et à s'effacer, en vertu du principe d'unification immanent et essentiel à l'esprit.

Le développement de la vie morale nous fournit à la fois la condition et la justification de ce progrès de la vie religieuse. L'expérience morale nous montre que l'homme a le besoin, ou qu'il a le devoir, d'introduire l'unité dans sa conscience et l'harmonie dans son existence, et qu'il est capable d'y parvenir, au moins dans une certaine mesure. La subordination des appétits sensibles à l'ordre de la raison, la conciliation des exigences intellectuelles avec les aspirations de l'âme, apparaissent à l'homme moral, non point comme un rêve chimérique, mais comme la fin obligatoire d'une vie vraiment humaine. Or, si les formes différentes du désir et de l'idéal s'harmo-

nisent en fait, pourquoi les idées correspondantes de la divinité ne pourraient-elles pas aussi trouver leur unité dans l'idée d'un seul et même Dieu suprême? Pourquoi, ce que la volonté poursuit comme la perfection de l'être humain, la pensée rationnelle ne pourrait-elle pas le concevoir, et la foi intuitive l'affirmer comme la perfection de l'être en soi?

Ainsi la psychologie nous semble apporter un témoignage aussi bien en faveur de l'unité finale que de la diversité primitive de l'idée religieuse. Cette unité n'est pas celle de la raison logique, mais celle de la vie et de la conscience. C'est pourtant à la pensée, en dernier ressort, qu'il appartient de prolonger les lignes de l'évolution religieuse, d'en marquer le but et le terme, de justifier le passage de l'idéal à l'être qu'opère spontanément la croyance, de fixer enfin les rapports normaux et normatifs de l'immanence et de la transcendance. Sans entrer dans l'empire redoutable de la métaphysique, on peut dire que l'esprit humain, dans son élite morale et son incessante aspiration, n'a point de trève qu'il ne se soit élevé à la conscience de l'Esprit absolu et rattaché en quelque manière au Dieu véritable, vers lequel convergent les dieux humains, et qui est le principe de l'être, l'achèvement de l'idéal, enfin l'unité vivante de leur réalisation progressive.

Le mystique lui-même tend à ce Dieu complet et unique, et non pas à ce qu'on appelle le Dieu mystique, et ce qui n'est en réalité qu'indétermination pure. La spontanéité intuitive et involontaire, que le mystique porte en soi, ne prend un nom et une valeur que par le concours de la tradition collective et de la pensée personnelle. Ceci a été si bien démontré par M. Delacroix qu'il n'y a pas lieu d'y insister. Mais il y aurait lieu de rechercher, dans l'examen des cas particuliers, si l'idée de Dieu, qui envahit et domine la conscience du mystique, est bien en réalité celle du Dieu mystique, ou si elle n'est pas le plus souvent la représentation des dieux populaires (dans le christianisme : Christ, Vierge, saints, anges et démons), et parfois aussi le concept métaphysique ou théologique.

Il est certain que la conscience empirique ordinaire ne peut saisir et vivre l'idée religieuse que sous des formes imaginatives, qui apparaissent à la pensée réfléchie plus ou moins inadéquates. Et le plus grave problème à l'heure actuelle n'est peut-être pas tant d'harmoniser ces trois idées de Dieu que l'on oppose abstraitement, que

de concilier trois attitudes d'esprit, qui s'opposent d'une manière bien réelle, et qui correspondent à des phases d'évolution et à des formes de mentalité différentes. La première est celle du réalisme naïf, de la croyance entière et spontanée à la réalité extérieure des images religieuses et à l'efficacité objective des actes magiques. La deuxième est celle du symbolisme réaliste : l'image et la pratique religieuses ne sont plus identifiées purement et simplement à la réalité et à l'action divines. Mais elles sont tenues pour des signes et des instruments, où la divinité réside et qui lui servent à opérer des miracles. La troisième phase est celle du symbolisme idéaliste. L'image et la pratique perdent leur vertu magique ou miraculeuse : mais elles gardent une valeur spirituelle par leurs effets subjectifs, parce qu'elles contribuent à vivifier et fortifier le sentiment de l'être divin et du devoir moral. Le culte ne prétend plus atteindre un résultat surnaturel par une voie surnaturelle; il a pour but de donner à l'émotion religieuse une expression naturelle, dont la forme se trouve historiquement déterminée par l'évolution antérieure [1].

Ces trois points de vue : réalisme, symbolisme, idéalisme, qui marquent les étapes de l'évolution intellectuelle, peuvent se juxtaposer ou s'opposer plus ou moins, et chez un même individu et dans une même église ; ils représentent, dans l'évolution de la connaissance religieuse, des moments nécessaires et peut-être des types psychologiques irréductibles. La philosophie ne peut et ne doit viser qu'à établir entre ces divers points de vue des transitions et des relations plus faciles qu'autrefois. Et il semble que le symbolisme, avec son double aspect réel et idéal, soit appelé à jouer, dans ce domaine de la vie spirituelle où l'idéal et le réel aspirent et travaillent à s'identifier, le rôle de point de rencontre et de trait d'union.

La doctrine du symbolisme religieux, une fois mise au point et approfondie, aurait l'avantage, d'un côté, de résister par sa forme aux exigences critiques de la raison, et de l'autre côté, de satisfaire par son contenu aux affirmations intuitives du mysticisme. Sur cette base, le mystique pourrait peut-être entrer en contact avec le rationaliste sans conflit, par l'effet d'un rapprochement réciproque, impliquant une double conversion dans la vie de l'esprit : une

1. Cf. W. Wundt, *Mythus und Religion*, III, 664, 738.

conversion de l'âme chez le penseur, et chez le mystique une conversion de la pensée. Ils se compléteraient dès lors l'un l'autre, et ils pourraient collaborer par des voies diverses à une œuvre commune dans une harmonie durable et féconde.

Il y a là une importante question théorique et pratique, sur laquelle nous n'avons pas à insister, mais dont l'intérêt vital ne saurait échapper actuellement à personne. Si le mysticisme est éminemment, comme nous l'avons vu, intuition et enthousiasme, subordination absolue à la croyance suggérée, énergie apostolique indomptable, l'humanité ne doit pas laisser capter ni se perdre une pareille source débordante de vie spirituelle. Et il y aurait lieu actuellement de rechercher de quelle manière, la plus intelligente et la plus efficace, elle pourrait se mettre en état d'en diriger le cours et d'en utiliser la puissance pour le bien de tous.

*
* *

Les Études de M. Delacroix, en mettant en lumière les traits spécifiques et l'évolution progressive du mysticisme chez quelques-uns de ses représentants les plus connus, n'offrent pas seulement un intérêt historique et purement documentaire pour la psychologie; mais elles contribuent à éclairer une forme permanente et importante de la vie spirituelle, et à mieux poser les termes de quelques-uns des problèmes essentiels de la philosophie religieuse. Pas plus que l'imagination animiste, le sentiment mystique n'est disparu et ne disparaîtra des sociétés modernes. Il peut être plus ou moins contenu et mitigé; mais il fait souvent irruption par crises individuelles ou collectives, en des milieux, à des moments et sous des formes, qui peuvent dérouter les calculs les plus sages. Il importe donc de l'étudier d'une manière précise et complète, afin que la connaissance exacte de sa nature et de ses possibilités nous permette, d'abord, d'éviter des jugements de condamnation ou d'admiration générale, également excessifs et aveugles; et ensuite, de dégager les conditions diverses où le sentiment mystique est susceptible de produire le moins de mal et le plus de bien possible et pour l'individu et pour la société.

M. Delacroix, après nous avoir si bien décrit et analysé le

type caractéristique du grand mysticisme chrétien, conviendra sans doute que les études commencées, si elles doivent encore être prolongées dans la même direction, pourraient aussi être poussées en deux sens complémentaires : d'une part vers les formes les plus frustes, d'autre part, vers des formes supérieures différentes.

D'une part, en effet, il serait contraire à l'évolution historique et à la méthode scientifique de négliger les formes qui paraissent rudimentaires et inférieures. « L'excitation grossière des cultes orgiastiques, l'exaltation et l'obnubilation de tous les mysticismes, les délires religieux et les accidents nerveux qui les compliquent » (Cf. p. II), ont du moins cet intérêt, s'ils n'en ont pas d'autre, de nous découvrir le tissu d'émotions élémentaires, la chaîne rude et persistante qui se cache sous l'étoffe somptueuse, mais fragile, du grand mysticisme, et qui, aux frottements de la vie, perce si facilement à jour.

D'autre part, il est nécessaire de montrer que le mysticisme ne s'associe pas seulement d'une manière intime avec le catholicisme, mais qu'il s'allie aussi avec d'autres types de religion ou avec d'autres formes d'activité spirituelle. On verra mieux ainsi combien, suivant les influences ambiantes et les talents personnels, le sentiment mystique peut se modifier dans ses manifestations et son développement. Le mysticisme apparaîtra sans doute comme une puissance affective, à certains égards, de dissolution, à certains autres égards, de construction et d'unification, dont l'idée directrice en dernière analyse détermine fort diversement le sens et la valeur.

On peut penser que le mysticisme supérieur, intelligent et actif, devient véritablement une puissance bienfaisante et en quelque sorte divine. L'enthousiasme, on ne l'ignore pas, est en son sens primitif le *transport en Dieu*, c'est-à-dire ni plus ni moins que le mysticisme. Et dans ce que nous appelons aujourd'hui l'enthousiasme, pourvu qu'il soit intense et profond, il n'est peut-être pas téméraire de dire qu'il subsiste toujours quelque chose de proprement mystique. Or l'esprit le plus positif admettra sans doute que l'enthousiasme est le ressort des grandes œuvres. De même, dans le domaine religieux, le ressort des grandes œuvres n'est autre que cet enthousiasme intime et créateur, qui prend le nom de mysticisme et qui est la condition première du génie. Et particulièrement aux périodes

de crise et de sécheresse que traversent les sociétés comme les individus, c'est à cette source de vie que les fortes personnalités puisent l'énergie de leurs initiatives généreuses, pour apporter à la religion traditionnelle avec l'intelligence des besoins nouveaux et des progrès nécessaires, les inspirations fécondes et les héroïsmes rédempteurs.

H. NORERO.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE SEPTEMBRE 1909)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1909-1910).

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Psychologie expérimentale et comparée : M. le Dr Pierre Janet, professeur : *Sur les sentiments et les tendances.*

Facultés des Lettres.

Philosophie : M. Séailles, professeur; M. A. Lalande, suppléant.

Vendredi, 2 h. 1/2 : Cours public (1er semestre) : *Nature et fonctions de la raison.* — 2e semestre : cours fermé : *Méthode déductive.* Lundi, 2 heures et 3 heures : *Logique et méthodologie.* — 1er semestre : conférence d'agrégation et exercices pratiques. — 2e semestre : conférence de sciences et exercices pratiques.

Sociologie : M. E. Durkheim, professeur : — *La Morale* (*Suite*). (Mardi 5 heures). — Science de l'éducation : *Les grandes doctrines pédagogiques à partir du XVIIIe siècle.* (Jeudi 5 heures). — *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France.* (Samedi 5 heures).

Psychologie et Philosophie : M. V. Delbos, professeur. — Cours fermé : *Les théories de la connaissance de la philosophie moderne* (le mercredi à 10 h. 1/2). — Conférences : Leçons et explications de textes en vue de l'agrégation (le mercredi à 9 h. 1/4). — Exercices pratiques et explications de textes en vue de la licence (le jeudi à 3 heures).

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, professeur. — Mercredi, 4 h. 3/4, *la Philosophie de Leibniz.* — Mardi, 9 heures. Explication de textes et préparation au diplôme d'études supérieures. — Jeudi 10 heures. Exercices pratiques en vue de l'agrégation.

Histoire de la philosophie ancienne : M. G. Rodier, professeur. — Samedi, 2 h. 1/2 (cours public) : *La philosophie alexandrine.* — Jeudi 1 h. 1/2. Explication d'auteurs (diplôme d'études supérieures et agrégation). — Jeudi 2 h. 1/2. Explications d'auteurs (agrégation).

Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences :

M. G. Milhaud, professeur : *La pensée mathématique, son rôle dans l'histoire des idées, de Thalès à Euclide.*

Psychologie expérimentale : M. G. Dumas, professeur, fera un cours de psychologie générale uniquement réservé aux étudiants et qui aura lieu à Ste Anne, concurremment avec les travaux de laboratoire.

Laboratoire de psychologie physiologique : M. A. Binet, directeur. — *Le mécanisme de la pensée suivant la méthode de Paris.*

Cours libre :

M. René Berthelot, professeur honoraire à l'Université de Bruxelles. — *Le principe de continuité et l'idée de variation brusque.* (Ce cours est destiné à établir que la portée universelle souvent attribuée au principe de continuité ne repose que sur des confusions d'idées et des généralisations abusives; on passera en revue dans ce but les diverses sciences, mathématiques, physicochimiques, biologiques, psychologiques et sociales, en insistant surtout sur la chimie et la biologie; on essaiera de montrer que cette critique du principe de continuité ne justifie d'ailleurs nullement une philosophie générale de l'atomisme ou de la discontinuité, mais qu'elle fait ressortir la nécessité de déterminer plus complètement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les idées d'équilibre et d'harmonie, d'ordre et de direction; idées dont dépendent la

valeur relative et les significations diverses des notions du continu et du discontinu.)

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Maurice Blondel, professeur. Cours : *Sources et orientation des principaux courants de la pensée contemporaine.* Conférence I : *Les sciences normatives en philosophie.* — Conférence II : *Malebranche, Berkeley et Maine de Biran.* — Préparation des auteurs inscrits au programme de la licence, et exercices pratiques.

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur. — Lundi : Histoire de la Philosophie : *Socrate et Platon.* — Mercredi : *Philosophie dogmatique.* — Vendredi : *Renouvier* (*essais de critique*). 2e semestre : *Morale stoïcienne.*

Bordeaux.

Philosophie : M. Paul Lapie, professeur. — 1° Conférence de psychologie. Cours : *Psychologie des sentiments.* Leçons d'étudiants durant le 2e semestre. — 2° Conférence de psychologie appliquée à l'éducation. — Exercices préparatoires aux divers concours de l'enseignement primaire. — 3° Conférence de morale. — Explication du *Traité de Morale*, de Malebranche, et des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. — 4° Conférence de philosophie générale. — Explications des *Principe de la nature et de la grâce*, de Leibniz. Leçons d'étudiants.

Science sociale : M. Gaston Richard, professeur. — Sociologie : *Le problème de la sociologie générale : les lois sociologiques.* — Pédagogie : 1er semestre. *Histoire et organisation de l'enseignement secondaire* (stade pédagogique). — 2e semestre : Etude des auteurs inscrits au programme du concours en vue du certificat d'aptitude à l'inspection primaire. — Licence philosophique : Explication des auteurs inscrits au programme.

Histoire de la Philosophie : M. Th. Ruyssen, professeur. — Cours : semestre d'hiver : *L'École d'Alexandrie*; *Plotin.* — Semestre d'été : *La morale d'Aristote.*

Conférences d'agrégations : Explications de Lucrèce, *De Natura rerum*, liv. II, et d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*, liv. I.

Conférences de licence : Textes d'explications : Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, chap. I à XII. — Schopenhauer, *La Liberté.*

Caen.

Philosophie : M. Robin, professeur. — Cours public : 1er semestre : *Socrate*; 2e semestre : *Le Néoplatonisme.* — Explications d'auteurs. Travaux pratiques.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. Joyau, professeur. — Conférences : Mercredi. Histoire : *Philosophie de l'Orient, Grèce anté-socratique.* — Jeudi : Philosophie dogmatique (*fondements de la Morale*); samedi : Préparation des auteurs inscrits au programme de licence.

Dijon.

Philosophie : M. Gérard Varet, professeur; M. A. Rey, suppléant. — Jeudi 5 heures 1/4. *Études sur l'histoire de la philosophie grecque dans son rapport avec les Sciences.* — Vendredi 1 heure 1/4. Étude du programme de philosophie dogmatique (suite). *Logique, Méthodologie et Philosophie des Sciences.* — Vendredi 3 heures. Étude des auteurs du programme de licence et conférences de préparation au diplôme d'études supérieures.

Grenoble.

Philosophie : M. G. Dumesnil, professeur. — Cours public : *Le roman philosophique au XVIe siècle.* — Conférences : *Études de philosophie moderne depuis Bacon et Descartes.* — Préparation à la licence : auteurs du programme, devoirs écrits.

Pédagogie. — Cours : A. Pédagogie de l'enseignement secondaire (premier semestre). — B. Une question de pédagogie générale (second semestre).

Lille.

Philosophie. M. Penjon, professeur. — Le jeudi, de 2 heures à 3 heures. Conférence de préparation à l'agrégation et au diplôme d'études supérieures. — Le vendredi, de 3 heures à 4 heures : *Platon et Plotin.*

I. Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur, chargé de conférences. — Licence : (Le lundi matin à 9 heures). *Questions de métaphysique.* — Agrégation : (Le lundi matin à 10 heures 1/2). Explication de textes. — Exercices pratiques.

II. Science de l'Éducation : (M. G. Lefèvre, Professeur). — Agrégations des lycées : (Les 1er et 3e jeudis de chaque mois à 9 heures). *L'Enseignement secondaire* (Etudes historiques et critiques). Inspection primaire : — (Le jeudi soir à 2 heures). Explication de textes. Correction de devoirs. Exercices pratiques. Professorat des Écoles normales : (Les 2e et 4e jeudis de chaque mois à 9 heures). *L'Éducation de la Sensibilité à l'École.*

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur. — I. Cours public : *Le Sociologisme en Morale.* — II. Cours de psychologie : *Questions traitées au Congrès de Psychologie de Genève.*

Pédagogie : M. Chabot, professeur. — Cours public : *Les Droits de l'Enfant.* — Conférence de Morale : *Morale théorique.* — Conférence de Psychologie : *Psychologie de l'Écolier appliquée à l'Éducation.* — Conférences de pédagogie pour le style pédagogique et pour la préparation aux grades supérieurs de l'Enseignement primaire.

Montpellier.

Philosophie : M. Foucault, professeur. — Cours de Psychologie : *Les associations d'images.* — Conférences : exercices pratiques et explication des auteurs de licence.

Nancy.

Philosophie : M. P. Souriau, professeur. — Le mardi, à 4 h. 1/4. Cours public : *Esthétique appliquée.*

Le vendredi à 9 h. 1/4. Conférence : préparation à la licence, exercices pratiques.

Le samedi, à 9 h. 1/4. Conférence : explication de textes philosophiques.

Poitiers.

Philosophie : M. Rivaud, professeur. — Cours public : 1er semestre : *Les théories sociologiques de Karl Marx.* Conférences. 1° Pédagogie : *Les recherches psychologiques appliquées à la pédagogie.* — 2° *Questions de Logique.* — 3° Explication d'auteurs.

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. — 1. Exercices pratiques de philosophie. Conférence fermée; une heure par semaine. 2. Travaux pratiques de psychologie expérimentale au laboratoire de psychologie, une heure 3/4 par semaine. 3. Cours de psychologie, 1re partie : *Les Sensations.* Cours public; une heure par semaine.

Toulouse.

Philosophie sociale : M. Faucconnet, chargé de cours. — 1° Cours public : *Histoire des doctrines pédagogiques depuis la Renaissance.* — 2° Agrégation et diplôme : *Questions de Sociologie.* Leçons faites par les étudiants et par le professeur. — 3° Licence. Exercices pratiques; explication du *Contrat Social.*

BELGIQUE

Bruxelles.

Philosophie : M. Georges Dwelshauvers, professeur. — 1. Psychologie : *La synthèse mentale et les théories de la liberté* (trois heures par semaine : lundi 11 heures, mardi 10 heures, mercredi 11 heures, d'octobre à juin). 2. Philosophie morale : *Rationnel et irrationnel dans la conscience morale* (une heure par semaine, lundi 10 heures, d'octobre à juin). 3. Travaux pratiques.

Logique : M. Dupréel, professeur. — (2e année d'études) : 1re partie. *Exposé et critique des principaux systèmes et théorie générale de la connaissance.* — 2e partie : *Examen de quelques problèmes que soulève la méthode des sciences particulières, et méthode de la sociologie* (partie développée).

Histoire de la philosophie ancienne (3e année d'études). Partie plus développée : *La science et la philosophie avant Socrate.*

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. — 1. Philosophie morale, deux heures par semaine pendant toute l'année; 2. Histoire de la philosophie ancienne, trois heures par semaine pendant le premier semestre; 3. Histoire de la pédagogie, principalement au XVIIIe et au XIXe siècle, trois heures pendant le second semestre. 4. Exercices de philosophie (Sujet : *Hegel, Phænomenologie des menschlichen Geistes*), deux heures par semaine, pendant toute l'année.

Louvain.

Institut supérieur de Philosophie.

Président : S. Deploige.
Secrétaire : M. Defourny.

1re année. — Baccalauréat.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie*, lundi et jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, mardi à 8 h. et vendredi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiery, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. — *La Psychophysiologie*, mercredi de 8 h. à 9 h. 1/2 et jeudi de 11 h. à 12 h. 1/2, pendant le second semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi et mardi à 12 h., samedi à 8 h., pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie* et *la Logique*, mercredi et samedi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie* (1re partie), mardi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

2e année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (1re partie) *et de la philosophie ancienne*, samedi à 12 h., pendant le premier semestre; vendredi à 16 h. et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Critériologie générale et spéciale*, lundi et mardi à 12 h., pendant toute l'année.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *Questions spéciales de psychologie*, jeudi à 8 h. et vendredi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychophysiologie*, mardi à 11 h., mercredi à 9 h. 1/2 et jeudi à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 11 h. 1/2, pendant toute l'année.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Ontologie*, lundi à 17 h. 1/2, jeudi et vendredi à 16 h. 1/2, pendant le premier semestre; mardi à 12 h., jeudi à 8 h. et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776*, lundi, mardi et mercredi à 16 h. 1/2, pendant le premier semestre.

3e année. — Doctorat.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De anima » *de S. Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre et mardi à 11 h., pendant le second semestre. — *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (1re partie) *et de la philosophie ancienne*, cours indiqué ci-dessus.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi à 16 h., pendant toute l'année.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi, mardi, mercredi, jeudi de 9 h. 1/2 à 11 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

H. Lebrun. *Les origines de l'homme dans la théorie de l'évolution.*

Fr. Van Cauwelaert. *La psychologie infantile.*

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte.

Laboratoire de chimie, sous la direction de D. Nys.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de S. Deploige et M. Defourny, le mardi à 17 h. 1/2.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de M. De Wulf.

Séminaire de psychologie théorique et d'épistémologie, sous la direction de L. Noel.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Michotte.

Séminaire de métaphysique, sous la direction de N. Balthasar.

PROGRAMMES SPÉCIAUX

pour les étudiants des Facultés de Droit, de Philosophie et Lettres, de Sciences ou de Médecine.

Baccalauréat.

I. — *Pour les étudiants de la candidature en Philosophie et Lettres préparatoire au Droit et pour les étudiants de la Faculté de Droit.*

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi à 12 h., mardi et mercredi à 17 h. 1/2., pendant toute l'année.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776*, cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie ancienne, de la philosophie médiévale et de la philosophie moderne*, cours de deux années indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Ontologie*, cours indiqué ci-dessus.

II. — *Pour les étudiants de la Faculté de Philosophie et Lettres.*

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi à 12 h., mardi et mercredi à 17 h. 1/2, pendant toute l'année.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et la philosophie sociale*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Ontologie*, cours indiqué ci-dessus.

1° Groupes A et B : M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Histo're de la Philosophie sociale en Angleterre depuis 1776*, cours indiqué ci-dessus.

2° Groupes C, D et E : M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Philosophie ancienne ou la Philosophie moderne*, partie du cours indiqué ci-dessus.

III. — *Pour les étudiants des Facultés de Sciences et de Médecine.*

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, cours indiqué ci-dessus.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et la Philosophie sociale*, cours indiqué ci-dessus.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Introduction à la Cosmologie et la Cosmologie*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine, et A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

Licence.

I. — *Pour les étudiants des Facultés de Droit et de Philosophie et Lettres.*

II. — *Pour les étudiants des Facultés de Sciences et de Médecine.*

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie*, cours de deux années indiqué ci-dessus.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi à 12 h., mardi et mercredi à 17 h. 1/2, pendant toute l'année.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Ontologie*, cours indiqué ci-dessus.

Doctorat.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours professé tous les deux ans.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité « De Anima » de S. Thomas*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noel, Prof. extraord. de la Faculté Médecine. *Questions spéciales de Psychologie*, cours de deux années indiqué ci-dessus.

En outre, A) pour les étudiants en Droit et en Philosophie et Lettres :

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Introduction à la Cosmologie et la Cosmologie*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine, et A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

B) pour les étudiants en Sciences et en Médecine :

L. Noel, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Critériologie*, cours indiqué ci-dessus.

SUISSE

Fribourg.

M. de Munnynck, professeur : Philosophie générale, 3 fois par semaine.

La Psychologie de l'assentiment.

Séminaire : Études sur divers phénomènes religieux, 1 heure par semaine.

Conférence sur la *psychologie religieuse*, 1 heure par semaine.

M. Michel : *Philosophie morale*, 3 fois par semaine.

Histoire de la philosophie moderne, 2 heures par semaine.

Séminaire : *Spinoza's Ethica oróine geometrico demonstrata.*

Genève.

Philosophie : M. Adrien Naville professeur : *Théorie de la science.* — I. *Logique* (trois heures par semaine).

Psychologie : M. Ed. Claparède, professeur : *Psychologie de l'Enfant et pédagogie expérimentale* (une heure). — Psychologie expérimentale, exercices pratiques au Laboratoire (deux heures).

Sociologie : M. André de Maday, docteur ès sciences politiques, professeur.

Hiver 1909-1910 : 1° Sociologie théorique : *La lutte des classes* (une heure). — 2° *Philosophie du droit* (partie générale) (deux heures). — 3° *Législation ouvrière comparée* (une heure). — 4° Séminaire de législation ouvrière comparée (une heure).

Été 1910 : 1° *Introduction à la Sociologie théorique* (une heure). — 2° *Philosophie du droit* (partie spéciale) *a*) *Philosophie du droit international, b*) *Philosophie des relations de l'Église et de l'État* (deux heures), 3° comme au semestre d'hiver (une heure), 4° comme au semestre d'hiver (une heure).

M. F. Grandjean, professeur. — 1° *Le processus de la connaissance* (*histoire des doctrines de la connaissance dans la philosophie grecque et moderne*). 2° *La Critique de la Raison pure* de Kant (exposition et commentaire).

M. Otto Karmin, privat-docent à l'Université de Genève : 1° *Psychologie sociale* (chapitres choisis) : — 2° Interprétation de sociologues allemands : *Oppenheimer* : *Der Staat.*

M. Wilmot, Privat-docent : Semestre d'hiver : Lecture d'interprétation du *Contrat Social* de J. J. Rousseau. — Semestre d'été : Lecture et interprétation de l'*Esprit des lois* de Montesquieu.

Lausanne.

M. M. Millioud, professeur : Philosophie ancienne, 3 h. Philosophie générale : *Théorie de la connaissance, problèmes du Monde physique*, 2 h. Sociologie générale, 1 h.

Neuchâtel.

Histoire de la philosophie : M. P. Bovet, professeur. *Les XVIIe et XVIIIe siècles* (trois heures). — *Introduction à la philosophie* (deux heures). — Conférence. *Boutroux : La science et la religion.* Travaux. Discussions (une heure). — Pédagogie. Le développement mental (une heure).

DIPLOME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

Paris.

Session de juin 1909.

Mémoires et textes proposés.

1. Méthodes et principes de la psychologie zoologique.

Texte : Cicéron, *De Finibus*, livre III.

2. Les premières manifestations de la Völkerpsychologie, 1860-1890.

Texte : Cicéron, *De natura Deorum*, livre II.

3. L'évolution des Idées politiques de Platon.

Texte : Descartes, *Méditations*, IV, V, VI.

4. La conception de la Nature chez Fourier dans ses rapports avec la conception de la Nature chez Rousseau.

Texte : Sénèque, *Lettres à Lucilius*, de la 101e à la fin.

5. La vision divine, dans saint Thomas, d'après les commentaires sur les sentences de Pierre Lombard.

Texte : Kant. *Critique du Jugement.* Préface et Introduction.

6. L'évolution de la Théorie de la connaissance chez Spinoza, d'après le *Court Traité*, le *de Intellectus emendatione* et l'*Ethique.*

Texte : Sextus Empiricius : *Hypotyposes pyrrhoniennes*, livre I.

7. Discussions et décisions du Concile de Trente sur la nature de l'homme et sa justification.

Texte : Stuart Mill, *Logique*, livre III.

8. L'esthétique de Charles Renouvier.

Texte : Rousseau, *Contrat social*, livre I et II.

9. Platon d'après les Sceptiques.

Texte : A. Comte, *Discours sur l'Esprit positif.*

10. Les sources où le Moyen Age a puisé

la connaissance du stoïcisme et l'influence des doctrines stoïciennes sur les théologiens et les philosophes d'Occident du IXe au XIIe siècle.

Texte : Descartes, *Principes de la Philosophie*. Préface et première partie.

11. L'hédonéphobie dans le Puritanisme anglais.

Texte : Bacon, *De dignitate*, livres III et IV.

12. La philosophie morale de Giordano Bruno.

Texte : Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, 1er, 2e, 3e et 7e entretiens.

13. Le mécanisme automatique et réflexe de l'attention.

Texte : Platon, *République*, livre VI.

14. Les mathématiques dans l'œuvre de Hume.

Texte : Platon, *Theétete*, 145 C-186 E.

15. Les idées morales de Littré.

Texte : Epictète, *Dissertations*, livre I.

16. L'expression chez les mélancoliques.

Texte : Cicéron, *De officiis*, livre III.

17. Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling.

Texte : Plotin, *Enneade II*, livre IV (περὶ ὕλης).

18. Quelques réflexions sur la vie et la philosophie de Herder à propos de ses rapports avec la Franc-Maçonnerie.

Texte : Spinoza, *Éthique*, livre I.

19. La pédagogie positiviste.

Texte : Maine de Biran, *Mémoire sur l'habitude*.

20. La philosophie de la Nouvelle Académie de saint Augustin à l'abbé Foucher.

Texte : Hume, *Discours sur la religion naturelle*, traduction dans la « *Critique philosophique* ».

21. La théorie de l'Etat chez Hobbes.

Texte : Kant, *Critique de la raison pratique*, jusqu'à la fin de l'Analytique.

22. L'idée de Probabilité.

Texte : Lucrèce, *De natura rerum*, livre V.

23. La théorie de l'expérience scientifique chez Roger Bacon, et quelques-unes de ses sources arabes.

Texte : Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*.

24. Les idées sociales d'Auguste Comte.

Texte : Platon, *Philèbe*, les 25 premiers chapitres.

25. Contribution à l'étude des tendances pluralistes dans les philosophies anglaise et américaine contemporaines.

Texte : Aristote, *Physique*, livre I.

26. La notion de l'individu dans la philosophie de Schopenhauer.

Texte : Spinoza, *De intellectus emendatione*.

Aix-Marseille.

Mémoires : 1. Le Stoïcisme de Guillaume du Vair.

Texte : Platon : *Le Criton*.

2. La théorie de la connaissance dans la Philosophie de M. William James.

Texte : Aristote. *Éthique à Nicomaque* : liv. X, chap. I-IX.

3. L'idée de Science chez Pierre Bayle.

Texte : Cicéron : *De finibus*, liv. II.

4. La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience personnelle?

Texte : Leibniz. *Lettres au P. des Bosses* : (Lettres 79 à 128. Edit. Gerhardt.)

Besançon.

Mémoire : La loi morale dans la philosophie de Kant et dans celle de Renouvier.

Texte : Platon : *République, VIIe livre* (dernières pages).

Bordeaux.

I. Sujets de mémoires :

1. L'influence du platonisme sur la philosophie de Schopenhauer;

2. Huet, critique de Descartes;

3. La morale de Locke.

II. Textes d'explications :

1. Spinoza : *Tractatus politicus*. Caput. I, § IV, V à VII;

2. Épictète. *Entretiens*, I, chap. v.

Caen.

Mémoire : Auguste Comte et le Christianisme.

Texte : Descartes, *réponses aux secondes objections*.

Dijon.

1. La critique contemporaine de la Science; 2. La morale sociale de Saint-Simon, soutenus tous deux en 1909.

Pour 1910 : 1. La morale provisoire de Descartes. Ce qu'aurait été la Morale définitive de Descartes. — 2. La philosophie de la Nature de Renouvier et celle de Kant.

Lille.

1. Mémoire : Essai sur la Morale de Descartes. — Texte : A. Comte : *Discours sur l'esprit positif* : 3 pages.

2. Mémoire : L'idée de Dieu dans Platon. Texte : Platon : *Criton* (trois pages).

3. Mémoire : La philosophie de l'Education dans Fichte. — Texte : Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation* (trois pages sur la musique).

Lyon.

Mémoires : 1. Théophraste. Sa méta-

physique et sa logique (Devenir et relation). — Texte : Kant. *Dialectique transcendentale*.

2. L'occasionalisme chez les Cartésiens imparfaits. — Texte : Aristote περὶ ψυχῆς (liv. I).

Montpellier.

Mémoire : La philosophie biologique d'Auguste Comte. — Texte : Locke, *Essais sur l'entendement humain*, 1er livre et les onze premiers chapitres du 2e livre.

Toulouse.

Mémoires : 1. Le principe de continuité dans la philosophie de Leibniz. — Texte : Cicéron, *De legibus*.

2. De l'idée d'une science politique chez de Bonald. — Texte : *Lucrèce*, livre II.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Concours de 1909.

Dissertations :

Composition dogmatique : L'individu et l'état.

Composition historique. Les idées de Platon considérées dans leurs rapports entre elles et avec les choses sensibles.

Leçons :

Psychologie :

Définition du fait psychologique.

Les illusions de la conscience.

Nature de l'Inconscient.

L'idée du moi.

Nature de la Raison.

Une explication mécaniste de l'Instinct est-elle possible?

Comment s'opère la localisation des souvenirs dans le passé?

La Volonté dans le Jugement.

Morale :

Le progrès moral.

Vertu et bonheur.

Y a-t-il des éléments innés dans la conscience morale.

L'idée de patrie et l'idée de l'humanité.

La liberté de la Volonté est-elle un postulat nécessaire de la morale?

Apprécier cette maxime de Tolstoï : Ne résiste pas au méchant.

De l'idée d'une double table de valeurs morales pour le pouls et pour l'élite.

Logique :

En quel sens précis faut-il entendre la contingence des lois de la nature?

La vérité d'une théorie se mesure-t-elle à son utilité pratique?

Philosophie générale :

L'objet de la métaphysique.

De l'idéalité du monde extérieur.

Y a-t-il une justification rationnelle du pessimisme?

PROGRAMME POUR 1910 POUR LA COMPOSITION D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie ancienne.

Aristote. — *Plotin.*

Philosophie moderne.

Leibniz. — *Kant.*

Pour les explications.

Platon. — *Le Sophiste.*

Aristote. — *Ethique à Nicomaque :* livre I.

Epictète. — *Dissertationes ab Arriano digestæ :* livre II.

Cicéron. — *De Divinatione :* livre II.

Lucrèce. — *De Natura rerum :* livre II.

Leibniz. — *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison.*

Kant. — *Fondements de la Métaphysique des mœurs.*

Comte. — *Cours de philosophie positive :* partie dogmatique de la physique sociale (leçons 46 à 51 inclus).

LIVRES NOUVEAUX

La forme idéaliste du sentiment religieux, par Marcel Hébert, 1 vol. in-12 de 160 p., Paris, Nourry, 1909. — Étude du sentiment religieux chez saint Augustin et saint François de Sales. Des appendices discutent quelques questions de psychologie religieuse (la forme idéaliste et la forme réaliste du sentiment religieux; le point de vue social et le point de vue psychologique dans l'article du sentiment religieux).

Traditionalisme et démocratie, par D. Parodi, 1 vol. in-18 de 324 p., Paris, A. Colin, 1909. — Voici plus de dix ans que M. Parodi, dans une série d'articles de revue, a étudié les diverses manifestations du mouvement traditionaliste et néo-royaliste; plus de dix ans aussi qu'il a fait porter ses investigations sur les principes directeurs et la théorie de la démocratie. Il nous présente aujourd'hui non pas une série d'essais détachés — mais la quintessence de ce qu'il a écrit sur ces questions : des chapitres nouveaux ont été écrits, le tout a été refondu dans une exposition d'aspect systématique.

La première partie — de beaucoup a plus importante (pp. 31-208) — analyse, commente, et discute la nouvelle doctrine réactionnaire. Il en voit le véritable fondateur en Ferdinand Brunetière. Il suit le progrès de la pensée de Brunetière depuis les temps lointains où celui-ci

combattait avant 1880 le roman naturaliste, jusqu'à son catholicisme final : il trouve Brunetière poursuivi par l'idée d'un principe de liberté immanent à l'homme qui fait celui-ci indépendant des forces naturelles et capable de révolte contre celles-ci. « Une sorte d'équivalence, et comme une « équation fondamentale » apparaît entre les idées de moralité et de discipline, de discipline et de tradition de discipline et de religion, de tradition et de catholicisme » (p. 47) : et c'est ce souci constant de moralité qui le distingue de tous ceux qui, après lui, vont proclamer à la fois « la faillite de la science » et la nécessité d' « utiliser le positivisme » pour les besoins de l'apologétique catholique. C'est chez M. Bourget que M. Parodi cherche l'expression la plus adéquate du néo-positivisme catholique; néo-positivisme dont M. Parodi n'a pas de peine à relever le caractère singulièrement peu scientifique. Puis M. Parodi rencontre sur sa voie la subtile et inquiétante pensée de M. Maurice Barrès : et, par M. Barrès encore, des formules scientifiques sont exploitées avec un singulier talent; mais l'histoire intellectuelle de M. Barrès lui-même sert à faire voir comment « le positivisme n'est au fond qu'un intuitionisme, un traditionalisme, un individualisme exaspéré » (p. 140). Vienne la crise de l'affaire Dreyfus, et tout ce mouvement d'idées se cristallise dans les doctrines de l'*Action française*, que M. Parodi étudie pour finir, avec toute l'érudition désirable. L'*Action française*, conclut M. Parodi, est bien représentative d'un moment des idées françaises, elle marque une heure précise dans notre histoire littéraire et morale : l'heure où le positivisme et le dilettantisme du XIXe siècle finissant après leur phase pessimiste, vinrent très logiquement aboutir à la réaction en matières politiques et sociales (p. 142).

Tout cela est excellent; et un étranger, qui ignore tout ce singulier mouvement d'idées ou de pseudo-idées, un Français même, qui croit le connaître, mais l'a étudié d'un œil distrait, ne sauraient se passer de lire l'utile résumé critique composé par M. Parodi. Car M. Parodi critique toujours en même temps qu'il analyse; et l'idée fondamentale de sa critique, c'est que l'observation pure et simple, la science positive en tant que telle, ne peut pas fournir un idéal de conduite, qu'il y faut ou une impulsion instinctive et sentimentale — c'est le cas, en définitive, pour les « romantiques » du néo-royalisme, — ou un principe de la raison. Or la raison, quand elle formule des principes de conduite, est nécessairement égalitaire, démocratique, et son enseignement est un enseignement de liberté, dans la mesure où les deux notions d'égalité et de liberté, entendues rationnellement, sont deux notions corrélatives. C'est à la démonstration de ces idées que M. Parodi consacre les cent dernières pages de son livre. Toutes les difficultés ne sont pas levées. Cette société où la liberté s'organisera dans l'égalité, c'est une société où sera réalisée, aussi parfaitement que possible, l'assurance de tous les individus contre tous les risques. Mais les notions de risque et de liberté ne sont-elles pas corrélatives? Assurément, toute liberté, en même temps que toute égalité, était absente des sociétés fondées sur le régime des corporations ou le régime des castes. Mais n'y a-t-il pas eu des ères de révolution, d'émancipation, où l'on revendiquait pour les individus, affranchis des corporations et des castes, le droit de courir réellement tous les risques, comme constituant la liberté vraie et le souverain bien? Pour organiser rationnellement la société, ne faudra-t-il pas sacrifier quelque chose de cet idéal, qui était certainement, en un sens très déterminé, un idéal de liberté? Ou encore, et pour se placer à un point de vue différent, sans attendre le jour où la société sera définitivement organisée, ne peut-on souhaiter que des hommes qui pensent et sentent diversement aient la faculté de manifester la diversité de leurs tempéraments, au sein d'une même société, par des institutions divergentes? Cette divergence peut sans doute aller assez loin pour rendre impossible l'existence de cette société elle-même, et la police gouvernementale devra, en fin de compte, intervenir. Mais ne peut-on essayer de reculer aussi loin que possible les limites en deçà desquelles les individus et les groupes auront le droit de diverger, et n'est-ce pas là une forme d'indéterminisme politique qui peut à juste titre être considéré comme constituant un « libéralisme », mais qui a peu de chose en commun avec les thèses soit de l'absolutisme catholique, soit de l'absolutisme monarchique, soit du rationalisme démocratique? Nous ne disons pas que l'on ne peut lever toutes ces objections; nous disons seulement que la notion de liberté est une notion complexe et obscure; et la véritable critique que nous adresserions aux derniers chapitres du livre de M. Parodi où cette notion est discutée, c'est d'être ou trop longs ou trop courts. Trop longs, s'ils ne sont qu'une simple conclusion critique, achevant l'analyse du traditionalisme contemporain. Trop courts s'ils tendent à

prendre l'importance d'un livre complet, où les idées directrices de la démocratie seraient philosophiquement définies. Ce livre, nos objections auront-elles l'utile résultat d'engager M. Parodi à l'écrire ?

Essai sur les principes des sciences mathématiques, par Louis Delègue, lieutenant d'artillerie, 1 vol. de 134 p. chez Vuibert et Nony, Paris, 1908. — Cet ouvrage se divise en trois parties : une critique des théories existantes, la doctrine de l'auteur, l'examen critique des principes de cette doctrine.

1° La première partie est insuffisante. L'auteur se borne à peu près à l'examen du livre de M. Couturat sur les *Principes des Mathématiques*. Les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* ont pu apprécier, il y a quelques années, le travail savant de M. Couturat. Mais M. Couturat a protesté lui-même, dans les discussions auxquelles la logistique a donné lieu, contre le procédé qui consiste à discuter les théories de M. B. Russell d'après l'exposé français qui n'est qu'un résumé de la doctrine. Il faut remarquer encore que l'œuvre de M. B. Russell n'est qu'une conception philosophique de la logistique : il est impossible de se faire une idée exacte des travaux des logiciens-mathématiciens si l'on ignore l'œuvre de Schrœder, celle de Whitehead, et surtout celle de Peano et son école. En particulier, toute l'argumentation de M. Delègue qui a pour but de montrer qu'on ne peut déduire le « nombre » des notions logiques, devient inutile si l'on se place au point de vue de Peano : puisque pour le géomètre italien le nombre est une *idée primitive*. On pouvait demander aussi, dans un exposé critique des théories sur les principes des mathématiques, de voir développer et discuter les théories plus spécialement mathématiques de Dedekind, Kronecker, Méray, etc. L'auteur a, du reste, prévenu notre objection dans une note : « il serait préférable, dit-il, d'étudier les théories dans les ouvrages de ceux qui les ont produites. Mais comme pareil travail n'est pas dans nos moyens, nous nous rapportons à l'exposé de M. Couturat. »

Mais la note de M. Delègue ne remédie pas aux lacunes de son exposition. Ajoutons une remarque qui s'applique à M. Delègue, et à plusieurs auteurs contemporains : si vraiment, comme ils le prétendent, la logistique est un tissu d'absurdités, et puisque la critique de cette doctrine a été faite déjà par M. Poincaré, pourquoi s'acharner à renverser un édifice qui est déjà par terre ? Il n'y a intérêt à discuter et à exposer les théories logistiques que si elles ont un certain intérêt scientifique, — ce que nous croyons pour notre part — et c'est ce qu'il y a d'intéressant dans la logistique qu'il faudrait mettre en évidence.

2° Dans l'exposé de sa propre théorie, l'auteur ne craint pas de remonter aux principes métaphysiques proprement dits, et cela ne serait pas pour déplaire aux philosophes. L'*être* et la *pensée* sont les concepts fondamentaux d'où il faut partir, et nous voilà ainsi ramenés au point de vue de la Métaphysique de la Grèce antique : ce n'est d'ailleurs pas pour y rester, et M. Delègue ne s'attardera pas à concilier l'être et la pensée ; il cherchera à mettre immédiatement en évidence ce qui caractérise la pensée et qui consiste, selon lui, dans la faculté de *différenciation*. Il semble bien que ce soit là un point de vue qu'Hegel, Spencer, et beaucoup d'autres métaphysiciens avaient déjà exposé sous des formes, il est vrai, différentes, et si la science a peu profité de leurs travaux, c'est que sans doute ils étaient partis de concepts tellement vagues et tellement généraux, qu'aucun bénéfice ne pouvait résulter de leur considération dans l'examen des problèmes positifs. L'exposé des premiers principes de M. Delègue n'échappe pas à cette critique. Le catalogue que l'auteur dresse des principes de l'arithmétique, ressemble beaucoup aux travaux que les métaphysiciens ont trop souvent consacrés à ces questions. « *Concepts fondamentaux* : Unité et Pluralité. *Axiomes de l'unité* : les unités diffèrent par leurs différences d'être. *Axiomes de pluralité* : divisibilité, homogénéité, infinité... » Ce ne sont là que des truismes philosophiques. — Sur l'exposé de M. Delègue concernant les principes de l'arithmétique et de l'algèbre, nous ferons deux observations qui se rapportent à des points plus précis. D'abord, ayant distingué l'arithmétique et l'algèbre, pourquoi M. Delègue confond-il volontairement l'analyse et l'algèbre sous le même vocable ? Comment notre auteur peut-il soutenir que l'étude des relations *algébriques* se confond avec l'étude des relations *transcendantes* ? Et s'il a des raisons métaphysiques pour faire cette confusion, il faudrait au moins les développer. — La deuxième observation concerne les lois associatives et commutatives des opérations élémentaires. Ces lois, selon notre auteur, « ne sont que des corrections rendues indispensables par l'imperfection du symbole d'écriture au moyen duquel on représente une pluralité P, somme de pluralités partielles ». Mais dans ce cas, il semble qu'on devrait pouvoir toujours appliquer la loi commutative, si une disposition d'écriture non

inhérente aux concepts la rend seule utile? Pourquoi, alors, certains nombres généralisés comme les quaternions de Hamilton, n'ont-ils pas une multiplication commutative? — Le chapitre consacré aux principes de la géométrie est sujet aux mêmes critiques que les chapitres qui concernent l'arithmétique et l'algèbre. L'auteur ne fait aucune mention des travaux considérables élaborés sur ces questions à l'époque contemporaine. Le travail classique de M. Hilbert, pourtant traduit en français, sur les principes de la géométrie, n'est pas mentionné. Il semble cependant que l'ouvrage de l'éminent géomètre, qui jouit dans les milieux mathématiques d'une autorité incontestée, méritait un examen. Nulle mention non plus des travaux de Pasch, Véronèse, Enriquez, etc.

En dehors de principes extrêmement généraux, l'exposé de M. Delègue contient toute une série de théorèmes de la géométrie la plus élémentaire dont la mention dans un ouvrage sur les principes est complètement inutile. On ne doit mentionner un théorème, dans un travail sur les principes, que pour mettre en évidence sa portée philosophique fondamentale : c'est ce qu'a fait M. Hilbert pour le théorème de Desargues par exemple.

3° Le titre même de la troisième partie nous surprend. Pourquoi l'auteur fait-il la critique des principes de sa théorie? Il semble qu'en général cette critique est le travail préparatoire que l'on fait *avant* d'exposer une doctrine. Si l'on trouve un défaut à une certaine thèse, on ne la développera pas. Et l'on ne voit pas bien comment un auteur pourrait critiquer, au sens propre du mot, à la page 120, une théorie qu'il aurait développée à la page 75. Cette dernière partie qui contient l'exposé critique de la théorie du continu de Cantor (toujours d'après M. Couturat) et des géométries non-euclidiennes (les références aux mémoires originaux ne sont pas données) mérite quelques observations. Cantor est traité assez cavalièrement, on lui oppose les conceptions des « anciens analystes ». Lesquels? Leibniz, Euler, ou Cauchy? La continuité eulérienne n'est pas celle de Cauchy. On discutera métaphysiquement longtemps encore sur les théories de Cantor, mais il semble aujourd'hui établi que certaines des conceptions de ce géomètre ont contribué largement au développement de travaux importants de l'analyse moderne (voir notamment parmi les auteurs français, Borel, Lebesgue, Baire, etc.). L'examen des thèses de M. Delègue concernant les géométries non-euclidiennes nous entraînerait trop loin. Observons seulement, au sujet du concept de la continuité, qui joue chez notre auteur, dans l'examen critique des théories non euclidiennes un rôle fondamental, qu'au point de vue analytique le concept de la fonction discontinue est un concept plus général que celui de la fonction continue, et que M. Delègue semble aujourd'hui adopter une conception qui était sans doute celle des contemporains d'Euler.

Essais de psychologie et de métaphysique positives. *Arithmétique graphique. Les espaces arithmétiques leurs transformations*, par GABRIEL ARNOUX, ancien officier de marine. 1 vol. de VII-84 p., Paris, Gauthier-Villars, 1908. — Pourquoi M. Arnoux qui est un disciple souvent ingénieux d'Édouard Lucas, l'auteur des *Récréations mathématiques* et de la *Géométrie des Tissus*, donne-t-il à ses travaux le titre général d'*Essais de Psychologie et de Métaphysique*, titre qui, étant donné la matière traitée, peut surprendre le lecteur? C'est, nous est-il expliqué dans la préface (p. VIII), parce qu'il faut dans le travail du mathématicien distinguer deux moments : l'œuvre de création, tout instinctive, que l'inventeur produit en quelque sorte sans conscience, et le travail d'analyse du métaphysicien qui voudra savoir ce qui constitue le travail de création.

En quoi consiste exactement cette analyse métaphysique? Le travail de M. Arnoux ne nous fournit pas une réponse claire à cette question, et c'est cependant ce qui eût intéressé spécialement les philosophes. N'entre-t-il pas beaucoup plus de réflexion qu'on ne le dit généralement dans l'œuvre de création? Et la méditation n'est-elle pas liée au travail d'invention? En un mot la séparation absolue entre l'invention et l'effort de la réflexion n'est-elle pas arbitraire? Toujours est-il que dans le livre que nous analysons, l'auteur a surtout donné, selon ses expressions, libre cours à sa « faculté d'invention ».

Dégageons seulement l'idée générale qui a inspiré M. Arnoux : « la constitution de la géométrie analytique, c'est-à-dire l'application systématique des ressources offertes par l'algèbre à l'étude des grandeurs *continues*, a fait faire d'incontestables progrès à la géométrie et à l'algèbre elle-même. Notre conviction profonde est qu'une application pareille du calcul algébrique à la géométrie du *discontinu* pourrait également devenir féconde ». De là, la conception des espaces arithmétiques *modulaires*. Mais nous ne

pouvons décrire ici, par suite de leur [illegible] la nature des [illegible] et la structure de ces espaces, ni étudier leurs transformations. L'ouvrage se termine par des considérations [illegible] des *grilles* et des *constellations* de M. G. [illegible].

La théorie de l'économie politique, par W. STANLEY JEVONS. Traduit par MM. Barrault et Alfassa. Préface de M. Painlevé. 1 vol. in-8 de XXIII-484 p. Paris, Giard et Brière, 1909. — Nous sommes heureux de signaler cette première traduction française du livre bien connu de Jevons, livre ancien déjà (sa première édition date de 1871), mais auquel se rattachent de près ou de loin la plupart des travaux entrepris depuis lors par des économistes mathématiciens et par ceux de l'école psychologique autrichienne.

On sait que Jevons y expose d'une façon très simple les principes essentiels d'une nouvelle théorie de la valeur (fondée sur le « degré final d'unité ») et qu'il en déduit une théorie mathématique de l'échange, du travail et du capital.

L'ouvrage se termine par trois appendices : une bibliographie d'économie mathématique de 1711 à 1888 ; — une énumération des travaux économiques de Jevons, — enfin un « bref résumé d'une théorie générale mathématique de l'Economie politique » (paru dans le journal de la Société de statistique de Londres en juin 1866).

Dans une courte préface, M. Painlevé s'efforce, avec la belle lucidité que l'on sait, de formuler un jugement impartial sur l'économie mathématique : à vrai dire, l'attitude qu'il prend à son égard est intéressante surtout par l'espèce d'embarras qu'elle révèle.

Quand il songe aux conditions sans lesquelles il ne peut y avoir de science véritable, M. Painlevé est tenté d'attacher une extrême importance à l'introduction des mathématiques en économie politique : une science qui ne tend pas à revêtir la forme quantitative, mérite à peine le nom de science. Mais dès qu'il jette les yeux sur le monde économique actuel, il ne découvre partout que concepts mal définis, grandeurs rebelles à la mesure ; les prétentions et le langage scientifique des économistes mathématiciens n'y peuvent rien : du moment que les variations des grandeurs économiques (valeurs : prix, salaires) ne sont déterminables qu'*a posteriori*, au moyen d'observations ou de statistiques, « il ne s'agit plus de théorie, c'est un simple constat que nous dressons » (p. XII).

Restent, il est vrai, un certain nombre de services accessoires que les mathématiques peuvent rendre à l'économiste : en matière d'assurances, on peut calculer les tarifs avantageux en cas de monopole ; surtout le raisonnement mathématique peut servir « d'instrument auxiliaire et provisoire pour déduire, plus commodément et avec plus de sûreté, des conséquences qualitatives de prémisses qualitatives » (p. XVI), et, par là les schémas que nous traçons des phénomènes économiques, se trouvent gagner à la fois en précision et en complication.

Mais en fin de compte les mathématiques ne jouent jamais en économique qu'un rôle tout à fait auxiliaire. Peut-être, sans être infidèle à la pensée de M. Painlevé, pourrait-on ajouter que, s'il en est ainsi, c'est que le monde économique actuel, considéré en lui-même et comme un fait donné, peut bien fournir la matière des constatations de descriptions plus ou moins objectives, mais non celle d'une science rationnelle. « Un temps viendra-t-il où une économie *vraiment scientifique* s'imposera à tous les esprits, comme c'est le cas aujourd'hui pour la géométrie et fixera la valeur de tout objet d'échange de façon tellement indiscutable que non seulement aucune intelligence, mais même aucune volonté n'essaiera de se soustraire aux décisions de sa logique ?... » (p. XX). « De tels esprits sont chimériques », nous assure M. Painlevé.

L'exégèse des codes et la nature du raisonnement juridique, par F. MALLIEUX, 1 vol. in-8 de 856 p., Paris, Giard et Brière, 1908. — Ce volume se compose : 1° de deux articles parus dans la *Revue de métaphysique* en juillet et novembre 1907, et dans lesquels M. Mallieux examinait « les deux écoles d'exégèse », « le raisonnement juridique d'après les jurisconsultes », « le rôle de l'expérience dans les raisonnements des jurisconsultes. » — 2° De deux études complémentaires (« L'Analyse du fait », « La règle et la liberté du juge ») où l'auteur, tout en effleurant plusieurs questions intéressantes et complexes (entre autres, celle des fictions juridiques) ne fait guère que développer quelques-unes des idées précédemment exposées. En voici la conclusion, qui marque bien l'orientation de tout l'ouvrage : « On ne fait pas de logique abstraite dans le domaine juridique : les concepts n'y sont pas délimités comme les contours d'une épure. On se guide sur ce qui arrive généralement, sur ce qui se fait d'habitude, sur ce qui est de bon sens, d'utilité générale, d'équité réalisable. On s'inspire de cette science juridique étrangère aux lois, inscrite ailleurs que dans

les codes, faite de traditions de logique et de morale, indéfinie dans son étendue et toujours en croissance. »

Et sans doute, du point de vue de l'exégète, c'est bien ainsi que le droit doit apparaître : mais dans quelle mesure ce point de vue lui-même est-il philosophiquement fondé? M. Mallieux nous décrit fort bien les tendances qui animent *en fait* l'exégèse juridique, les procédés qu'elle emploie pour interpréter des textes imparfaits, équivoques et contradictoires, les détours subtils qu'elle sait prendre pour respecter la loi dans sa lettre tout en la transformant continuellement; bref ses efforts pour adapter constamment le droit au fait ou, si l'on préfère, pour ramener le droit à une coutume.

Mais ces caractères tiennent-ils à l'essence du droit, et peut-on se fonder sur eux pour distinguer le raisonnement juridique des autres formes de la pensée scientifique? Alors il faut renoncer à parler d'une science juridique; car ce qu'on nous montre n'est qu'une routine sans principes définis, guidée exclusivement par des considérations de sentiment, par des préoccupations pratiques immédiates et qui se borne à tempérer adroitement une tradition arbitraire par d'arbitraires innovations. Malgré l'intérêt de sa tentative, M. Mallieux nous semble donc avoir trop négligé peut-être le problème philosophique que soulève l'exégèse juridique; et si, comme nous l'espérons, il se décide un jour à l'aborder, il devra résolument passer du point de vue descriptif auquel il s'est tenu jusqu'à présent, au seul point de vue spécifiquement philosophique : le point de vue critique.

La criminalité dans l'adolescence, par G.-L. Duprat, 1 vol. in-8 de 260 p., Paris, Alcan, 1909. — L'auteur s'efforce d'apporter à l'étude de ce problème la contribution d'une psychosociologie à la fois objective et critique : objective, en ce qu'elle s'appuiera sur les faits et sur la statistique, critique en ce qu'elle se défiera des erreurs où la simple observation des statistiques et de leurs variations parallèles, ou la comparaison de simples changements quantitatifs abstraits, détachés de leur substrat psychique, fait d'ordinaire, selon M. Duprat, tomber la sociologie expérimentale. La criminalité est un *état d'esprit*, constitué notamment par des « tendances collectives malsaines » et c'est là qu'il nous faut remonter (p. 6, p. 75). C'est le développement de ces tendances qui seul mesurera la croissance de la criminalité. C'est aussi sur ces tendances collectives et sur les conditions sociales qui les favorisent qu'il faudra s'efforcer d'agir. — Il y a une criminalité propre à l'adolescence (de quatorze à vingt ans environ) à laquelle la puberté et le développement du sens social et de la responsabilité donnent son caractère spécial. Les données de la statistique dont M. Duprat marque bien au chap. II les difficultés d'interprétation « sembleraient permettre d'affirmer une diminution de la criminalité juvénile dans la plus récente période », mais outre qu'un léger relèvement s'annonce, il ne s'y agit que des criminels et des délinquants *poursuivis*, et M. Duprat tend à conclure qu'il y a simplement ici l'indice soit d'un énervement, soit plutôt d'une concentration de la répression sur les malfaiteurs les plus inquiétants. En revanche la gravité et la violence des crimes s'accentuent. Ainsi la *nature* des crimes est surtout à considérer. Les *professionnels* et les *criminels d'habitude* (passionnés, impulsifs, infantiles, etc.) auraient principalement contribué à cet accroissement. Parmi les *conditions* sociales qui ont favorisé l'éclosion criminelle de ces tendances individuelles. M. Duprat étudie principalement : l'alcoolisme, les intoxications professionnelles, la syphilis, la tuberculose, les troubles que la concurrence, la mauvaise sélection sexuelle, la dégénérescence de la famille apportent à la reproduction ; le défaut d'éducation ou même la contagion de l'immoralité; l'industrialisme, le paupérisme, le luxe et le jeu, la débauche et le chômage; en un mot, toutes les tendances croissantes à la « dissolution familiale et sociale ». Quant aux remèdes, une répression plus sûre, des prisons spéciales, l'éducation par le travail, la correction bien comprise et bien dirigée s'imposent. M. Duprat nous redonne avec raison le triple exemple de l'Angleterre, de la Belgique et de la Suisse. Il étudie la question de l'internat et penche vers « la multiplication des petites colonies pénitentiaires à effectif aussi réduit que possible afin de se rapprocher, dans chacun des groupes qui constitueraient ces établissements, des conditions de la vie normale de l'adolescent placé en apprentissage » (p. 190). Avec beaucoup de criminalistes, il voudrait que la durée de la correction fût déterminée, non à l'avance, mais par ses résultats mêmes. — La lutte contre les « repaires » du crime, l'appel de l'Etat à l'initiative privée et à celle des départements et des communes, pour les patronages, les pénitenciers, etc., une plus rigoureuse application de la déchéance paternelle, suscitée au besoin par des comités de vigilance (système d'Elberfeld), l'éducation générale et les réformes sociales, sont

successivement examinés. Ce livre, en somme, concentre des renseignements et [illegible]. D'aucuns trouveront sans [illegible] insuffisante, appuyée souvent sur des sentiments [illegible] et mal justifiés par des preuves [illegible]logiques rigoureuses. (Par exemple, [illegible] p. 94 à M. Duprat relativement à la non-influence des naissances illégitimes sur l'augmentation de la criminalité adolescente, aveu appuyé d'ailleurs sur l'étude des statistiques, avec l'horreur qu'il manifeste p. 103 et 104 dans les chapitres relatifs aux remèdes, pour le divorce et l'union libre?) Mais il ne faut pas oublier que si M. Duprat a volontairement exclu cette netteté tranchante qu'une rigueur méthodique parfois apparente peut donner, c'est par un souci plus sincère de la complexité du problème, et à cause de son désir de le saisir sous tous ses aspects. Ce qui, pour notre part, nous eût paru plus désirable, c'est que les chapitres consacrés aux remèdes (aux pénitenciers, par exemple, que M. Duprat nous donne comme modèles, eussent comporté plus d'exemples concrets, de détails d'organisation, et, sans rien perdre de leur valeur statistique, une peinture plus approchée de la vie de ces établissements : nos organisateurs français y eussent sans doute trouvé plus de profit. Les chapitres — très généraux et nécessairement peu neufs — sur l'éducation générale et les réformes sociales auraient pu être raccourcis d'autant et réduits à une simple indication.

Les démocraties antiques, par A. Croiset [illegible] p. Paris, Flammarion, 1909. — M. Croiset rappelle dans ce livre les institutions caractéristiques et retrace l'évolution propre des diverses démocraties grecques; il indique aussi ce qu'est devenue la démocratie à Carthage et à Rome. Mais c'est d'Athènes qu'il parle surtout. Et dans les deux cent cinquante pages qu'il lui consacre, c'est au caractère de la race qu'il accorde la première place. L'ouvrage est essentiellement un portrait psychologique du peuple athénien : portrait composé avec autant de compétence que d'amour. Une intelligence nette et pénétrante, une volonté prompte, mais trop dominée par l'imagination, un sens très vif de l'utile, mais qui reste très capable de s'allier au souci du bien et de la gloire de la cité, par-dessus tout un rare libéralisme, une « humanité » constante, telles sont les facultés, telles sont les tendances qui, développées moins par les croyances religieuses que par l'action imprégnante de l'art et par l'exemple des grands citoyens représentatifs, ont permis aux Athéniens de faire réussir, quand tant d'autres y ont échoué, une civilisation démocratique.

Cette grande part accordée au génie du peuple, l'auteur la justifie d'avance dans une introduction philosophique où il rappelle que les lois sociologiques, pour nécessaires qu'elles soient aux explications historiques, restent fatalement comme extérieures aux cas concrets. Il vient toujours un moment où l'historien doit préciser « la forme particulière, unique qu'a prise à un moment donné, dans un pays donné, l'action des lois sociologiques ». C'est alors, selon M. Croiset, qu'il se heurte à la race, qui est non pas sans doute une réalité biologique distincte, mais une façon habituelle et héréditaire de voir, de raisonner, de sentir, de vouloir.

Que l'intervention de l'individualité ethnique ne doive pas d'ailleurs interdire toute généralisation, c'est ce que M. Croiset tient à prouver lui-même, soit qu'il signale les raisons économiques (le progrès du commerce maritime par exemple) qui expliquent l'élargissement des idées, — soit qu'il s'efforce de dessiner le schème normal de l'évolution des cités, « qui les fait ressembler à l'évolution des êtres vivants » — soit enfin qu'il rappelle comment, malgré leur petit volume, l'existence de l'esclavage et l'intervention de la religion, les démocraties antiques sont bien les ancêtres des démocraties modernes : les expériences de celles-là peuvent être, pour l'avenir de celles-ci, rationnellement utilisées. Ouvrage savoureux : la précision du savoir s'y marie heureusement à la largeur des préoccupations philosophiques et pratiques.

Σώζειν τὰ φαινόμενα. **Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée**, par Pierre Duhem, correspondant de l'Institut de France, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8° de 144 p., Paris, 1908. — Le titre de l'opuscule est emprunté à un passage de Simplicius : « Platon admet en principe que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier; il pose alors aux mathématiciens ce problème : quels sont les mouvements circulaires, uniformes et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les planètes? » A cette méthode qui sera *la méthode de l'astronome*, s'oppose *la méthode du physicien* telle que la pratique Aristote : « Il exige que l'Univers soit sphérique, que les orbes célestes soient solides, que chacun d'eux ait un mouvement circulaire

et uniforme autour du centre du monde, que ce centre soit occupé par une Terre immobile. » Ces conditions ont une valeur absolue, imposées qu'elles sont, selon Aristote, « par la perfection de l'essence dont les cieux sont formés et par la nature du mouvement circulaire ». M. Duhem suit le développement de cette opposition radicale à travers les théories scientifiques de l'antiquité et du moyen âge pour montrer comment elle éclaire les débats soulevés par l'astronomie nouvelle de Copernic, de Kepler et de Galilée. S'ils soulèvent l'opposition des péripatéticiens et des théologiens, c'est qu'ils se placent eux aussi sur le terrain du réalisme, rompant avec la tradition des platoniciens et des astronomes qui s'était maintenue en particulier dans l'enseignement de l'université parisienne (Thomas d'Aquin et Bonaventure, Jean de Landun et Lefèvre d'Étaples). Osiander écrivait à Copernic, le 20 avril 1541 : « Au sujet des hypothèses, voici ce que j'ai toujours pensé : Ce ne sont pas des articles de foi, ce sont seulement les fondements du calcul: fussent-elles fausses que cela importerait peu, pourvu qu'elles reproduisent exactement les φαινόμενα des mouvements ». Ce sont les mêmes idées qu'on retrouve sous la plume de Bellarmin, en 1615, au moment où le Saint-Office va décréter « la sottise et l'absurdité philosophique » des hypothèses copernicaines (sentence solennelle de 1616 que devait confirmer en 1633 la condamnation de Galilée). On aperçoit sans peine la connexion que M. Duhem établit entre ces idées et son interprétation personnelle des théories physiques, et l'on appréciera la portée de la conclusion qu'il donne à cette étude originale et substantielle. « En dépit de Kepler et de Galilée, nous croyons aujourd'hui, avec Osiander et Bellarmin, que les hypothèses de la physique ne sont que des artifices mathématiques destinés à *sauver les phénomènes*; mais, grâce à Kepler et à Galilée, nous leur demandons de *sauver à la fois tous les phénomènes* de l'Univers inanimé. »

Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, par P. Duhem. *Première série*, VII-355 p. gr. in-8, 1906. *Deuxième série*, IV-474 p., 1909, Paris, Hermann. — Pour un historien des sciences qui se trouve être en même temps un physicien et un philosophe, qui poursuit une sorte d'enquête expérimentale sur le développement de l'esprit humain, il n'y a pas de plus beau cas que celui de Léonard de Vinci. A cause de ce qu'il y a de spontané et même d'incomplet dans ses inventions, on peut attendre de ses confidences qu'elles nous livrent directement le secret de son génie. Mais, parce que les idées scientifiques et philosophiques de Léonard de Vinci sont empruntées à des manuscrits qui sont demeurés inconnus pendant plus de deux siècles, parce qu'elles sont pleines de pressentiments qui annoncent les plus glorieuses conquêtes de la pensée moderne en rupture apparente avec les spéculations du moyen âge, on a pu croire d'une part qu'elles s'étaient engendrées d'elles-mêmes, sans cause extérieure, sans attache avec le passé, d'autre part qu'elles avaient disparu avec le premier inventeur, ensevelies dans des manuscrits ignorés, n'inspirant aux historiens modernes que le regret d'une activité inutilisée. Or de telles interprétations constituent des paradoxes aux yeux d'un savant pénétré, comme l'est M. Duhem, de l'idée de la continuité de l'effort scientifique, or de cette solidarité qui unit les générations humaines, et qui ne s'est jamais mieux manifestée qu'à l'époque de Léonard de Vinci, où les controverses sur les problèmes de l'apparence la plus obscure, préparent, dans un mélange presque inextricable de théologie dogmatique et d'observation positive, les divinations les plus fécondes de la physique et de la théologie. Que fallait-il donc pour réfuter ces interprétations paradoxales? Il ne fallait rien de moins que de multiples et patients voyages d'exploration à travers les régions touffues et mal connues qui correspondent aux derniers temps du moyen âge, au début de la Renaissance. Il fallait relever d'un injuste oubli des œuvres considérables et des noms jadis célèbres, enfin, de piste en piste, remontant ou descendant le cours de l'histoire, rendre à l'œuvre de Vinci en mécanique, en géologie, en métaphysique sa véritable place, entre *ceux qu'il a lus* et *ceux qui l'ont lu*. Ceux que Léonard de Vinci a lus, ce seront avant tout deux maîtres du XIVe siècle, Albert de Helmstaedt, ou Albert de Saxe, et Thémon de Munster le fils du Juif; M. Duhem donne, au cours de ses deux volumes, une monographie de ces deux penseurs, ressuscitant à travers les documents officiels tels que le *Livre des Procureurs de la Nation anglaise* à l'Université de Paris, la vie pittoresque des étudiants étrangers en Sorbonne, établissant une bibliographie des œuvres, enfin et surtout faisant connaître ces doctrines, en général si éloignées et par moments si rapprochées de nos propres préoccupations, à l'aide de citations abondantes et d'un commentaire toujours très précis. Ce sera aussi dans la génération intermédiaire entre ces deux

[illegible] Vinci, le philosophe [illegible] Cusa, et Nicolas de Cusa, l'auteur des livres bien connus [illegible] M. Duhem con[illegible] qui ait paru [illegible] pp. 97-284). A côté des monographies consacrées aux hommes, nous devons signaler d'excellentes monographies consacrées aux origines de la Géologie depuis Aristote jusqu'aux géologues italiens, tels que Paul de Venise et Leonardo Qualea, aux problèmes des deux infinis et de la pluralité des mondes avec référence aux diverses questions mathématiques ou mécaniques que le moyen âge y rattachait. Comment d'autre part s'est effectuée cette infiltration souterraine qui a permis aux idées de Léonard de Vinci d'exercer leur influence sur l'avènement de la science moderne? M. Duhem répond ici avec le *de subtilitate* de Cardan, avec les travaux du P. Villalpand et de Bernardino Baldi que le P. Mersenne fit connaître en France; avec l'œuvre du P. Benedetto Castelli qui inspira directement Galilée, avec le *Diversarum speculationum liber* de Giovanni Battista Benedetti. Héritiers de la pensée de Léonard de Vinci, ils ont fait profiter la science positive de tout ce qu'avait suggéré au grand peintre la méditation des docteurs du moyen âge; ils ont ainsi servi à préparer par leurs travaux (pour parler plus exactement il faudrait souvent dire par leurs plagiats) la géologie de Bernard Palissy, la mécanique de Descartes et de Roberval, l'hydrostatique de Pascal.

Pascal et son temps, par Fortunat Strowski, professeur à l'Université de Bordeaux, 3 vol. in-16, de 290-410-420 p., Paris, Plon-Nourrit, 1907-1908. — Pour comprendre le plan de ces trois volumes, il convient de se reporter au titre général que l'auteur a donné à la fois à ses études précédentes sur saint François de Sales et à ses études futures sur Fénelon: il veut écrire l'histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle; Pascal est le centre de cette histoire. « Tous les courants du siècle, il les a traversés... Il a été séduit par Epictète il a été séduit par Montaigne; son âme fut une des plus religieuses qu'on ait connues. » Le premier volume de M. Strowski, intitulé *De Montaigne à Pascal*, est une description rapide de ces courants divers, depuis le « réveil stoïcien » et l'influence des beaux-esprits libertins jusqu'à l'œuvre de saint Vincent de Paul, l'action des jésuites, la connexion entre la communauté de Port-Royal et la théologie jansénienne. Le second volume, l'*Histoire de Pascal*, est une biographie psychologique de Blaise Pascal jusqu'à la conversion de 1654; une grande part y est faite à la carrière scientifique de Pascal, et M. Strowski a eu le mérite de mettre au jour des textes décisifs, tels que le *Gravitas comparata* du P. Noël, qui éclairent certains points de détail où une critique, d'ailleurs malveillante pour Pascal, avait rencontré tant de difficultés imaginaires. — Le troisième a pour objet les *Provinciales* et les *Pensées*; M. Strowski montre l'influence décisive qu'Arnaud a exercée sur la composition des *Provinciales*; à propos des *Pensées*, il se réfère surtout au récit de Filleau de la Chaise qui donnerait, suivant lui, la clé de l'Apologie pascalienne. Ces trois volumes sur un sujet qui a déjà suscité bien des travaux, sont remarquablement vivants. M. Strowski retient et captive le lecteur, par l'art avec lequel il rattache l'œuvre de Pascal aux circonstances caractéristiques de sa vie, avec lequel il encadre son héros parmi les personnages de son entourage depuis Le Pailleur ou Méré jusqu'à Nicole ou Domat. Sur un point de méthode nous ferions des réserves importantes; c'est sur le rapprochement perpétuel de Pascal avec les hommes de lettres contemporains. Le *cas Durtal* n'éclaire pas, à notre avis, la conversion de Pascal, et nous ne croyons pas qu'on se donne une idée tout à fait exacte de ce qu'aurait été l'*Apologie* en disant : « Elle eût été quelque chose de semblable à l'*Etape* de M. Bourget, à *En route* de M. Huysmans; cherchons plus haut : aux *Confessions* de saint Augustin. C'eût été le plus beau des romans du XVIIe siècle. »

Le Jansénisme. *Étude doctrinale d'après les sources. Leçons données à l'Institut catholique de Paris* (Novembre 1907-Janvier 1908), par J. Paquier, docteur ès lettres. 2e édit., 1 vol. in-16 de 525 p., Paris, Bloud, 1909. — Le titre promet à la fois moins et mieux que ce que nous donne M. Paquier. Il n'y a en effet que deux leçons, la quatrième et la sixième, qui soient consacrées à l'étude doctrinale du Jansénisme; encore l'auteur s'est-il gardé d'en approfondir le sens, afin de se mettre à la portée de son public, « public parisien, assiégé de tant d'autres préoccupations ». Les autres leçons sont consacrées à saint Augustin, à Luther, à Bossuet, à Racine, aux miracles, etc. L'unité du livre est dans l'âpreté presque brutale avec laquelle l'auteur parle de la doctrine qu'il a entrepris d'exposer : « Le jansénisme fausse nos rapports avec Dieu, fausse la vie de l'Eglise et fausse la nature de l'homme... Si aujourd'hui certaines parties de la France semblent aller jusqu'à la haine de Dieu et du catholicisme, c'est en bonne partie le jansénisme qu'il en faut rendre responsable. » A côté de cette

sévérité « doctrinale », signalons l'indulgence quelque peu ironique de l'auteur pour les deux « théories orthodoxes », et d'ailleurs incompatibles, sur la grâce : « Mais, direz-vous (et suivant que vous serez Thomiste ou Moliniste, cette remarque visera l'un ou l'autre système : et si vous n'êtes ni Thomiste ni Moliniste, elle les visera tous les deux à la fois), ces systèmes ne sont pas des constructions logiques; c'est par des subtilités et des entorses au bon sens qu'ils parviennent à faire respecter ces points du dogme. — Peut-être; mais l'Eglise n'est pas avant tout un professeur de logique et de philosophie. Elle a pour mission de maintenir l'intégrité du dogme. Et lorsqu'un système se montre respectueux de ce dogme, elle ne le condamne pas, et il n'est pas à souhaiter qu'elle le fasse. »

Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, *d'après des lettres inédites*, par le comte Foucher de Careil. Nouvelle édition, in-8, de 219 p., 11 vol., Paris, Alcan, 1909. — C'est en 1879 que parut la première édition de cet opuscule, où Foucher de Careil faisait connaître vingt-six lettres inédites de la princesse Elisabeth à Descartes; elles ont pris place aujourd'hui dans l'édition magistrale de MM. Adam et Tannery. Mais la nouvelle édition des études de M. Foucher de Careil n'en garde pas moins son intérêt, en particulier pour les dernières années de la vie de la princesse, devenue abbesse de Herford, que nous font connaître les lettres de son frère, l'Electeur palatin (de 1672 à 1680).

Correspondance de Bossuet, *nouvelle édition augmentée de lettres inédites, et publiée avec des notes et des appendices, sous le patronage de l'Académie française*, par Ch. Urbain et E. Levesque. (*Collection des Grands Ecrivains de la France.*) Tome Ier (1651-1676). 1 vol. in-4 de vii-520 p., Paris, Hachette, 1909. — Nous nous bornons à signaler le premier volume de cette publication qui promet d'être un modèle pour la richesse et la sûreté de l'information, et qui fournira des points de repère utiles pour l'étude de bien des questions liées à l'histoire de la philosophie.

Jean-Jacques Rousseau. De Genève à l'Hermitage, par Louis Ducros, 1 vol. gr. in-8, 418 p., Paris, Fontemoing, 1909. — Le plus difficile, quand on écrit sur J.- . Rousseau, n'est pas de faire un livre intéressant; aucun sujet ne « porte » davantage celui qui l'aborde; c'est de faire œuvre équitable, sans se passionner pour ou contre le plus séduisant et le plus répugnant à la fois des héros de l'histoire littéraire. Le livre agréable et doucement perfide de M. Jules Lemaître nous donnait récemment la mesure de tout ce que l'antipathie peut tirer de Rousseau lui-même pour le faire haïr, et son temps avec lui; mais les clameurs que ce livre a fait pousser nous prouvent aussi à quoi l'on s'expose quand on touche à certaines idoles. Il était donc temps qu'un livre parût, mieux documenté que ceux de John Morley et de Brockerhoff, mis au courant des plus récentes découvertes de Ritter et des infatigables chercheurs de Genève, écrit enfin en tout désintéressement, *sine ira nec studio*. Le volume que nous avons sous les yeux répond pleinement à ces desiderata. C'est une biographie, très complète, très lucide et vivante, qui nous conduit de la première enfance de Rousseau à la fin du séjour orageux que fit l'écrivain chez Mme d'Epinay, à l'Hermitage; mais c'est aussi davantage; c'est une analyse progressive du caractère le plus indéchiffrable qui fût jamais. Au jour le jour, en quelque sorte, on en voit se dessiner les éléments : ce que Rousseau dut à ses ascendants français et genevois, à son origine calviniste et aux milieux catholiques qu'il traversa, aux hasards de son perpétuel vagabondage, à ses premières expériences des hommes et des femmes. Et beaucoup de ces traits sont analysés avec la pénétration d'un psychologue avisé; par exemple, cette impétuosité et cet entêtement, « impétuosité à prendre un parti et entêtement à s'y tenir, le parti pris eût-il l'air d'une gageure », qui expliquent si bien plus d'une démarche de Rousseau; ou encore le cynisme calculé avec lequel celui-ci étale ses fautes dans les *Confessions* dans le dessein inavoué d'extorquer l'absolution du lecteur à force d'apparente sincérité. Et l'on a même, en passant, l'occasion de se libérer de plus d'un préjugé. Il est faux, par exemple, quoi qu'en pense Brunetière, que Rousseau soit « peuple » par ses origines et par ses instincts; il est fils de bourgeois et lui-même bourgeois, par certains traits de son caractère; — faux aussi que les Charmettes aient été surtout pour lui l'étape heureuse, ensoleillée par les faveurs de la célèbre « maman »; en fait, si Rousseau a aimé à Annecy et à Chambéry, aux Charmettes il a travaillé, il a lu beaucoup et bien lu; et quand il écrira les célèbres *Discours*, il s'en faut qu'il soit le génie inculte dont il prendra volontiers figure; il se souviendra fort à propos alors de Plutarque, de Montaigne et de bien d'autres. Les philosophes liront avec un intérêt particulier les chapitres vii et ix, consacrés aux deux *Discours*, notamment les

[illegible] M. [illegible] réfute de façon [illegible] la légende qui attribue à [illegible] l'inspiration de la thèse essen[illegible] [illegible] et celles où il montre comment le parti, sincère d'ailleurs, qu'adopta Rousseau le fixa, après une période d'incertitude, dans une attitude de protestation farouche contre toute civilisation en général et orienta de façon définitive le développement à venir de sa pensée.

Il est à souhaiter que ce volume soit promptement suivi de celui qui nous [illegible] à l'*Émile*, au *Contrat social* et aux dernières années de la vieillesse lamentable de Rousseau.

L'anthropologie de Maine de Biran, suivie de la note sur l'Idée d'Existence (aperception immédiate, édition Cousin), par M. P. Tisserand, 1 vol. in-8 de xi-336-148 p., Paris, Alcan, 1909. — Les lecteurs de cette revue trouveront ici même (mars 1909; supplément, p. 25 et suiv.) un résumé substantiel de cet excellent travail. L'auteur y expose dans son ensemble et sous la forme pleinement systématique vers laquelle elle tendait, la philosophie de Maine de Biran. Il consacre des chapitres très solides au fait primitif, à la vie organique, à la vie humaine. Il étudie avec une finesse particulière et une grande richesse d'information la vie de l'esprit et la formation de l'expérience religieuse. Le système est compris dans toute sa profondeur, et suivi dans son détail; exposé dans un langage exact et sobre : la réflexion du philosophe soutient, dans ce travail, les analyses de l'historien.

M. Tisserand montre très bien que le dynamisme de Biran se complète par deux ordres de passivité; qu'il constate des faits que le moi ne produit pas, mais subit; faits qu'il attribue au début de sa carrière au sens organique, et qu'il partage à la fin entre le sens organique et le sens religieux. L'anthropologie a, par suite pour objet, l'étude de ces trois formes de vie et de leurs rapports. Cette philosophie du discontinu, de la contingence, qui s'est construite, en somme, en trois temps, à aucun moment n'admet d'unité artificielle, de développement sur un même plan. Elle s'explique comme « l'enrichissement d'une vie de plus en plus intense et de plus en plus profonde ». La vie religieuse, apparue vers 1815, repose [illegible] sur la théorie de la croyance. [illegible] de Biran, vers 1814, se rend compte de la fragilité du psychologisme; on ne peut fonder la valeur objective de la connaissance qu'en dépassant le point de vue psychologique, c'est-à-dire la conscience, et en admettant au fond de nous-même l'existence d'une faculté de l'universel et de l'absolu, qui pose l'existence de l'âme comme substance du moi, l'existence des corps comme forces simples, analogues à l'âme. Il y a des existences, des réalités, qui dépassent notre connaissance, notre conscience.

La dualité de la première philosophie biranienne, l'opposition dramatique de la passivité organique et de l'activité du moi, appelait, dans cet esprit délicat, inquiet et instable, un apaisement et une solution. Nous suivons dans le *Journal intime* les progrès de la vie religieuse L'affectivité pleine de langueur du philosophe, sa passivité avide de béatitude s'y étalent en intuitions passagères et ineffables où il voit la présence de Dieu. Il y a, dans l'âme religieuse, un ordre de faits qu'elle ne saurait confondre avec les produits de son activité et qui atteste en elle un sens sublime, et au delà une réalité infinie qui la dépasse.

Toutefois l'activité du moi, non plus que la passivité organique, ne disparaissent pas tout entière dans cette passivité supérieure. Il y a tels états de l'organisation qui sont appropriés à la vie religieuse. On pressent, sans le connaître, un régime physique qui l'exciterait, et de même il y a un régime moral : agir d'abord et vivre de la vie humaine. L'action prépare les joies de la contemplation. La troisième vie n'est point la négation du système antérieur : elle la [illegible] plète sans la détruire.

On souhaite vivement, après avoir lu cet ouvrage et l'excellente édition de « l'Aperception immédiate » qui l'accompagne, une édition nouvelle et critique de Maine de Biran : il faut souhaiter que les héritiers de M. Naville la rendent possible en remettant à un corps savant ou à une bibliothèque les manuscrits précieux que leur père possédait et dont il avait déjà tiré si bon parti. M. Tisserand, par le présent travail, serait tout qualifié pour conduire une œuvre de ce genre. En particulier la publication intégrale du *Journal intime* s'impose. Il y a encore des parties obscures dans la psychologie de cette âme délicate. Jusqu'à quel point Maine de Biran a-t-il vécu cette troisième vie dont il parle et s'est-il absorbé en elle? Bien des passages le dépeignent comme un mystique commençant, qui, au terme de l'effort, éprouve en quiétude le relâchement de son activité propre et l'envahissement d'une réalité supérieure. Sans doute, comme le remarque fort bien M. Tisserand, la doctrine antérieure subsiste; le mysticisme de Biran serait

en tout cas dualiste; nulle part il ne s'agit d'une absorption de notre être même, de notre substance dans la substance divine. Mais ceci est théorie, et du point de vue psychologique il y a disparition du sentiment de la personnalité, en même temps qu'apparition de la réalité supérieure et ce processus s'accomplit dans l'involontaire : c'est bien là ce que décrivent les mystiques. Sans doute encore cette union ne s'opère point chez lui par une sorte de méthode transcendante et par étapes successives et nettement déterminées; mais c'est qu'elle n'est qu'au premier degré. Les mystiques diraient à la lecture du *Journal intime* que Maine de Biran, s'il a été élevé à l'Oraison de quiétude, ne l'a point franchie. Nous ne savons naturellement pas s'il eût été plus loin : beaucoup de mystiques, du reste, s'arrêtent là; ce degré est déjà, au moins à notre sens, caractéristique du mysticisme. Que Biran reconnaisse l'influence des circonstances extérieures, des dispositions et attitudes du corps, de l'activité volontaire, il n'y a rien là contre le mysticisme qui lui aussi admet, avant lui, toute une préparation. Le mysticisme repose, la plupart du temps, sur un ascétisme, c'est-à-dire en somme sur une activité qui oriente et rend possible sa passivité. Le mystique ne nie point non plus, encore qu'il s'élève au-dessus d'elle, l'influence des institutions sociales, des pratiques, des traditions religieuses. Quoi qu'il en soit, il resterait à déterminer, comme l'indique fort bien M. Tisserand, quelle est, dans cette expérience décrite par Biran à ses derniers jours, la part des auteurs qu'il lit (en particulier de Fénelon) et des croyants qu'il fréquente ; et, de toute manière, on peut souscrire à la phrase suivante qui résume, croyons-nous, d'une façon suffisamment exacte, tous les aspects de ce problème historico-psychologique. « En vieillissant il inclinait au catholicisme, désirait les joies du mystique, mais restait un peu impuissant au milieu de ses exercices d'entraînement spirituel. »

On peut regretter que M. Tisserand n'ait pas fait, au moins pour la période idéologique de Maine de Biran et la formation de sa doctrine de l'activité, le même travail que pour la troisième vie. Ce travail, qui est possible, aurait été très instructif.

La philosophie de Nietzsche, par G. Dwelshauvers. 1 brochure 31 p., Paris, 1909. — Cette brochure d'une pensée ferme et concentrée, reproduction d'articles parus dans la *Revue des Cours et Conférences*, contient les dernières leçons d'un cours sur Nietzsche, professé par M. Dwelshauvers à Paris, à l'École des Hautes Études sociales. Après avoir tenté dans ce cours, qu'il résume au début de sa brochure, de rattacher l'évolution de la pensée de Nietzsche aux événements de sa vie et aux mouvements de sa sensibilité et de traiter ainsi ses œuvres comme des sortes de mémoires ou de confessions, M. Dwelshauvers entreprend dans ses dernières leçons de définir et de juger les conclusions du philosophe en elles-mêmes et indépendamment de sa vie. Sa psychologie lui paraît incohérente, sans originalité et en désaccord avec ce qu'on peut appeler sa logique et sa métaphysique, puisqu'il prétend à la fois accepter la théorie des psycho-physiologistes matérialistes sur la conscience épiphénomène et nier le mécanisme comme une illusion rationaliste. M. Dwelshauvers établit très clairement le caractère « pragmatiste » de la logique de Nietzsche et l'analogie qu'elle présente avec les vues de certains penseurs américains. Il rapproche sa métaphysique dynamiste et antirationaliste de celle de M. Bergson. Il caractérise enfin sa morale, d'où toute son œuvre dépend, comme étant essentiellement une morale de l'élan lyrique; il montre comment par là elle se rattache à l'esprit romantique et s'oppose à la fois aux morales biologiques et sociologiques, religieuses et rationalistes, et tout en admirant comme sa plus grande originalité la force avec laquelle « elle prend conscience de l'élan lyrique indispensable dans le cœur de celui qui ouvre une voie nouvelle pour l'action », il lui reproche d'avoir méconnu le rôle indispensable de la réflexion et de la raison dans la vie morale, et il termine en condamnant l'étroitesse dont la logique et la métaphysique nietzschéennes font preuve en niant la possibilité de concilier le dynamisme de la vie avec l'harmonie rationnelle.

Cours de Philosophie Positive (première et deuxième leçons). — *Discours sur l'esprit positif*, publiés avec une introduction et un commentaire par Ch. Le Verrier. 1 vol. in-18 de LII-459 p. Paris, Garnier, 1908. — Nous tenons à signaler cette nouvelle édition, comme pouvant rendre de grands services à tous ceux qui voudraient se familiariser avec les idées comtistes avant d'aborder par eux-mêmes la lecture du *Cours de Philosophie positive*. — Dans une courte introduction, Ch. Le Verrier retrace les grandes lignes de la vie d'Auguste Comte, et s'efforce de caractériser brièvement — un peu trop brièvement peut-être — la Philosophie des Sciences et la Morale positivistes.

En revanche le commentaire est extrêmement riche et abondant. Profitant du caractère systématique de la pensée comtiste, M. Le Verrier s'est attaché à en dégager dans ces deux premières leçons tous les thèmes fondamentaux, il a voulu à propos de chaque idée nouvelle souligner les principaux développements qu'elle recevra dans la suite du cours ou même de la politique positive : un très grand nombre de passages les plus importants pour une connaissance sommaire du positivisme se trouvent ainsi résumés ou même cités dans les notes. Malheureusement un tel procédé, à force d'éclairer le texte par des rapprochements suggestifs, finit par le surcharger et par l'alourdir singulièrement. Peut-être le mal serait-il moindre, si une table analytique permettait de s'orienter un peu à travers le long commentaire et, en le rendant plus clair et plus maniable, de l'apprécier sans doute davantage.

Mélanges d'Histoire des Religions, par MM. Hubert et Mauss. 1 vol. in-8 de XLII-236 pp. Paris, Alcan, 1909. — Cet ouvrage est une réédition collective de travaux précédemment publiés dans diverses revues : Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (*Année Sociologique*, t. II). L'origine des pouvoirs magiques. La représentation du temps dans la religion et dans la magie (Ecole pratique des Hautes-Etudes. Section des sciences religieuses : 1904 et 1905). Ces solides travaux sont assez connus pour que nous n'ayons pas à les résumer. La nouveauté de l'ouvrage consiste dans une intéressante préface qui a pour objet de montrer le lien de ces différentes études, de revenir sur leurs résultats et sur les objections qu'elles ont soulevées, de confirmer la théorie d'ensemble qu'elles impliquent et vérifient.

On est parti de recherches sur la prière et les mythes, et l'on a été conduit par là à l'étude du sacrifice : car le principe de toute prière est l'efficacité du mot; pour analyser la part d'efficacité qui revient au rite oral dans un rite complexe, il fallait étudier le rite manuel, le sacrifice. Aussi en a-t-on donné un schéma, une analyse générale. Sa nature établit sa fonction; il est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime. En même temps on a précisé son caractère social. On va même plus loin maintenant dans ce rapprochement du sacré et du social. « A notre avis est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société » (XVI).

Mais la magie présente un ensemble de rites aussi efficaces que le sacrifice et cela, semble-t-il, sans l'adhésion de la société. Or l'étude ici reproduite et une autre étude sur la magie (parue dans l'*Année sociologique*, 1904) montrent que tous les éléments de la magie, magiciens, rites, représentations, sont qualifiés par la société. Les rites et les représentations magiques ont le même caractère social que le sacrifice et dépendent d'une notion confuse de pouvoir (Mana) analogue à la notion de sacré.

Cette notion, d'autres encore, celles de genre, de temps, d'espace, et les études qui en traitent, posent d'une manière sociologique le problème de la Raison : on conçoit par elles comment se présentent les catégories dans l'esprit des primitifs, comment la vie en société a servi à la formation de la pensée rationnelle en lui fournissant des cadres tout faits; on présente l'hypothèse de l'origine sociale des catégories.

On discute entre autres choses, à propos de travaux récents, les rapports du totémisme et du sacrifice. On maintient la conclusion antérieure que le sacrifice n'est pas d'essence totémique; de même on maintient que le sacrifice du dieu a pour point de départ l'ablation et la destruction d'une chose susceptible, en raison des représentations qui s'y attachent, de devenir divine entre toutes les victimes sanctifiées. On montre la confirmation que certaines des hypothèses que nous rappelons tirent de travaux ultérieurs, en ce qui concerne la notion de Mana par exemple.

Il y a donc sous ces mélanges une unité très précise de tendance et de doctrine. Chacune de ces solides études concourt à une théorie sociologique de la religion et de la pensée primitive.

Kritik der reinen Erfahrung, par R. Avenarius, Zweiter Band. Zweite Auflage. 1 vol. in-8 de 536 p. Leipzig, Reisland, 1909. — Cette seconde édition très soignée est due à Petzoldt. L'éditeur a judicieusement et modérément profité des corrections et additions qu'il a trouvées dans l'exemplaire personnel d'Avenarius. Dans une courte préface il met en relief deux caractères particulièrement importants de la psychologie d'Avenarius : l'exclusion de toute activité, de tout facteur aperceptif et volontaire, et le rattachement étroit de tout fait psychologique à un processus biologique.

Entwicklungswertheorie. Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. *Eine Programmschrift*, von Rudolf Goldscheid, 1 vol. in-8 de XXXVI-218 p., Leipzig, Dr Werner Klinhardt, 1908

— Fragment détaché par avance d'un ouvrage dont il doit former l'avant-dernière section, ce livre est avant tout une véhémente et inlassable protestation contre le gaspillage de matière humaine auquel se livrent nos sociétés. L'espèce d'entrain révolutionnaire qui l'anime dans toutes ses parties lui donne une unité de sentiment assez forte. Et la pensée, non plus, n'y manque pas d'unité sans doute. Mais il est bien difficile de découvrir là un problème nettement posé, un effort pour s'avancer méthodiquement vers une solution définie. Une même idée se trouve souvent reprise à travers différents chapitres, sans que l'on nous donne toujours le sentiment d'une précision croissante. Cette manière de procéder paraît rendre inutile ou même impossible toute analyse suivie de l'ouvrage. Voici quelques idées auxquelles l'auteur semble tenir particulièrement : L'économie doit être une science normative et non pas seulement descriptive : vouloir en exclure toute considération de valeur, c'est affirmer arbitrairement que l'état présent est le meilleur des états possibles, et par suite c'est faire le jeu de la réaction; il n'y a aucune raison de croire que la sélection naturelle amène automatiquement le résultat le plus désirable. L'économie doit donc être précédée d'une théorie des valeurs, autrement dit d'une détermination des vrais besoins de l'homme : entendez par là non tous les besoins qui s'expriment sur le marché (car de tels besoins dépendent eux-mêmes du régime actuel), mais toutes les exigences (*Erfordernisse*) socialement nécessaires, à savoir celles qui sont déterminées par la place qu'occupe l'homme dans la nature. La seule fin que doive se proposer notre activité économique, c'est de produire une évolution supérieure (*Höherentwicklung*) de l'humanité : sous ce terme, M. Goldscheid paraît entendre surtout l'accroissement du pouvoir de notre espèce sur l'univers matériel. A de la valeur tout ce qui contribue à ce progrès, dans la mesure où il y contribue : toute valeur véritable est valeur d'évolution (*Entwicklungswert*). Dans un régime économique bien constitué, les valeurs d'évolution coïncideraient rigoureusement avec les valeurs de travail : non seulement le travail serait productif, c'est-à-dire fournirait plus de valeurs d'évolution qu'il n'en consommerait, mais il serait le plus productif possible, c'est-à-dire qu'il réaliserait à chaque instant l'accroissement maximum de ces valeurs. M. Goldscheid n'a pas de peine à montrer à quel point notre régime capitaliste et nationaliste s'éloigne d'un pareil idéal. L'activité économique s'y règle non pas sur les exigences de l'évolution, mais sur le profit de ceux qui ont déjà la puissance d'achat. De là un gaspillage effrayant des valeurs véritables, et en particulier une consommation inconsidérée des vies humaines, pour cette raison que ces vies ne sont pas des marchandises. Dans un régime soucieux de progrès, et de progrès maximum, le soin du « capital organique » passerait au contraire au premier plan : l'homme y deviendrait la plus importante des valeurs économiques.

Dans cet exposé aurions-nous laissé échapper les idées les plus originales ou les plus précises de l'ouvrage? Il se peut, mais s'il en était ainsi il faut avouer que M. Goldscheid aurait pris bien peu de soin pour distinguer de pareilles idées des banalités éloquentes, et souvent d'ailleurs persuasives, qu'il se complaît à proclamer en leur donnant un air de paradoxes. (Notez un usage un peu inquiétant des caractères espacés.) Il est regrettable, que, l'auteur ne se préoccupe pas davantage de déterminer sa pensée : car plus d'une des conceptions qui sont manifestées dans ce livre aurait mérité d'y être approfondie, cette notion de « *Höherentwicklung* » par exemple ou encore cette idée qu'on peut faire un usage scientifique de la notion de valeur. Peut-être M. Goldscheid nous conseillerait-il de recourir pour notre instruction aux autres parties de son œuvre : il y a quatre notes dans son livre, et aucune ne nous renvoie à d'autres travaux que ceux mêmes de l'auteur.

Dualismus oder Monismus? *Eine Untersuchung über die « doppelte Wahrheit »*, par Dr Ludwig Stein, 1 vol. in-12, de 69 p., Berlin, Reichl et Cie, 1909. — M. Stein nous apprend qu'en ce moment l' « éternel conflit » entre dualistes et monistes a pris en Allemagne une acuité nouvelle : contre la *Ligue moniste* de Hæckel s'élève le *Keplerbund* religieux et dualiste, contre l'un et l'autre l'école d'Arthur Drew. Prenant occasion de ce conflit, le professeur de Berne étudie non seulement le dualisme et le monisme dans l'histoire, mais il énumère toutes les « oppositions » qui peuvent se rencontrer dans le monde et dans la pensée humaine : raison et croyance, phénomènes et noumènes, nature et histoire (p. 10), sensibilité et entendement, nominalisme et réalisme (p. 12) et aussi empereur et pape, guelfes et gibelins, Dieu et Satan, Christ et Antechrist, anges et démons, etc., etc. A cette énumération sans fin, par allusions plutôt que par

observations précises, M. Stein joint une étude courte, mais intéressante sur l'idée de la *double vérité*, qui d'Averroès s'est transmise à l'école de Padoue et qui se résume en cette proposition que beaucoup de choses sont vraies selon la foi, qui sont fausses selon la philosophie. Cette théorie de la double vérité est étudiée comme un cas de dualisme.

Puis par l'analyse des diverses formes du dualisme (pp. 26-40). M. Stein prouve sa thèse, que tout dualisme, par une nécessité invincible, se résout en monisme. Démocrite par exemple et Leibniz ne sont pluralistes qu'en apparence : leurs atomes et leurs monades sont qualitativement identiques : leur doctrine est un pluralisme de la quantité, un monisme de la qualité. Le monisme est le dernier mot de la philosophie. « Il n'y a qu'*une seule* vérité, comme il n'y a qu'*un* monde, *une* nature, *un* esprit, *un* dieu » (p. 69).

Il faut regretter que M. Stein ait voulu dans un espace si restreint remplir deux tâches distinctes et énormes : faire la philosophie de l'histoire de la philosophie, et décrire les oppositions dont l'ensemble constitue ce que Tarde appelait l' « opposition universelle ». Par là ce petit livre serait tout à fait inutile au philosophe s'il ne le renseignait par quelques allusions et indications bibliographiques sur divers points de la philosophie allemande contemporaine.

Philosophie der Kunst, par Broder Christiansen, 1 vol. petit in-8, de 348 p., Hanau, Clauss et Feddersen, 1909. — Malgré le titre de ce livre, on n'y trouvera pas traitées toutes les questions d'esthétique que posent les différents arts. Mais ce titre pourtant n'est pas usurpé : M. Christiansen a le très louable souci de rattacher les problèmes esthétiques aux grandes questions philosophiques et morales : il va « du centre à la périphérie, des principes fondamentaux aux questions du jour », il ne craint pas d'entrer dans les détails les plus techniques à propos de quelques exemples caractéristiques. Le plan même du livre montre bien ce double souci ; en huit chapitres il traite de l'*autonomie des valeurs esthétiques*, de l'*objet esthétique*, de l'*essence de l'art*, du *style*, de la *compréhension de l'art et de la critique d'art*, de la *peinture et du dessin*, de l'*impressionnisme*, des problèmes que soulève l'*art du portrait*.

Ce livre considérable se laisse lire facilement à cause de la clarté et de l'élégance du style : la richesse des aperçus et l'abondance des idées nous empêchent de le résumer. Indiquons quelques-unes des idées fondamentales de l'auteur. Sa philosophie est dominée par une théorie du *vouloir* téléologique qui se rapproche de celle de Schopenhauer, par une théorie de la *transformation de la série causale en activité*, et par une théorie de l'*autonomie*. La loi du beau doit être cherchée en nous-mêmes, elle est notre propre loi ; elle n'est pas cachée dans les chefs-d'œuvre des maîtres, car il faut déjà un critérium esthétique pour distinguer ces chefs-d'œuvre. « Il faut nous trouver nous-mêmes, apprendre à écouter notre propre voix dans la confusion de notre vie. » Toute la théorie des valeurs est dominée par le concept d'autonomie; les valeurs hétéronomes s'imposent au sujet du dehors; les valeurs autonomes sont fondées en lui-même; or l'idée d'autonomie est vague : on peut s'imposer une loi qui n'est autonome qu'en ce qu'on se la donne, mais qui n'est pas *propre* au sujet (*eigen*) : *Das Subjective erstreckt sich weiter als das Eigene*. L'essence des valeurs esthétiques est l'autonomie; s'il y a des jugements imposés par le milieu, « ces jugements hétéronomes sur l'art nient leur caractère hétéronome en élevant la prétention d'être fondés d'une manière autonome » (p. 28). Le jugement qui déclare une chose belle apparaît à celui qui le formule *absolu* et *nécessaire*, ce qui n'est possible que parce qu'il porte sur des valeurs autonomes. Mais il n'est pas absolu et nécessaire pour une pluralité d'individus, il n'est pas *allgemeingültig*, mais *individualgültig*. M. Christiansen dissocie les notions, liées depuis Kant, de *nécessaire* et d'*universel*.

On trouverait encore dans cette « Philosophie de l'art » bien des idées originales : telle l'opposition des notions de *Bildung* et de *Kultur*, la première se ramenant à l'hétéronomie, la seconde à l'autonomie (p. 36); la compréhension de l'art réduite à une *synthèse*, et à une synthèse qui s'opère d'une manière différente selon que l'on contemple une œuvre du « Quattrocento », de Raphaël ou les femmes peintes par Harunobu, etc. Toutes ces remarques sont appuyées d'observations techniques très fines et pénétrantes; elles sont faites par un homme qui sait le métier de l'artiste et qui est en même temps capable d'apercevoir et de mettre en lumière la valeur philosophique des problèmes techniques. On lira avec profit et avec plaisir le livre de M. Christiansen : car c'est une chose rare et précieuse qu'une « Philosophie de l'art » écrite par un artiste philosophe.

David der Philosoph, par le Dr Missak

Kastikian. Berner Studien. LVIII, 1 vol. in-8 de 80 p., Berne, 1907. — Des historiens de la philosophie ont parlé, avec de grands éloges, d'un philosophe arménien David, identifié le plus souvent avec le théologien du même nom. M. Kastikian, par une étude approfondie de sources arméniennes, rectifie ces données. Le théologien chrétien David, de Hark, a vécu vers le milieu du vi^e siècle. Il était monophysite et adepte de Julien d'Halicarnasse. Les écrits philosophiques sont au contraire d'un grec païen. D'ailleurs les textes arméniens ne sont que des traductions maladroites de textes grecs. Ils sont anonymes, et n'ont été attribués à David que tardivement. L'auteur a vécu vers la fin du vi^e siècle. Son œuvre est peu originale, il a surtout copié ses prédécesseurs et notamment Olympiodore et Ammonius. Ses écrits sont parmi les derniers de la philosophie grecque expirante.

Die Logik Salomon Maimons, par le Dr Leopold Gottselig, Berner Studien, LXI, 1 vol. in-8 de 41 p., Berne, 1908. — L'auteur rappelle d'abord brièvement que Kant, après avoir prodigué des éloges à son disciple et continuateur, l'a vivement blâmé, sans qu'il soit aisé de déterminer les raisons de ce changement d'attitude. Maimon fut profondément oublié, jusqu'à ce qu'Erdmann et Zeller aient fait ressortir ses mérites en établissant qu'il a été le premier à montrer que la « chose en soi » de Kant est un concept impossible et auquel on ne saurait s'arrêter. Mais on s'est surtout occupé de la théorie de la connaissance de Maimon, en négligeant sa dernière œuvre : l'*Essai d'une logique nouvelle* (1794). L'auteur en résume les lignes principales. Le principe le plus important de la logique, selon Maimon, c'est le principe de « déterminabilité » (*Bestimmbarkeit*). C'est à son aide qu'il démontre que l'espace et le temps sont des formes de notre intuition. En ce qui concerne le caractère apriorique des catégories, Maimon suit Kant, mais dans sa manière de concevoir la causalité il se rapproche plutôt de Hume; il a désigné lui-même sa conception comme un *scepticisme modéré*. Maimon critique le tableau des catégories de Kant, il le trouve « cherché » et « mystérieux » et lui oppose un tableau différent. D'ailleurs il ne subordonne pas, comme Kant, les catégories aux formes du jugement, mais coordonne les unes aux autres comme se déterminant mutuellement : « Les catégories exigent les formes du jugement en vue de leur possibilité et celles-ci présupposent celles-là en vue de leur réalité. »

A pluralistic universe, par W. James, 1 vol. de 400 p., London, Longman Green and C°, 1909. — Les leçons que W. James vient de professer à Manchester College ont produit, paraît-il, la plus grande impression. Le livre qui va les répandre dans un public plus large, aura sans doute à son tour un retentissement considérable. La *Revue* devra peut-être y revenir. Contentons-nous, en attendant, d'en indiquer le contenu.

W. James distingue d'abord plusieurs types de pensée philosophique; mais il ne s'occupera dans ce livre que du type spiritualiste, et des deux formes qu'il peut présenter : la forme moniste et la forme pluraliste (Ire leçon). — Le monisme, c'est l'idéalisme des philosophes d'Oxford, de Bradley, de Green, et de leur maître Hegel; il le réfute par une sorte de réduction à l'absurde (leçons II et III); les idéalistes définissent rigoureusement des concepts, et comme ces concepts s'excluent dès lors logiquement et ont besoin d'un lien extérieur pour être mis en rapport, ils en concluent que les choses mêmes s'excluent ainsi tant qu'elles ne sont pas contenues dans une unité supérieure, dans une conscience totale. Le pluralisme au contraire est une vue directe des choses, et, par l'imagination, entre en sympathie immédiate avec elles; il en donne comme exemple la doctrine de Fechner et sa conception de la Terre comme un être animé et conscient (leçon IV); il explique comment, de ce point de vue, il a été amené à concevoir que les consciences puissent s'envelopper les unes les autres, et constituer les éléments de consciences plus hautes (leçon V); et il arrive par là à donner son adhésion entière et enthousiaste à l'anti-intellectualisme de M. Bergson et aux principes de sa philosophie (leçon VI). D'où il conclut à une conception du monde où le pluralisme se concilie avec la continuité : il y voit une pluralité d'unités conscientes, absolument continues avec elles-mêmes (leçon VII). Et de là enfin ses conclusions ultimes, où Dieu est conçu comme un être lui-même fini, et où la religion devient une sorte d'empirisme transcendant.

En appendices, James a reproduit trois articles importants sur : *La chose et ses relations, L'expérience de l'activité, La notion de la réalité comme changement.*

Études sur l'Humanisme, par F. C. S. Schiller, trad. du Dr Jankelevitch, — 1 vol., Alcan, 621 p. 1909. — La *Revue* s'est occupée en son temps (v. le supplément de septembre 1907) de ce livre, qui est devenu comme le manifeste classique et extrême du pragmatisme anglo-saxon.

La traduction que nous en donne le Dr Jankelevitch ne lui a rien fait perdre de ses qualités si attrayantes de vie agressive et concrète.

Two extensions of the use of graphs in Elementary Logic, by W. E. Hocking. — University of California Publications in Philosophy. Vol. 2, n° 2, 17 mai 1909. — Personne ne songerait à mettre en doute aujourd'hui les services qu'ont rendus les représentations graphiques à la Logistique, dans son effort pour construire un système compréhensif et vraiment général des relations logiques élémentaires. L'auteur — sans méconnaître les inconvénients qui peuvent résulter d'une interprétation trop étroite des diagrammes géométriques — présente une extension de ce procédé dont usèrent avec un certain bonheur Schröder et Venn.

Alors que Venn n'arrivait guère à représenter graphiquement qu'un univers de cinq classes, l'auteur présente une loi d'après laquelle il est possible, étant donné le diagramme d'un système de $n - 1$ classes, de trouver, par une construction immédiate, le diagramme d'un système de n classes. Bien plus, le procédé employé a le privilège de faire très clairement apparaître les relations logiques les plus importantes entre les éléments du système construit. D'une part, en effet, il permet de reconnaître facilement les termes dont la connotation est de même ordre (*connotative rank* : par exemple, tous ceux qui ne contiennent qu'un facteur positif); d'autre part, il met en évidence l'ordre de filiation (*connotative kinship*) selon lequel on passe d'un terme à l'autre, dans la constitution complète de l'univers du discours.

La loi de construction de ces diagrammes successifs est la suivante : Dans la pratique de l'univers de $n - 1$ classes, supposé connu, on tire une ligne qui passe une fois et une seule à travers chaque sous-classe de cet univers. Cette ligne détermine dans chacune de ces sous-classes deux parties dont l'une — l'intérieure — reçoit un ordre de connotation plus élevé, l'autre, — l'extérieure — conserve le même ordre. L'auteur construit par ce procédé des univers de 5, 6 et 7 classes à titre d'exemple. Dans une application intéressante, il retrouve mécaniquement les règles générales du groupe des inférences immédiates.

Ces quelques pages suffisent à montrer de quel secours précieux peut être à la logique — comme à la Mathématique — l'emploi judicieux des diagrammes, à condition qu'on ne les prenne pas pour modèles immuables et parfaits des relations logiques, mais comme un moyen technique ingénieux d'assurer dans certains cas à l'analyse le secours de l'intuition.

The Revival of the Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century, by Joseph Louis Perrier, 1 vol. in-8, de vi-344 p. New-York, Columbia University Press, 1909. — Cet ouvrage est composé de deux parties distinctes. Dans la première, l'auteur étudie la philosophie scolastique, sa logique, sa métaphysique, sa théologie, sa morale. Dans la seconde, il étudie la renaissance de la scolastique que l'on peut observer aujourd'hui, et le développement du néo-thomisme. L'exposition de la philosophie de l'École semble être trop générale : on ne peut réduire à une conception unique toutes les philosophies qui fleurirent au moyen-âge. Trop souvent l'auteur, à propos des idées scolastiques, s'attarde à discuter des théories plus modernes, à argumenter contre Berkeley et contre Hume. La bibliographie, considérable (elle tient cent pages), est loin d'être complète ; une seule revue néo-scolastique allemande y est citée; des rééditions récentes de philosophes du moyen âge n'y sont pas mentionnées. On trouve dans l'ouvrage de nombreux renseignements sur le mouvement néo-thomiste dans les divers pays, à notre époque.

Psyche's Task. *A discourse concerning the influence of superstition on the grouth of institutions*, by J. G. Frazer. 1 vol. in-8 de viii-84 pp., London, Macmillan, 1909. — Une phrase de Milton, mise en épigraphe, explique le titre. « Nous savons, écrivait Milton, que le bien et le mal sont étroitement mêlés l'un avec l'autre en ce monde.... les graines que Psyché avait pour tâche incessante de recueillir et de trier n'étaient pas plus entremêlées ». C'est à un « triage » du même genre que se livre M. Frazer dans six leçons faites à Liverpool, en ce qui concerne les superstitions des religions primitives. Etranges, absurdes, souvent monstrueuses, elles n'ont pas moins, en créant un respect religieux pour le gouvernement, en particulier pour le gouvernement monarchique, établi l'ordre civil; par d'autres règles, fortifié le respect de la propriété privée; par d'autres encore, garanti une moralité sexuelle suffisante entre individus mariés et non mariés; rendu redoutable l'homicide et fortifié le respect de la vie humaine. On retrouvera, dans ces quatre leçons, tout le talent littéraire de M. Frazer, et aussi son admirable érudition historique, de même que sa remarquable aptitude à classer et à ordonner

une foule de petits faits observés sur tous les points du globe, dans les sociétés les plus diverses. Mais c'est en philosophes que nous avons à apprécier l'ouvrage : nous sera-t-il, à ce point de vue, permis de regretter que tant d'esprit, tant de finesse, dissimule mal un certain défaut d'analyse. Il s'agit d'une espèce d'apologie partielle, et très ironique, en faveur de la superstition — ou de la religion elle-même, si nous entendons bien M. Frazer. Or nous nous demandons dans quelle mesure exacte l'avocat vise-t-il à l'acquittement de celui qu'il appelle son « client suspect » ? « S'il devait apparaître, écrit M. Frazer, que les institutions sociales ont parfois été édifiées sur la base de fondations vermoulues, il serait téméraire d'en conclure que toutes doivent s'effondrer ». Non seulement « téméraire », mais absurde. Celles dont les fondations vermoulues s'écrouleront, les autres resteront debout. La proposition que M. Frazer veut dire, c'est cette proposition paradoxale que, sur des fondations vermoulues, des sociétés solides peuvent être assises. « En dépit, ou peut-être en vertu de ses absurdités, l'homme progresse constamment. » Mais enfin, est-ce « en dépit » ou « à cause » de ces croyances absurdes que s'effectue le progrès? Voilà ce qu'il faudrait savoir et voilà sur quel point les expressions de M. Frazer restent flottantes. « En partant de prémisses fausses il arrive souvent à une conclusion juste. » « Souvent », qu'est-ce à dire? Dans la grande majorité ou simplement dans la majorité, ou dans la minorité, dans une faible minorité de cas? « La folie mystérieusement verse dans la raison ». Mais c'est précisément de ce « mystère » que nous espérions trouver, dans le livre de M. Frazer tout au moins un essai d'éclaircissement. Nous y rencontrons au contraire un passage curieux où M. Frazer avoue délibérément son impuissance à résoudre l'énigme (pp. 44-6). Il s'agit des croyances « religieuses » ou « magiques » (on sait en quoi consiste la très importante distinction établie par M. Frazer entre la « religion » et la « magie », qui ont, d'une manière aussi bienfaisante qu'absurde, multiplié les prohibitions en matière de relations sexuelles. Si, nous dit M. Frazer, des peuples sauvages ont cru que certaines relations sexuelles exerçaient une action mauvaise sur le cours des phénomènes naturels, c'est donc que d'abord ils les considéraient comme mauvaises, comme immorales. Pourquoi? « Le problème, écrit M. Frazer, a souvent été abordé, il n'a jamais été résolu. Peut-être est-il destiné, comme tant d'autres énigmes du Sphinx que nous appelons la nature, à demeurer perpétuellement insoluble. En tout cas ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion aussi complexe et aussi profonde ». Bref, où commence la tâche du philosophe, la tâche de l'érudit s'arrête.

The Science and Philosophy of the organism, the Gifford lectures delivered before the University of Aberdeen in the year 1908, by Hans Driesch. Vol. II, 1 vol. de xvi-381 p., London, 1908. — Nous avons rendu compte du premier volume dans le supplément de novembre 1908. Ce second volume contient encore une partie qui se rattache logiquement au premier, c'est-à-dire à la « Science de l'Organisme ». La « Philosophie de l'Organisme » est exposée dans les deux derniers tiers.

Voulant passer en revue les faits qui fournissent des arguments au vitalisme, l'auteur croit devoir examiner minutieusement les divers mouvements organiques : tropismes, tactismes, mouvements instinctifs, mouvements volontaires. Il utilise principalement les travaux de Jennings et ceux de Von Uexkuell, qu'il interprète souvent autrement que l'auteur lui-même. Jennings, par d'innombrables expériences qu'il résume dans son important ouvrage *Behavior of lower organisms* (New-York, 1906), a établi que la plupart des mouvements dits chimiotactiques, phototactiques, etc., n'étaient nullement des mouvements fixés dans leur direction comme les tropismes des plantes. Etudiant non seulement le résultat final de ces mouvements, mais les démarches complexes par lesquelles l'animal se meut, il a montré qu'il ne s'agit presque jamais d'un acte simple de conversion vers un point, que le même résultat final est atteint par des voies très différentes, que le bénéfice des *essais* antérieurs n'est pas perdu et que même pour des êtres aussi simples qu'un Stentor il y a une *expérience* acquise. Or Driesch s'efforcera de prouver (p. 52-61) qu'aucune explication mécanique ne rend compte de l'acquisition de l'expérience ou de ce qu'il appelle une *base historique de réaction*.

L'étude des mouvements coordonnés, des chaînes de réflexes (Von Uexkuell) ou réflexes synchroniques (Loeb) est reprise par Driesch qui de ces travaux entrepris par des biologistes mécanistes sait tirer très habilement des arguments vitalistes. Mais on peut regretter ici que les théories de Von Uexkuell soient exposées trop sommairement et d'une manière assez obscure. L'auteur trouve parmi ces prétendus réflexes des mouvements régulateurs (*righting reactions*) qui, comme tous les phénomènes de régularisation, de res-

titution, de régénération, semblent défier toute explication physico chimique.

De l'instinct l'auteur ne croit pas pouvoir traiter longuement. Comment se forme-t-il? Nous n'en savons rien, malgré Lamarck et Darwin. Est-il conscient ou inconscient? Question insoluble pour le naturaliste, type de pseudo-problème. Nous pouvons seulement distinguer l'instinct de l'activité supérieure puisqu'il est spécialisé dès qu'il apparaît. Nous le distinguerions d'autre part des tropismes et des tactismes si nous prouvions, par des expériences analogues à celles de Lloyd Morgan, qu'il est mis en action par un stimulus *individualisé* (c'est-à-dire qui ne peut se définir que pour une intelligence capable de penser le général). En effet, comment une machine serait-elle semblablement affectée par la vue d'un objet qui se présente tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, tantôt de face, tantôt de profil, etc.? Mais les expériences faites jusqu'à ce jour ne sont pas concluantes.

Toutes ces remarques nous préparent à cette conclusion que la difficulté n'est pas de trouver chez les organismes des mouvements non mécaniques, mais au contraire de trouver des réactions purement mécaniques. Cette conclusion s'impose après l'étude de ce que Driesch appelle les *actions*. Une action est un mouvement qui dépend non seulement de la spécificité du stimulus actuel, mais de toute l'histoire de l'individu sur lequel agit ce stimulus, donc de tous les stimuli passés et des effets de tous ces stimuli. Une machine n'est pas capable d'*action*. Sans doute le phonographe réagit selon son histoire individuelle, mais il ne fait que restituer ce qu'il a reçu. Il a reçu des mouvements très spéciaux, il les reproduit. Il ne saurait passer d'un stimulus spécial à un résultat très spécial aussi, mais *de nature toute différente*, comme fait un organisme qui reçoit des impressions sensorielles et répond par des mouvements. Ici les événements qui ont créé la « base historique de réaction » et ceux qui dérivent de cette histoire ne sont pas du tout de même ordre (pp. 59-61). Ajoutons que l'*action* est provoquée par un processus « individualisé ». Des stimuli presque identiques au point de vue mécanique peuvent entraîner des actions différentes et des stimuli très différents des actions identiques. Cette analyse, dont notre résumé ne peut exprimer ni la force ni la subtilité, constitue aux yeux de l'auteur une troisième preuve du vitalisme.

Signalons encore dans cette partie proprement scientifique du volume une excellente critique de la doctrine de l'énergie spécifique des nerfs et des vues originales sur la spécialisation progressive, non primitive des régions du cerveau.

La « Philosophie de l'Organisme » comprend la justification indirecte et la justification directe du principe non mécanique révélé par les analyses précédentes et que Driesch a nommé entéléchie. Justifier indirectement l'entéléchie, c'est montrer qu'elle peut exister et agir sans que nous devions renoncer aux grands principes de l'énergétique. La justifier directement, c'est lui trouver une place dans le système des catégories kantiennes. Nous avouerons que la justification indirecte nous paraît plus intéressante que la justification directe, bien que celle-ci soit très ingénieuse et témoigne d'un effort très habile pour rajeunir la philosophie kantienne de la nature.

L'entéléchie n'est pas une forme spéciale d'énergie. Elle ne crée pas de l'énergie, elle ne peut pas davantage en supprimer. Elle n'agit pas en « déclenchant » (*Auslösung*) les énergies de position, car le déclenchement suppose toujours quelque dépense d'énergie. Driesch lui reconnaît seulement le pouvoir de *suspendre* les transformations d'énergie. Elle libère ensuite ce qu'elle a retenu, mais elle ne peut agir sur les énergies potentielles qui ne sont pas potentielles par son fait. Elle ne fait pas quelque chose avec rien, elle n'augmente ni ne diminue la somme des énergies incluses dans un système, mais elle peut économiser les énergies actuelles pour les dépenser à son heure. Elle ne s'accorde pas moins avec le principe de Carnot-Clausius qu'avec le principe de la conservation de l'énergie. Mais le principe de Carnot-Clausius se décompose en deux affirmations dont l'une est *a priori*, l'autre empirique. Ce qui est *a priori*, c'est cette loi que toute diversité doit avoir son origine dans les diversités préexistantes; ce qui est empirique, c'est qu'il y a dissipation ou dégradation d'énergie. L'entéléchie ne crée pas des diversités, elle utilise celles que lui fournissent l'organisme et le milieu chargé d'énergies souvent à potentiels très élevés (rayons solaires, etc.). L'auteur étudie minutieusement les formes qu'on peut donner au principe de Carnot, quelles formes permettent de l'appliquer aux phénomènes de la vie, quelles formes en limitent l'application à l'inorganique.

Les indications précédentes suffisent à faire comprendre que les deux volumes de Driesch sont l'exposé le plus solide qui existe du vitalisme et qu'aucune doctrine mécaniste de la vie ne pourra désormais se constituer sans nous signaler

d'abord les points faibles de cette argumentation serrée.

A Study of the Influence of Custom on the Moral Judgment, by Frank Chapman Sharp, professor of philosophy, 1 vol. in-8, 144 pp. University of Wisconsin. Madison, Wisconsin, 1908. — L'auteur cherche à montrer, par l'analyse détaillée de réponses faites à des questionnaires par des étudiants de l'Université non encore au courant des problèmes philosophiques, que ce qu'il appelle d'une façon générale « la théorie de la contrainte extérieure » exprime mal la façon dont se forment nos jugements moraux. Sauf des exceptions insignifiantes ou douteuses, c'est le principe eudémonistique qui, inconsciemment, guide les ignorants comme les philosophes. Les réponses aux cas de conscience posés indiquent presque universellement un appel à ce principe, et ne dénotent nullement l'immédiateté irréfléchie, l'appel aveugle à l'autorité que, conformément à la théorie de la contrainte extérieure (volonté de Dieu ou pression de l'opinion) on devrait y trouver. Nous nous demandons qui a jamais soutenu que, sur des cas de conscience difficiles, la conscience morale puisse avoir dans nos sociétés civilisées des réponses absolues, instinctives et indiscutables. D'autre part, puisque l'auteur reconnait lui-même que les sujets questionnés n'ont pas conscience au fond du principe qui vraiment les guide, pourquoi ne penserait-on pas que des autorités traditionnelles aient sur leurs réponses réfléchies précisément plus d'influence que toute analyse de réponses conscientes à des questions posées ne peut le laisser supposer. Ce n'est pas par la méthode des questionnaires qu'on peut résoudre de pareils problèmes, et il nous semble qu'il y a là beaucoup de soin dépensé en pure perte.

Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto, par Giorgio del Vecchio, Torino, Bocca, 1903, 1 vol. in-8, 174 pp. — Nous retrouvons ici les thèses essentielles de del Vecchio. L'idéalisme critique peut seul donner une solution satisfaisante au problème des rapports du droit et de la nature. Dans la vieille idée de droit naturel se trouvaient confondues la nature et la raison, le phénomène et le noumène. Mais du point de vue de la causalité et de la phénoménalité, tout droit est naturel. Ainsi se trouve légitimée l'histoire, la sociologie du droit, Pourtant ce serait réinstituer une métaphysique illégitime que de penser avec les positivistes que la causalité épuise ou exprime tout le réel. L'interprétation téléologique de la nature s'impose pour intégrer l'explication causale. De ce point de vue apparait le primat du moi sur la nature, et du caractère absolu de la personne considérée comme fin en soi et comme raison législatrice dérivent les deux branches de l'éthique : la morale ou réglementation de l'activité interne du sujet par le devoir, et le droit ou réglementation objective des possibilités de son activité extérieure. Ainsi le fondement du droit est logiquement antérieur à son développement historique. Le droit naturel est un droit idéal, qui tend à se réaliser au terme de l'évolution, une force qui lutte contre le droit positif et le transforme. Mais il est bien *naturel*, en ce sens qu'il repose, comme une exigence déontologique, au sein de la nature profonde du moi. Nous ne discuterons pas ici ces thèses connues. Nous signalerons au chapitre vii une analyse de la philosophie du droit de Hobbes, et, en note, particulièrement aux chapitres vi et suivants, une série de références sur la notion de droit naturel.

Sulla Teoria del Contratto Sociale, par Giorgio del Vecchio, 1 vol. in-8 de 118 pp., Bologna, Nicola Zanichelli, 1906. — L'auteur y attaque la thèse de Jellinek (reprise postérieurement à l'ouvrage de del Vecchio par M. Duguit, dans son *Manuel de droit constitutionnel*) selon laquelle la Déclaration des Droits de l'Homme serait inspirée essentiellement des Déclarations américaines et en opposition très nette avec la doctrine de Rousseau en ce que cette Déclaration aurait pour objet d'affirmer, en face du Souverain, les droits de l'individu que Rousseau méconnaitrait totalement. M. G. del Vecchio fait remarquer, à notre sens avec beaucoup de force, et en s'appuyant sur des citations qui paraissent décisives, que, si Rousseau n'oppose pas, en effet, l'individu à la société, à la façon de Locke, par exemple, c'est précisément qu'il les fusionne, que la société, que le contrat ne sont pour lui qu'un moyen de réaliser a liberté et l'égalité naturelles, qu'il n'y a au fond de la part des citoyens aucune aliénation, « aucune renonciation véritable », que l'aliénation dont parle Rousseau n'est donc qu'un « procès dialectique », un « postulat méthodique », pour convertir en libertés civiles assurées les libertés naturelles autrement trop fragiles, et M. G. del Vecchio compare fort justement cette construction fictive à une *novation* (p. 94). Voir dans la théorie du Contrat Social une doctrine de la souveraineté populaire dont le pouvoir serait illimité, c'est revenir, au delà de Rousseau, au

delà de Locke même, à une conception empirique du contrat social, valable quel que soit son objet, fût-ce la tyrannie et la servitude, que l'on ne trouverait que chez Grotius ou chez Hobbes. La conception de Rousseau est toute rationnelle. Le corps politique, le peuple, le souverain ne connaissent aucune loi qui limite leur pouvoir (et c'est sur ces textes que s'appuient MM. Jellinek et Duguit); — mais (et voilà par exemple les textes qu'ils oublient) si, par le contrat, le citoyen n'aliène (fictivement) ses droits que pour mieux les retrouver, il n'y aurait ni corps politique, ni souverains constitués si la liberté d'un seul était violée; « chacun, le pacte social étant violé, rentrerait « dans ses premiers « droits », et reprendrait « sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça ». (*Contrat Soc.*, I, 6). C'est non sous forme de limite, mais *pour sa propre constitution* que la souveraineté populaire suppose le respect des droits de l'individu. — Voilà la théorie, et l'interprétation traditionnelle aurait alors une raison solide de voir dans la déclaration des droits l'influence de Rousseau au même titre que de Locke. Elle en aurait peut-être une autre, que M. G. del Vecchio ne signale pas, c'est que, comme le signale M. Beaulavon, dans l'introduction de son édition du *Contrat social* (p. 77), « la reconnaissance des droits individuels [dans la Déclaration de 1791] prend le caractère d'une déclaration toute morale », ou du moins toute principielle, si l'on songe que la souveraineté populaire proclamée sans réserve au titre III, reste maitresse de modifier au moins l'application de ces principes. Et c'est bien aussi ce que pensait Rousseau. Pour retrouver dans la liberté civile sa liberté naturelle mieux assurée, le citoyen est obligé de se lier, donc de perdre une partie de sa liberté réelle; et s'il ne peut être chargé « d'aucune chaîne inutile à la communauté », s'il n'abandonne que ce « dont l'usage importe à la communauté », il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance. » (*Contrat*, II, 4). Voilà pourquoi, s'il faut conclure avec M. G. del Vecchio, que, dans l'ordre du « transcendental » où s'élabore le contrat, Rousseau affirme le droit des individus, il ne faut pas s'étonner que des auteurs de droit constitutionnel, plus soucieux de la pratique, soient surtout frappés de ce fait que le pouvoir souverain reste, en réalité, chez lui sans bornes, et que des historiens ne reconnaissent l'influence de Rousseau que là où ces bornes, pour être trop transcendentales, ont passé inaperçues.

L'Etica di E. Kant e il suo valore educativo, par Michele Crimi, 1 vol. in-8, de 55 p., Palerme, Reber, 1909. — Ce qu'il y a de plus intéressant dans cette brochure, c'est l'essai de réaction qu'elle tente contre l'abus de la pédagogie expérimentale et positive. Ouvrir des laboratoires, des instituts pédagogiques est sans doute une bonne chose; mais il ne suffit pas pour former un éducateur, de le dresser à la mensuration des capacités intellectuelles, aux statistiques et aux enquêtes qui menacent aujourd'hui d'envahir la vie scolaire. Science pratique, la pédagogie ne peut être purement empirique; elle doit rester subordonnée à la théorie, et notamment s'inspirer de quelque grande philosophie morale. Et l'auteur, sans indiquer d'ailleurs nettement les raisons de ce choix, prend la morale kantienne comme un exemple de doctrine susceptible d'exercer une heureuse influence sur la formation des caractères. Après avoir analysé cette morale, en s'appuyant sur la *Grundlegung*, il conclut qu'une éthique qui pose en principe l'absolu de la loi de la conduite, est particulièrement propre à organiser la vie morale, en subordonnant les sollicitations de la sensibilité à l'hégémonie de la raison. Puisque, remarque-t-il, la psychologie moderne établit qu'un caractère n'est pas un bloc homogène, mais le résultat du conflit de tendances multiples, il faut, dans la lutte, assurer la prédominance à la conscience et à la réflexion. Notamment, au moment de la puberté, il faut opposer à la concurrence des tendances obscures de l'organisme une forte discipline de la vie spirituelle. Tout cela est fort juste, mais il faut l'avouer, plutôt affirmé que démontré. Il semble bien, — puisque d'ailleurs les morales ne diffèrent guère par leurs impératifs, — que d'autres principes éthiques, — honneur, bien social, perfection individuelle, amour de Dieu, etc., — exerceraient sur les caractères une action égale à celle de l'impératif catégorique, avec l'avantage d'un appel plus direct aux ressorts vivants de la vie morale. — Il est surprenant aussi que l'auteur n'ait pas cherché dans la *Pédagogie* de Kant lui-même une confirmation facile de sa propre théorie.

Principii di Scienza Etica, de Fr. de Sarlo et Giov. Caló, 1 vol. in-8 de 316 p., Sandron, Milan, 1907. — Les auteurs étudient, suivant la méthode psychologique et historique, la conscience évaluatrice, dans ses rapports avec les fonctions

fondamentales de l'esprit, dans son essence et dans ses principaux aspects. Leur thèse générale est qu'il existe une expérience morale spécifique, une conscience morale intuitive, et des principes moraux, qui ont une histoire, qui sont complexes, divers et irréductibles entre eux, mais qui manifestent une orientation nécessaire et universelle de l'esprit vers un même but : *l'idéal de la libre personnalité*. A côté des affirmations du spiritualisme traditionnel, on trouve dans ce livre beaucoup de faits et un consciencieux effort pour en serrer de près l'interprétation.

Benedetto Croce, par Gius. Prezzolini. 1 vol. in-12 de 118 p., Napoli Ric. Ricciardi, 1909. — Inaugurant une nouvelle collection, *Les Contemporains d'Italie*, dirigée par Prezzolini, ce petit volume nous présente, avec un portrait, un autographe et une bibliographie des œuvres de Benedetto Croce, une esquisse exacte et très sympathique de son développement spirituel, de son système, et de sa physionomie personnelle comme critique, éducateur et philosophe. Cet opuscule n'est pas une étude proprement philosophique, mais une utile introduction à l'œuvre importante du philosophe hégélien de Naples.

Hœne Wronski jako filozof (*Hœne Wronski en tant que philosophe*), par W. M. Kozlowski. 1 vol. in-8 de 36 p. Varsovie, 1908. — Cette petite brochure de l'auteur polonais fait suite, en quelque sorte, à l'article sur *Hœne Wronski et Lamennais* que M. Kozlowski avait publié, il y a quelque temps, dans la *Revue de philosophie*. A notre avis, ces quelques pages constituent ce qui a paru de plus instructif et de plus impartial à la fois sur la figure énigmatique de l'auteur de la « philosophie du Messianisme ». Sans vouloir rechercher la valeur des découvertes mathématiques de Wronski, valeur contestée et probablement contestable, M. Kozlowski s'attache à expliquer, du point de vue psychologique, les bases principales de sa philosophie. Il fait ressortir l'analogie qu'il y a entre Wronski et certains de ses contemporains tels que Saint-Simon et Auguste Comte; les gestes qu'on a le plus reprochés au premier, ses appels grandiloquents aux souverains et au public, son manque de délicatesse, trouvent leur analogie dans les actes des deux autres; c'est que l'époque où l'ancien ordre des choses était visiblement aboli sans retour, sans qu'un nouvel équilibre se fût définitivement établi, paraissait propice à l'intervention de fortes individualités. — La philosophie de Wronski est principalement de la philosophie de l'histoire; M. Kozlowski explique fort bien que ce fait tient à sa nationalité : après les désastres sans exemple qui avaient marqué l'histoire de leur patrie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les Polonais éprouvaient le besoin impérieux de scruter les causes de ces événements, d'en constituer une théorie quelconque et tous les philosophes polonais de cette époque sont essentiellement *historiosophes*. La philosophie de Wronski est, cependant, originale, elle n'a rien de commun avec celle de son contemporain et compatriote Towianski, laquelle prétendait également au titre de messianisme et comptait le grand poète Mickiewicz au nombre de ses adhérents. Wronski paraît être indépendant également de ses prédécesseurs allemands, Krause et Hégel, son accord avec eux sur certains points d'importance secondaire repose probablement sur des coïncidences.

Puterea sufleteasca (*La Force morale*), par C. Radulescu-Motru, professeur à l'Université de Bucarest, tome II, Bucarest, imprimerie Carol Göbl, 1908. — Après avoir montré dans le volume précédent que l'éducation du caractère est possible, M. Motru cherche les moyens de la réaliser. Il analyse le mécanisme de l'acte volontaire et il y trouve quatre éléments : *a*) l'image intellectuelle de l'acte proposé; *b*) l'image kinesthésique produite par un acte analogue exécuté autrefois; *c*) les neurones qui président au mouvement des muscles; *d*) l'association des éléments qu'on vient de distinguer.

Parmi les nombreuses excitations que nous subissons et parmi toutes les tendances que nous avons, celles-là seules déterminent notre activité, qui sont associées à l'image kinesthésique. Cette image est formée par les impressions que l'on perçoit quand on agit.

Si l'activité de l'homme résultait directement de ses connaissances intellectuelles, la tâche de l'éducation morale serait très facile. En réalité, ces connaissances restent de simples possibilités, qui pourront déterminer l'activité volontaire lorsque la pratique de la vie leur aura préparé le terrain.

On sait que par des expériences répétées on arrive à dresser l'animal de façon qu'il réagisse à certaines excitations selon notre volonté; de même, l'expérience des actes passés forme dans l'âme humaine un lit pour le cours de son activité volontaire.

Prenons un exemple des plus simples. Si je veux mouvoir mon bras pour prendre un objet, je dois m'imaginer d'abord ce mouvement; si je veux monter sur une

échelle, je dois m'imaginer tout mon corps faisant les mouvements nécessaires : quand je ne possède pas cette image kinesthésique, faute d'expérience, je suis obligé de procéder par tâtonnements. De même, pour exécuter des notions plus complexes, j'ai besoin de l'image kinesthésique de ma personne entière.

L'homme de caractère est celui qui possède d'une manière précise l'image kinesthésique de sa personne. Non seulement il sait toujours ce qu'il veut, mais il peut ce qu'il veut. Il a acquis une mémoire riche de ses mouvements, et grâce à eux, il est maître de son activité future. Il ressemble à l'industriel adroit, qui sait utiliser la forme d'énergie que la nature met à sa disposition.

Au point de vue physiologique, le caractère se développe en même temps que les centres d'association; au point de vue psychologique, le caractère se développe dans la mesure où l'homme profite de son expérience passée. Un caractère puissant est celui qui associe le mieux la pensée à l'action.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année philosophique, *directeur* F. Pillon, 19e année, 1908, 288 p. in-8, Alcan, 1909.

1° G. Rodier : *Les fonctions du syllogisme.* — L'étude de M. Rodier avait paru en 1891 sous forme de thèse latine, *De vi propria syllogismi.* Elle se rattache directement à l'enseignement de Hamelin. Dans son maître livre *Les Eléments principaux de la représentation,* Hamelin avait exposé la théorie de la synthèse; M. Rodier fournit le complément de la doctrine en présentant la théorie de l'analyse. La première partie de l'étude de M. Rodier a pour but de dégager de toute équivoque et de tout alliage « l'interprétation résolument compréhensiviste du syllogisme. Partout où le syllogisme s'applique il y a une échelle régulière de concepts et la pensée qui accomplit un syllogisme descend cette échelle ». On peut dire que « la majeure, et plus rigoureusement encore, la mineure, expriment l'inverse de synthèses immédiates et la conclusion l'inverse d'une synthèse médiate ». De ce point de vue, M. Rodier détermine les modes qui dans les trois premières figures correspondent à l'état normal du syllogisme. La seconde partie de l'étude a pour objet les formes sous lesquelles le syllogisme peut être artificiellement adapté à certains problèmes particuliers; elle retrouve ainsi par voie indirecte les procédés usités dans la logique scolastique et dans la logique hamiltonienne (quantification du prédicat); elle retrouve enfin la déduction mathématique : « lorsque la marche du raisonnement est analytique, nous avons en mathématiques de véritables syllogismes; lorsque la marche du raisonnement est synthétique, nous n'avons plus qu'un syllogisme apparent, sans que, d'ailleurs, cette apparence soit dépourvue de raison d'être ». En terminant, M. Rodier montre comment s'est renouée la connexion entre la logique et les mathématiques par la constitution de l'algèbre logique, comment aussi le progrès dans cette voie s'obtiendra en se tenant aussi près que possible de la compréhension, en essayant par conséquent d'éliminer « le signe parasite des classes ».

2° Victor Egger : *Sur quelques textes relatifs à Socrate.* — Enquête minutieuse sur quelques témoignages indirects relatifs à Socrate, et qui, trop dédaignés par les historiens, ont ce double intérêt de dériver des disciples immédiats de Socrate ou d'Aristote, et de nous montrer dans Socrate d'une façon plus nette que les témoignages classiques « un partisan décidé d'une morale indépendante et purement humaine ».

3° Lionel Dauriac : *Une doctrine contemporaine de Psychologie. La psychologie de Victor Egger.* — Etude faite sur quarante-six leçons de psychologie, professées en Sorbonne et revues par l'auteur, qui ont paru dans la *Revue des Cours et Conférences*, du 31 décembre 1903 au 24 mai 1906. Elle nous rend le grand service de nous orienter à travers le système original d'un penseur qui, en raison de son originalité même, en raison du souci qu'il avait de traduire cette originalité dans les classifications minutieuses d'un langage approprié, risque de demeurer d'un abord difficile. Nous retiendrons deux points essentiels de l'empirisme propre à M. Egger : la distinction radicale de l'association par contiguïté — plus gênante que directement utile, cause d'encombrement plutôt que de richesse — et de l'association par ressemblance qui est déjà un commencement d'innovation et le germe de la libération; d'autre part, la distinction de l'habitude spéciale, qui ferait « des perroquets des imitateurs des autres et d'eux-mêmes à l'infini », et de l'habitude générale qui, née de l'exercice, est la faculté non seulement d'agir plus aisément, mais de faire servir l'action antérieure à l'action nouvelle, à la possibilité d'inventer.

4° F. Pillon : *Un ouvrage récent sur les rapports de la science et de la religion.* —

Analyse critique de l'ouvrage de M. Boutroux, au cours de laquelle M. Pillon multiplie les citations intéressantes (quelques-unes sont empruntées à l'article *Philosophie* que Renouvier publia en 1847 dans l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud) et les rapprochements suggestifs : il conclut qu'il appartient à la métaphysique idéaliste de résoudre le conflit de la science et de la religion, « d'abord par la critique des catégories que l'esprit scientifique met en œuvre, ensuite et surtout par l'extension qu'elle donne à la catégorie de personnalité ».

5° F. Pillon et Lionel Dauriac : *Bibliographie philosophique française de l'année 1908.*

Annalen der Naturphilosophie, dirigées par Wilhelm Ostvald, septième volume (année 1908).

La septième année de la publication des *Annales de la philosophie de la nature* présente la même homogénéité que les six précédentes. C'est toujours l'exposé de questions concernant la philosophie de la nature, fait du point de vue qu'Ostwald a introduit et surtout énergiquement défendu dans le domaine des sciences physico-chimiques. La réalité matérielle, et même — on peut maintenant aller jusque-là, car on ne répugne pas à traiter certaines questions psychologiques — la réalité tout court consiste dans l'énergie. Les phénomènes naturels ne sont que des aspects, des processus de modifications, plus exactement de transformations de cette énergie universelle. Tel est le nouveau point de vue dogmatique que la *Revue* tend à faire prévaloir, à partir du champ des sciences physico-chimiques qu'il déborde maintenant de toutes parts, sur le champ entier de l'expérience. On notera toutefois une évolution qui s'accentue depuis plusieurs années parmi les rédacteurs de la *Revue* et qui semble bien, d'après de récentes publications d'Ostwald, être conforme à la pensée du directeur : cette philosophie énergétique de la nature tend à se rapprocher dans son allure générale des tendances pragmatistes, et s'inspirer de l'esprit général de cette doctrine. Voici le sommaire des principaux articles :

Bernard Wities : *Hat Kant Recht?* (p. 1-28). — Kant a-t-il raison? Cet examen de la philosophie de Kant, qui sera sans doute continué, sera fort étendu, à en croire ce premier article. Un sous-titre annonce en effet comme première partie de cette étude « la discussion de l'idéalité ou de la subjectivité de l'espace et du temps ». Or il n'y a guère dans cette trentaine de pages qu'un exposé consciencieux, une analyse détaillée des conceptions de Kant. La partie critique sera probablement développée avec plus d'ampleur dans la suite.

J. Petzoldt : *Die Gebiete der absoluten und der relativen Bewegung* (p. 29-62). — Encore le problème du mouvement absolu et du mouvement relatif. La question n'est pas près d'être liquidée sur le terrain métaphysique, alors qu'elle est vraiment simple sur le terrain scientifique. Se pose-t-elle même, à proprement parler, sur ce terrain? En tout cas, l'auteur ne la reprend pas dans son fond transcendant à l'expérience, ce dont il faut le louer. Il se borne à faire du problème une machine de guerre contre le mécanisme, en montrant que la doctrine de Newton ne peut se passer du concept du mouvement absolu, lorsqu'elle pose des atomes qui se meuvent librement, alors que l'expérience ne présente jamais de mouvement absolu. — Est-il nécessaire de faire remarquer d'une part que l'atomisme mécaniste se libère très facilement lui aussi de cette dernière notion — et d'autre part que le mouvement absolu est susceptible d'un sens scientifique parfaitement plausible sur le terrain de l'expérience, comme l'ont montré les récentes théories électro-magnétiques?

R. Offmannjun : *Die Struktur der Organismen* (p. 63-77). — Critique intéressante des idées de Driesch sur la structure des organismes, parce qu'elle est faite d'un point de vue énergétique qui, en général, passe plutôt pour s'harmoniser avec les idées néo-vitalistes. L'auteur montre que Driesch n'a pas réussi à prouver qu'il existe dans les organismes des phénomènes différents des processus d'évolution cristallins, et réclamant par suite des hypothèses vitalistes. Cette critique paraît du meilleur aloi et susceptible d'être retenue. Bien entendu l'auteur conclut pourtant, en bon énergétiste, que l'interprétation mécaniste est sans doute, elle aussi, inadéquate.

A. Prandtl : *Die Lokalisation der Gesichtseindrücke im Sehfeld* (p. 78-103). — La question de la localisation des impressions visuelles dans le champ de la vision paraît, elle aussi, de ces questions indéfiniment ouvertes sur lesquelles on revient toujours et sans plus de succès — surtout lorsqu'au lieu de la traiter comme elle doit l'être, c'est-à-dire avec les ressources et les méthodes de la physiologie et de la psychologie expérimentale, on s'adresse à la dialectique. L'auteur disserte moins sur les impressions visuelles que sur le concept du continu, et il dis-

serte sur ce concept moins en mathématicien qu'en métaphysicien. Le continu formé par les points de l'espace visuel, comme tous les autres continus, est construit grâce à deux processus opposés : le premier permet d'identifier d'un point déterminé avec les points adjacents; le second permet en même temps de différencier ce point de ces points adjacents.

P. Volkmann : *Die Subjectivität der physikalischen Erkenntnis und die psychologische Berechtigung ihrer Darstellung* (p. 104-120). — Article peut-être un peu rapide et partiel sur une question fort intéressante et actuelle, et que l'auteur semble bien connaître. Il est vrai que c'est la reproduction d'un discours d'apparat à l'Université de Könisberg. Il s'agit de la subjectivité de la connaissance physique et de la légitimité psychologique des représentations en usage dans certains domaines de cette connaissance. L'auteur procède en comparant la pensée des principaux physiciens anglais depuis Newton à la pensée des physiciens allemands modernes. Il assigne comme but à cette dernière la définition précise des facteurs subjectifs qui apparaissent constamment dans la physique, surtout dans quelques-unes de ses parties. On s'étonnera que dans un tel débat la physique française soit à ce point sacrifiée (une page à peine, Duhem seul est cité dans une note). Pour ne pas parler des contemporains, serait-ce que des noms comme Laplace, Poisson et ses principaux disciples, Fresnel, Cauchy, Sadi-Carnot, sont négligeables aux yeux de nos voisins? Il y a juste deux lignes sur Ampère et Laplace. Et quelle confiance accorder aux conclusions d'une étude dont la base est aussi partielle et aussi partiale? — Il y avait précisément dans les efforts de la physique française depuis Descartes, à cause des qualités de clarté et de logique de l'esprit de la race, des éléments d'importance capitale pour la recherche de l'auteur.

H. Höffding : *Ueber Kategorien* (p. 121-153). — L'unité et la diversité multiple sont les limites entre lesquelles oscille la pensée. Le système des catégories, fondé sur la continuité et la discontinuité, exprime, dans chacune des séries qu'elles constituent, ces oscillations entre les deux extrêmes de la différenciation et de la ressemblance entre termes de chaque série.

W. Ostwald : *Naturwissenschaften Forderungen zur Mittelschulreform* (p. 154-167). — Article pédagogique où l'on retrouve la plupart des critiques que nous adressons à notre enseignement secondaire. Celui-ci détruit, d'après Ostwald, chez les jeunes Allemands l'initiative, l'originalité par l'excès des études classiques. Nous ne sommes donc pas seuls à souffrir de la scolastique des programmes! — et cela n'a rien de consolant.

H. Driesch : *Das Leben und die zweite Energiesatz* (p. 193-203). — Remarques sur la notion métaphysique, la notion d'entéléchie, que Driesch s'efforce d'introduire dans les sciences biologiques.

Das Problem der Geschichte (p. 204-228). — Le mot évolution s'applique, paraît-il, fort mal aux processus historiques, parce qu'il prend un sens éthique et métaphysique (est-ce toujours vrai? est-ce vrai, par exemple, dans l'école sociologique française?). Il préfère le mot « accumulation ». On ne voit pas qu'il soit plus clair.

(Ces deux articles sont des traductions d'extraits de *The Science and Philosophy of the Organism*).

R. Goldscheid : *Sociologie und Geschichtswissenschaft* (p. 229-250). — Article d'inspiration positive et très net. On pourrait le rapprocher jusqu'à un certain point des vues de l'école de Durkheim en France. L'histoire est la science de l'actuel et fournit les matériaux de la sociologie. La sociologie au contraire cherche les lois, les processus d'évolution, en sélectionnant ces matériaux. Elle peut s'élever ainsi du donné réel et particulier au général, donc au possible.

O. Nagel : *Evolution und Energie* (p. 251-256). — Considérations fort aventureuses tirées des qualités de l'énergie, telles que les détermine parfois la physique à l'aide du principe de Carnot. L'évolution a pour but de produire les formes « nobles » de l'énergie. Thème curieux, car on tire d'ordinaire du principe de Carnot la conséquence directement opposée, surtout dans le camp énergétiste. Ce thème est appliqué dans l'article suivant à l'évolution historique de la civilisation : *Versuch einer energetischen Geschichtauffassung* (p. 257-277).

R. Heller : *Charakter und Naturforschung* (p. 278-296). — Etude sur le rôle de certains facteurs psychologiques (ambition, intensité de certaines dispositions naturelles) dans la découverte scientifique.

M. Plauck : *Zur Dynamik bewegter Systeme* (p. 297-306). — Application coordonnée des principes de relativité et de moindre action à la « dynamique des systèmes en mouvement ». Article assez spécial mais de haute valeur et de grand intérêt.

J. Baumann : *Weitere Bemerkungen zur modernen Mathematik.* — Analyse fidèle et discussion rapide de certains travaux

des mathématiciens-philosophes : Couturat, Hilbert, Russell, Klein, et du psychologue Ebbinghaus (sur l'idée de nombre).

G. Wernick : *Absolute und relative Bewegung* (p. 317-341). — Encore la question du mouvement absolu et relatif. Le mouvement absolu doit être exclu des considérations physiques.

Mind. — Nous relevons dans les derniers numéros du *Mind* les articles les plus propres à marquer l'orientation de la pensée philosophique, très intense actuellement, en Angleterre et en Amérique. Le problème autour duquel les recherches et les discussions gravitent, est celui des rapports entre la psychologie et la logique.

Il est abordé directement par M. Harold H. Joachim dans *Psychical Processes* (janvier 1909). Le point de départ de la discussion est la distinction classique — qui sera rappelée et étudiée dans la plupart des articles que nous signalons ci-dessous — de l'événement psychologique et du contenu logique. Peut on appliquer cette distinction au probleme de la connaissance, et séparer dans le jugement l'acte enfermé dans les limites de la conscience individuelle, et l'objet sur lequel porte cet acte? M. Joachim montre la difficulté de cette conception; il insiste particulièrement sur l'impossibilité de réduire la réalité psychologique à une série de faits simples et singuliers : les faits, à prendre le mot dans le sens de données absolues, ne peuvent pas être psychologiques, de même que le psychologique ne peut pas être un fait immédiatement posé. L'esprit n'est pas une chose, une substance; il est un *procès*, il est le procès logique de la connaissance, où se manifestent successivement les différents caractères qui constituent la chose connue. La conclusion de M. Joachim est une suggestion d'une portée très générale. La psychologie n'est pas la science première, « dont la philosophie et toutes ses branches — avec la science et même la science psychologique par-dessus le marché — seraient des corollaires et des applications »; elle est au contraire la connaissance dernière, celle qui émerge du travail accompli déjà par l'activité morale ou sociale, révélé par l'art, par la science, par la religion, et elle est une partie de la métaphysique.

Le manuscrit de cet article avait été revu par M. F. H. Bradley; c'est en effet du point de vue de ce philosophe que M. Joachim se rapproche, et on trouvera des développements analogues à ceux que nous venons de signaler brièvement dans deux études de M. F. H. Bradley : *On Memory and Judgment* (avril 1908), et *On our knowledge of immediate Experience* (janvier 1909) — Ces deux études sont les applications d'une méthode d'intégration que M. Bradley a définie clairement dans un passage du second article : « Notre objet actuel est incapable de nous satisfaire, et nous avons l'idée qu'il est incomplet, et qu'un objet complet le satisferait. Nous cherchons à le compléter par une addition, relative à ces données, de ce qui est en dehors, et par une distinction, relative, de ce qui est au dedans. Et dans chaque cas le résultat est une déficience, et le sentiment d'une déficience ». Nous sommes ainsi orientés vers l'idée d'un tout qui ne comporterait plus ni distinction ni relation, qui finalement serait coextensif à toute notre expérience.

M. J. Ellis Mactaggart suit une méthode également dialectique dans *The Unreality of Time* (octobre 1908). Il s'agit de confirmer la thèse de l'irréalité, qui se rencontre, suivant M. Mactaggart, dans les doctrines de Spinoza, de Kant, de Hegel, de Schopenhauer, et de M. Bradley. M. Mac Taggart distingue trois formes de séries : la série A qui est définie par la distinction du passé, du présent, de l'avenir; la série B qui est constituée par la relation de l'*avant* et de l'*après*; la série C, ou série de relations permanentes entre ces réalités qui sont dans le temps des événements, série qui, prise en elle-même, n'est pas temporelle, puisqu'elle enveloppe, non le changement, mais l'ordre. Que la série A soit inconsistante, il suffit pour le démontrer de faire voir qu'elle est incapable d'assurer à un événement pris en particulier une détermination constante; un événement M doit être ou présent ou passé ou futur, et conserver toujours le même caractère : ce qui est évidemment impossible. Or l'inconsistance de la série A entraîne le rejet de la série B, qui n'a de sens que par rapport à elle. Il ne reste donc que la possibilité de la série C; il faut admettre que les réalités, perçues comme événements dans la série du temps, forment réellement une série non temporelle, et qu'à travers la forme décevante de la temporalité nous saisissons quelques-unes de leurs relations véritables.

C'est du point de vue idéaliste encore, mais avec une référence plus directe aux formes critiques de Kant et de Poincaré, que M. Léonard J. Russell examine la théorie du réalisme spatial, défendue par M. Bertrand Russell dans *The Principles of Mathematics* : *Space and Mathe-*

matical Reasoning (juillet 1908). Pour lui ce retour au réalisme newtonien, suggéré par les théories métaphysiques de Moore qui sépare toute connaissance du sujet connaissant, mettrait la philosophie géométrique au niveau de la philosophie arithmétique d'un Pythagore : l'espace est une chose comme les nombres étaient choses. Très ingénieusement, M. Leonard J. Russell montre comment la connexion entre l'arithmétique et la géométrie suggère un procédé inverse : la généralisation du nombre doit servir de modèle pour résoudre les difficultés soulevées par le développement des méthodes modernes en géométrie et interpréter la généralisation de l'espace.

Enfin, dans un article du numéro d'avril, M. F. C. Schiller étudie le *Solipsisme*. Il y accuse le mouvement tournant dessiné par le pragmatisme, pour s'attribuer les droits d'occupant authentique sur les positions que l'ennemi considérait comme centrales. Le solipsisme est avant tout la doctrine de l'idéalisme absolu; il est aussi, mais cela est déjà moins sûr, dans la tradition de l'idéalisme subjectif. La découverte de M. Bradley est qu'il y a des crypto-solipsistes, des philosophes qui ne se doutent pas de leur adhésion au solipsisme. Aristote serait le type de ces crypto-solipsistes : car il n'y a rien de plus solipsiste que son Dieu? Et le Nouveau Réalisme de Moore n'est-il pas également solipsiste malgré lui? dédaignant toute psychologie, le penseur s'y absorbe dans la contemplation dogmatique de son propre univers, sans en apercevoir la subjectivité, sans prendre en considération le monde des autres. Il est solipsiste dans le cœur, quoiqu'il ne l'avoue pas dans sa conduite. La position de l'humaniste est, naturellement, toute contraire; il suffit qu'il accepte, en agissant, la supposition que les autres existent; et, puisque c'est d'après la nature de son activité que l'on doit juger de ses convictions, il a le droit, lui, d'être cru sur parole quand il désavoue le solipsisme.

Przeglad Filozoficzny, XIe année, 1908, 3e et 4e fascicules. — J. Halpern : *La philosophie de l'idéalisme absolu de Hegel conçue au point de vue psychologique.* — L'auteur insiste sur l'étroite connexité qu'il y a entre l'idée conductrice, l'idéal, le système philosophique d'une époque et la réalité sociale et psychologique. Il rattache la philosophie de Hegel au mouvement général des esprits à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle, période caractérisée par les progrès de la bourgeoisie et sa maturité croissante. M. Halpern trouve d'ailleurs une certaine analogie. dans la disposition générale des esprits au point de vue politique, entre l'Allemagne de Hegel et la Pologne actuelle, analogie qui serait de nature à faciliter la compréhension du philosophe allemand. Hegel a pensé qu'ayant saisi la catégorie la plus générale de l'absolu, en tant que vie, et étant parvenu en quelque sorte à la philosophie de la philosophie, il avait atteint les bornes de la pensée. L'idéalisme absolu est en effet la fin, sinon de la philosophie en général, au moins de la philosophie d'un certain genre, à savoir de la métaphysique. C'est pourquoi les idéalistes du XIXe siècle ont tous été plus ou moins Hégéliens. La réalité politique dans laquelle Hegel vivait lui apparaissait comme assez voisine de la perfection. L'état prussien, visiblement, grandissait en puissance et son gouvernement promettait des réformes libérales; Hegel ajoutait foi à ces promesses. Mais la métaphysique de Hegel n'a pas atteint son but, même à son point de vue. En reportant son point d'observation à une distance infinie, sa pensée a joué arbitrairement avec la réalité concrète. C'est ainsi que, tout en ayant des tendances libérales, Hegel est devenu le jouet de la réaction. Signalons encore, dans cet article, une série de curieux schémas graphiques par lesquels l'auteur entend illustrer son exposé des principales théories de Hegel.

Louis Zengteller : *Les idées de J. St. Mill sur la causalité.* — L'auteur examine les rapports de Mill non seulement avec les penseurs qui l'ont précédé, tels que Hume et Kant, mais encore avec Kirchhoff, Mach, Cornelius, Husserl, Wundt et Sigwart. Si l'on peut appeler Mill positiviste, c'est parce que le positivisme d'Auguste Comte revient au fond à l'empirisme de Hume, Mill étant le continuateur direct de ce dernier. Dans les idées de Cornelius sur l'importance du concept de l'*attente* (*Erwartung*), l'analogie avec le concept de la *croyance* (*belief*) de Mill, engendrée par l'*habitude* (*custom*) et créant des « possibilités de sensation » est manifeste. En ce qui concerne le problème de l'espace, Mill l'a quelquefois pénétré plus profondément que Kant, mais il n'en a saisi que le côté psychologique, alors que Kant l'avait examiné sous toutes ses faces. L'auteur pense qu'il est vain de chercher dans l'*empirie* pure l'origine du principe de causalité; c'est là un cercle vicieux, car le principe est une création de l'intellect. Par contre Mach, en remplaçant le concept de cause par celui de fonction mathématique, a réellement épuisé le contenu du premier. Mach, Avenarius et Cornelius, en mettant en avant le principe

de l'économie de la pensée, ont complété les conceptions de Mill, lequel à son tour était en avance sur Hume. Les cinq règles de l'induction de Mill ont été avec raison ramenées par Mach à l'unique méthode du changement. Après avoir résumé la polémique entre Wundt et Sigwart au sujet de la distinction de la cause et des conditions, l'auteur constate que les conceptions de Mill dans cette question demeurent valables.

Signalons encore, dans le 4e fascicule, une longue analyse critique de l'*Evolution créatrice* de M. Bergson, par Mlle Silberstein.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE ET THÉORIE DE LA CONNAISSANCE[1]

I

Nous nous proposons d'étudier la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication. Nous disons d'un système religieux qu'il est le plus primitif et le plus simple qu'il nous soit donné d'observer, quand il remplit les deux conditions suivantes : en premier lieu, il faut qu'il se rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité; il faut, de plus, qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure.

Ce système, nous nous efforcerons d'en décrire l'économie avec l'exactitude et la fidélité que pourraient y mettre un ethnographe ou un historien. Mais là ne se bornera pas notre tâche. La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou que l'ethnographie. Elle ne se propose pas uniquement de connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais, comme toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, susceptible, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement même, l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités; si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.

1. Cet article est l'*Introduction* d'un livre en préparation sur *Les formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse.*

Mais cette proposition ne va pas sans soulever de vives objections. On trouve étrange que, pour arriver à connaître l'humanité présente, il faille commencer par s'en détourner pour se transporter aux débuts de l'histoire. Cette manière de procéder apparaît comme particulièrement paradoxale en matière de religions. Car les religions passent pour avoir une valeur et une dignité inégales; on dit généralement qu'elles ne contiennent pas toutes la même part de vérité. Il semble donc qu'on ne puisse expliquer les formes les plus hautes de la pensée religieuse par les plus basses, à moins de rabaisser les premières au niveau des secondes. Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la même mentalité, c'est-à-dire qu'il est fait des mêmes superstitions et repose sur les mêmes erreurs? Voilà comment l'importance théorique qui a été parfois attribuée aux religions primitives a pu passer pour l'indice d'une irreligiosité systématique qui, en préjugeant les résultats de la recherche, les viciait par avance.

Nous n'avons pas à rechercher ici s'il est réellement des savants qui ont mérité ce reproche et qui ont fait de l'histoire et de l'ethnographie religieuse une machine de guerre contre la religion. En tout cas, tel ne saurait être le point de vue d'un sociologue. C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher. Quand donc nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance qu'elles tiennent au réel et qu'elles l'expriment; on verra ce principe revenir sans cesse au cours des discussions et des analyses qui vont suivre, et ce que nous reprocherons aux écoles dont nous nous séparerons, c'est précisément de l'avoir méconnu. Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être et sont

même, le plus souvent, erronées; les raisons vraies ne laissent pas d'exister; c'est affaire à la science de les découvrir.

Il n'y a donc pas des religions qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. Sans doute, il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Les unes peuvent être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu des fonctions mentales plus élevées, qu'elles sont plus riches d'idées et de sentiments, qu'il y entre plus de concepts, moins de sensations et d'images, et que la systématisation en est plus savante. Mais si réelles que soient cette complexité plus grande et cette plus haute idéalité, elles ne suffisent pas à ranger les religions correspondantes en des genres séparés. Toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants depuis les plus humbles plastides jusqu'à l'homme. Si donc nous nous adressons aux religions primitives, ce n'est pas avec l'arrière-pensée de déprécier la religion d'une manière générale; car ces religions-là ne sont pas moins respectables que les autres; elles répondent aux mêmes nécessités, elles jouent le même rôle, elles dépendent des mêmes causes; elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse et, par conséquent, à résoudre le problème que nous désirons traiter.

Mais pourquoi leur accorder une sorte de prérogative? Pourquoi les choisir de préférence à d'autres comme objet de notre étude? — C'est uniquement pour des raisons de méthode.

Tout d'abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est, en effet, la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer. Seule, elle nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en main le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps — qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte

juridique, d'une technique esthétique ou économique — il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée jusqu'à devenir ce qu'elle est au moment considéré. Or, on conçoit sans peine de quelle importance est, pour cette série d'explications progressives, la détermination du point de départ auquel elles sont suspendues. C'était un principe cartésien que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant; c'est pourquoi Descartes s'est appliqué, d'un tel effort, à le découvrir. Certes, il ne saurait être question de placer à la base de la science des religions une notion élaborée à la manière cartésienne, c'est-à-dire un concept logique, un pur possible, construit par les seules forces de l'esprit. Ce qu'il nous faut trouver, c'est une réalité concrète que, seule, l'observation historique et ethnographique peut nous révéler. Mais si cette conception cardinale doit être obtenue par des procédés différents, il reste vrai qu'elle est appelée à avoir, sur toute la suite des propositions qu'établit la science, une influence considérable. L'évolution biologique a été conçue tout autrement à partir du moment où l'on a su qu'il existait des êtres monocellulaires. De même, le détail des faits religieux est expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse. Les savants même les plus spécialisés, s'ils n'entendent pas se borner à une tâche de pure érudition, s'ils veulent essayer de se rendre compte des faits qu'ils analysent, sont obligés de choisir telle ou telle de ces hypothèses et de s'en inspirer. Qu'ils le veuillent ou non, les questions qu'ils se posent prennent nécessairement la forme suivante : comment ou le naturisme ou l'animisme a-t-il été déterminé à revêtir tel aspect particulier, à s'enrichir ou à s'appauvrir de telle ou telle façon? Puisque donc on ne peut éviter de prendre parti sur ce problème fondamental, puisque la solution qu'on en donne est destinée à affecter tout l'ensemble de la science, il convient de l'aborder de front, et c'est ce que nous nous proposons de faire.

D'ailleurs, en dehors même de ces répercussions indirectes, l'étude des religions primitives a, par elle-même, un intérêt immédiat qui est de première importance.

Si, en effet, il est utile de savoir en quoi consiste telle ou telle

religion particulière, il importe à un bien plus haut point de déterminer ce qui constitue *la religion* d'une manière générale. C'est le problème qui, de tout temps, a tenté les philosophes, et non sans raison, car il n'en est pas qui ait pour nous plus d'intérêt. Ce que nous tenons avant tout à apprendre, c'est comment il se fait que l'homme est un être religieux, quels sont les besoins que la religion satisfait, les nécessités vitales auxquelles elle fait face. Pour résoudre ces questions, les philosophes, en général, recourent à une analyse purement dialectique; ils se bornent à prendre conscience de l'idée qu'ils se font de la religion, sauf à illustrer cette idée à l'aide de faits empruntés aux religions qu'ils connaissent le mieux. Mais si la méthode qu'ils emploient doit être abandonnée, le problème reste tout entier et le grand service qu'ils ont rendu est d'empêcher qu'il ne soit prescrit par le dédain des érudits. Or il peut être repris par d'autres voies. Puisque toutes les religions sont comparables, puisqu'elles sont toutes des espèces d'un même genre, il y a nécessairement entre elles un certain nombre d'éléments communs. Par là nous n'entendons pas simplement parler des caractères extérieurs et visibles qu'elles présentent toutes également, et qui permettent d'en donner, dès le début de la recherche, une définition provisoire. La découverte de ces signes apparents est relativement facile, car l'observation qu'elle réclame n'a pas à dépasser la surface des choses. Mais ces ressemblances extérieures en supposent d'autres qui sont profondes. A la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres sont susceptibles de revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments essentiels et permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de *la religion* d'une manière générale. C'est donc eux que nous aurions tant besoin d'arriver à connaître. Mais par quel procédé?

Ce n'est certainement pas en observant les religions complexes qui apparaissent dans la suite de l'histoire. Chacune d'elles est formée d'une telle variété d'éléments qu'il est bien difficile d'y distinguer le secondaire du principal et l'essentiel de l'accessoire. Que l'on considère des religions comme celles de l'Égypte ou de la Chaldée, de l'Inde ou de l'antiquité classique! C'est un enchevêtre-

ment touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée, ni l'activité religieuses ne sont également réparties dans la masse des fidèles; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là des moines, ailleurs des laïcs; il y a des mystiques et des rationalistes, des tièdes et des enthousiastes, des théologiens et des prophètes, etc. La mentalité religieuse de l'un n'est pas celle de l'autre. Combien il est difficile, dans ces conditions, d'apercevoir ce qui est commun à tous! On peut bien trouver le moyen d'étudier utilement à travers l'un ou l'autre de ces systèmes tel ou tel fait particulier et typique qui s'y trouve spécialement développé, comme le sacrifice ou le prophétisme, le monachisme ou les mystères; mais comment découvrir la souche commune de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui la recouvre? Comment, sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver cet *homo religiosus* que nous nous proposons précisément d'atteindre?

Il en va tout autrement dans les sociétés inférieures. Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité de pensée et d'action dont nous ne trouvons que de rares et intermittents exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est vraiment commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de l'action traduit un conformisme correspondant de la pensée. Toutes les consciences sont entraînées dans les mêmes remous; le type individuel se confond presque avec le type générique qui est ainsi comme à fleur de peau, car rien, pour ainsi dire, ne l'altère ni ne le dissimule. En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ces mythes qui sont composés souvent d'un seul et même thème qui se répète sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes recommencés à satiété. L'imagination populaire ou sacerdotale n'a pas encore eu le temps ni les moyens d'élaborer et de raffiner la matière première des impressions et

des pratiques religieuses; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observateur qui, par suite, n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, c'est-à-dire à l'essentiel qui, par conséquent, est plus immédiatement apparent.

Les civilisations primitives constituent donc des cas privilégiés. Voilà pourquoi, dans tous les ordres de faits, les observations des ethnographes ont été très souvent de véritables révélations qui ont complètement rénové l'étude des institutions humaines. Par exemple, avant le milieu du XIXe siècle, on était convaincu que le père était l'élément essentiel de la famille; on ne concevait même pas qu'il pût y avoir une organisation familiale dont le pouvoir paternel ne fût pas la clef de voûte. La découverte de Bachoffen est venue renverser cette vieille conception. Jusqu'à des temps tout récents, on considérait comme une vérité d'évidence que les relations morales et juridiques qui constituent la parenté n'étaient qu'un autre aspect des relations physiologiques qui résultent de la communauté de descendance; Bachoffen et ses successeurs, Morgan, Mac Lennan et tant d'autres étaient encore placés sous l'influence de ce préjugé. Depuis que nous connaissons la nature du clan primitif, nous savons, au contraire, que la parenté ne saurait se définir par la consanguinité. Pour en revenir aux religions, la seule considération des formes religieuses qui nous sont le plus familières a fait croire pendant longtemps que la notion de Dieu était caractéristique de tout ce qui est religieux. Or la religion que nous étudions plus loin est presque complètement étrangère à toute idée de divinité; les forces qui y jouent sont très différentes de celles qui tiennent la première place dans nos religions modernes, et pourtant elles nous aideront à mieux comprendre ces dernières. S'il est une idée qui, d'après la représentation qu'en ont les peuples les plus cultivés, semble primitive et simple, c'est l'idée d'âme. Nous montrerons plus bas de quels éléments elle est la résultante. Rien donc n'est plus injuste que le dédain où trop d'historiens tiennent encore les travaux des ethnographes. Il est certain, au contraire, que l'ethnographie a très souvent déterminé, dans les différentes branches de la sociologie, les plus fécondes révolutions. Au reste, c'est pour la même raison que la découverte des êtres monocellulaires, dont nous parlions tout à l'heure, a complètement transformé l'idée que l'on se faisait cou-

ramment de la vie. C'est que, chez ces êtres très simples, la vie est réduite à ses traits essentiels qui, par suite, peuvent plus difficilement être méconnus.

Mais les religions primitives ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion; elles ont aussi ce très grand avantage qu'elles en facilitent l'explication. Parce que les effets y sont plus fraîchement sortis de leur causes, ils en portent plus intégralement et plus ostensiblement la marque qui sert à guider la recherche. Les raisons par lesquelles les hommes s'expliquent leurs actes n'ont pas encore été élaborées et dénaturées par une réflexion savante; elles sont plus proches, plus parentes des mobiles qui ont réellement déterminé ces actes. En un mot, le caractère rudimentaire des faits, leur état de nudité relative font que les rapports fondamentaux entre ces mêmes faits sont, eux aussi, plus apparents. Pour bien comprendre un délire et pour pouvoir lui appliquer le traitement qui convient le mieux, le médecin a besoin de savoir quel événement en a été le point de départ. Or cet événement est d'autant plus facile à discerner qu'on peut observer le délire à une période plus proche de ses débuts. Au contraire, plus on laisse à la maladie le temps de se développer, plus il se dérobe à l'observation. C'est que, chemin faisant, toutes sortes d'interprétations sont intervenues qui tendent à refouler dans l'inconscient l'état initial et à le remplacer par d'autres, à travers lesquels il est bien malaisé de retrouver le premier. Entre un délire systématisé et les impressions premières qui lui ont donné naissance, la distance est souvent considérable. Il en est de même pour la pensée religieuse. A mesure qu'elle progresse dans l'histoire, les causes qui l'ont appelée à l'existence, tout en restant toujours agissantes, ne sont plus aperçues qu'à travers des systèmes d'interprétations qui les déforment. Les mythologies populaires et les subtiles théologies ont fait leur œuvre et superposé aux sentiments originels des sentiments très différents qui, tout en tenant aux premiers dont ils sont la forme élaborée, n'en laissent pourtant transpirer que très imparfaitement la nature vraie. La distance psychologique entre la cause et l'effet, entre la cause apparente et la cause objective et véritable, est devenue beaucoup plus grande et plus difficile à parcourir pour l'esprit. La suite de cet ouvrage sera une illustration et une vérification de cette remarque méthodologique. On y verra, en effet, comment, dans les religions primitives, le fait reli-

gieux porte encore, visible, l'empreinte de ses origines, que nous n'aurions pu inférer que d'une manière beaucoup plus indirecte et incertaine si nous avions été réduit à la seule considération des religions plus développées.

L'étude que nous entreprenons est donc une manière de reprendre, mais dans des conditions nouvelles, le vieux problème de l'origine des religions. Certes, si par origine on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion a commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part. Aussi toutes les spéculations de ce genre sont-elles justement discréditées; elles ne peuvent consister qu'en constructions arbitraires et subjectives qui ne comportent de contrôle d'aucune sorte. Tout autre est le problème que nous nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen d'atteindre les causes, toujours existantes et efficaces, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse. Or, pour les raisons qui viennent d'être exposées, ces causes sont d'autant plus facilement observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées. Voilà pourquoi nous cherchons à nous rapprocher des origines. Le physicien, pour pouvoir découvrir les lois des phénomènes qu'il étudie, cherche à les simplifier, à les débarrasser de leurs caractères secondaires et accessoires. Pour ce qui concerne les institutions humaines, la nature fait d'elle-même une simplification du même genre au début de l'histoire. Nous voulons seulement la mettre à profit.

II

Mais tel n'est pas le seul objet ni le seul intérêt de notre recherche. Toute religion a un côté par où elle dépasse le cercle des idées proprement religieuses et, par là, l'étude des religions, mais surtout des religions primitives, fournit un moyen d'aborder et de renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes.

On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est faits du monde et de lui-même sont d'ori-

gine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir un esprit humain, préalablement formé, d'idées toutes faites; elle a contribué à former l'esprit lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part importante, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées.

Il existe, en effet, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions, particulièrement fondamentales, qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace[1], de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, des faits qui n'aient point de cause, etc. Les autres notions sont mobiles, contingentes; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, être ignorées de toute une époque; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Pour cette raison, nous leur assignons une place à part dans la conscience; nous nous les représentons comme situées au-dessus du flux des sensations, des images, des idées particulières; elles constituent vraiment l'ossature de l'intelligence. — Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre tout naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont manifestement nées dans la religion et de la religion; elles sont toutes pleines d'éléments religieux. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

1. Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories : c'est que, en réalité, il n'y a aucune différence de nature entre le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle et celui qui revient à la notion de causalité ou de nombre (Voir sur ce point Hamelin, *Essais sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76).

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinées à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes. C'est d'ailleurs à cette condition qu'il est possible de comprendre comment chaque religion peut avoir sa vérité intrinsèque. Car, pour qu'elles soient toutes fondées en quelque manière, il faut qu'elles se rapportent à des milieux qui, tout en étant comparables les uns aux autres comme le sont les religions elles-mêmes, diffèrent les uns des autres autant que celles-ci diffèrent entre elles; or il n'y a que les milieux sociaux qui présentent à la fois ces similitudes et cette diversité. — Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux; elles doivent être elles-mêmes des choses sociales, des produits de la pensée collective; tout au moins — car, dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse radicale et exclusive — il est légitime de supposer qu'elles doivent être riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut dès à présent entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion de temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, le mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs; un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures, de minutes! Ce serait quelque chose d'impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or quelle est l'origine de cette différenciation? Sans doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou même intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est

étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repère fixes et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé, c'est *le temps* tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables, par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques[1]. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité. C'est qu'il n'est vraiment nécessaire qu'à la société. L'individu, pour la satisfaction de ses besoins personnels, pourrait aisément s'en passer, comme s'en passe l'animal. Mais toute coopération suppose une notion commune du temps qui permette aux hommes de concerter leurs rencontres et ceux de leurs actes qui doivent être accomplis en commun. C'est cette notion qui constitue la catégorie de temps[2].

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin[3], l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant; purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une coordination d'un certain genre introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais cette coordination serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement les choses, il faut pouvoir les situer différemment, mettre les unes à droite,

1. Voir les faits à l'appui de cette assertion dans *La Représentation du temps dans la religion et la magie*, in *Mélanges d'histoire religieuse* par Hubert et Mauss (*Travaux de l'Année sociologique*).

2. On voit par là toute la différence qu'il y a entre les complexus de sensations qui servent à nous orienter individuellement dans la durée et la catégorie de temps. Les premiers sont le résumé d'expériences individuelles qui ne sont valables que pour l'individu qui les a faites. Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale. Aussi est-elle particulière à l'homme; l'animal n'a pas de représentation de ce genre.

Cette distinction entre la catégorie de temps et les sensations correspondantes pourrait être également faite à propos de l'espace, de la cause, etc. Peut-être aiderait-elle à dissiper certaines confusions qui entretiennent les controverses dont ces questions sont l'objet.

3. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 75 et suivantes.

les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc., etc., de même que, pour disposer temporellement les états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était divisé et différencié. Mais ces divisions qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles? Par lui-même, il n'a ni droite, ni gauche, ni haut, ni bas, ni nord, ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en résultent leur soient également communes; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale[1].

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés, en Australie et dans l'Amérique du Nord, où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire[2], et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. On y distingue autant de régions qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par le clan à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuñi, le pueblo comprend sept quartiers; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a ou qui a eu son unité; selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. L'espace comprend également sept régions; et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans[3]. « Ainsi, dit Cushing, une division est censée en rapport avec le Nord; une

1. Autrement, pour expliquer cet accord, il faudrait admettre que tous les individus, en vertu de leur constitution organico-psychique, sont affectés spontanément de la même manière par les différentes parties de l'espace; ce qui est d'autant plus invraisemblable que, par elles-mêmes, les différentes régions sont affectivement indifférentes. D'ailleurs, les divisions de l'espace changent avec les sociétés; c'est ce qui montre bien qu'elles ne sont pas fondées dans la nature congénitale de l'homme.

2. Voir Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in *Année sociologique*, VI, p. 47 et suivantes.

3. *Ibid.*, p. 34 et suiv.

autre représente l'Ouest, une autre le Sud, etc. »[1]. Chaque quartier a sa couleur caractéristique qui le symbolise; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié; le nombre des régions de l'espace a varié de la même manière. Ainsi l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée nécessairement dans la constitution organique de l'homme, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collectives[2].

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, de causalité. Il n'y a pas jusqu'à la notion de non-contradiction, qui ne soit très probablement dépendante de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a infiniment varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine, en un sens, la pensée scientifique; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle non moins considérable que la science, et où il est à chaque instant méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes. Là, il est sans cesse question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et immatériels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue. En mythologie, c'est, comme nous le verrons, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui passe pour gouverner notre logique actuelle prouvent que, bien loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont; mais nous pouvons présumer qu'ils existent[3].

1. *Zuñi Creation Myths*, in *13e Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 et suiv.

2. C'est l'idée que M. R. Hertz doit prochainement développer dans un article que publiera la *Revue philosophique*.

Sur cette même question des rapports entre la représentation de l'espace et la forme de la collectivité v. dans Ratzel, *Politische Geographie*, p. 334, le chapitre intitulé *Der Raum im Geist der Völker*.

3. Cette hypothèse avait été déjà émise par les fondateurs de la *Völkerpsychologie*. On la trouvera notamment indiquée dans un court article de Windelband

Or, cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveaux.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente alors comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont *a priori*. Suivant les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction [1].

Mais l'une et l'autre solution soulèvent les plus graves difficultés.

Adopte-t-on la thèse empiriste? Alors il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité, leur impersonnalité, leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. — Or les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sensation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative,

intitulé *Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, in *Zeitsch. f. Volkerpsychologie*, VIII, p. 166 et suiv. Cf. une note de Steinthal sur le même sujet *Ibid.*, p. 178 et suiv.

1. Même dans la théorie de Spencer, c'est avec l'expérience individuelle que sont construites les catégories. La seule différence qu'il y ait sous ce rapport entre l'empirisme ordinaire et l'empirisme évolutionniste, c'est que, suivant ce dernier, les résultats de l'expérience individuelle sont consolidés par l'hérédité. Mais cette consolidation ne leur ajoute rien d'essentiel; il n'entre dans leur composition aucun élément qui n'ait son origine dans l'expérience de l'individu.

des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand les sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous *en fait*. Mais, *en droit*, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont jusqu'à présent produites. Vis-à-vis d'elles rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. — Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est nécessairement la faire évanouir; car c'est réduire l'universalité, l'impersonnalité, la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses; c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la vie logique que les catégories ont précisément pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme aboutit à l'irrationalisme; c'est son véritable nom.

Malgré le sens attaché aux étiquettes, les aprioristes sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils ne posent pas *a priori* comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites exclusivement d'éléments empiriques, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout leur contenu réel, de les réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leur laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison a pour objet d'exprimer. Mais pour cela, il leur faut, de toute nécessité, attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser son expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné; or de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons ce surprenant privilège et comment nous pouvons voir dans les choses des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions se trouvent réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, on a parfois imaginé, par-

dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient, par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie; elles se font, se défont, se refont sans cesse; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. Si on lui reconnaît l'efficacité *sui generis* à laquelle elle prétend, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. — Mais, si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre[1] et comme de deux couches distinctes et superposées. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servi pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états tout individuels, qui s'expliquent tout entiers[2] par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement

1. On sera peut-être étonné que nous ne définissions pas l'apriorisme par l'hypothèse de l'innéité. Mais, en réalité, cette conception ne joue dans la doctrine qu'un rôle secondaire. C'est une manière — et très simpliste — de se représenter l'irréductibilité des connaissances rationnelles aux données empiriques. Dire des premières qu'elles sont innées n'est qu'une façon positive de dire qu'elles ne sont pas un produit de l'expérience, telle qu'elle est ordinairement conçue.

2. Du moins, dans la mesure où il y a des représentations purement individuelles, et, par conséquent, intégralement empiriques. Mais, en fait, il n'en existe vraisemblablement pas où les deux éléments ne se rencontrent étroitement unis.

collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité; elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple [1]. La société est une réalité *sui generis*; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc nécessairement un tout autre contenu que les représentations purement individuelles, et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes. Même la manière dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments; des générations successives y ont collaboré. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe, y est donc comme concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse; mais c'est tout simplement que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité; un être social, qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la

1. Il ne faut pas entendre, d'ailleurs, cette irréductibilité dans un sens absolu. Nous ne voulons pas dire, ni qu'il n'y ait rien dans les représentations empiriques qui prépare et même annonce la représentation rationnelle, ni qu'il n'y ait rien dans l'individu qui puisse être regardé comme l'amorce de la vie sociale. Si l'expérience était complètement étrangère à tout ce qui est rationnel, la raison ne pourrait pas s'y appliquer; de même, si la nature psychique de l'individu était absolument réfractaire à la vie sociale, il est clair que la société aurait été impossible. Une analyse complète des catégories devrait donc chercher, jusque dans la conscience individuelle, ces formes rudimentaires, ces germes de rationalité; nous ne songeons pas à contester l'utilité de ces recherches psychologiques (Cf. plus haut, p. 744, n. 2). Tout ce que nous voulons établir, c'est que, entre ces germes indistincts et la raison, il y a une distance comparable à celle qui sépare les propriétés des éléments minéraux dont est formé le vivant, et les attributs caractéristiques de la vie, une fois qu'elle est constituée.

société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre de la pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.

Ce même caractère social permet de comprendre comment et dans quel sens on peut dire des catégories qu'elles sont *a priori*. Une idée est *a priori* quand elle nous est donnée toute faite, sans être accompagnée de sa preuve, et que pourtant, d'emblée, elle entraîne, nécessite notre adhésion. Que les catégories présentent le premier de ces caractères si elles sont d'origine collective, c'est ce qui ressort avec évidence de tout ce qui précède. Ce n'est pas nous qui les avons faites; nous ne savons donc de quoi elles sont faites, ni, par suite, ce qui les justifie. Comme elles sont, en majeure partie, un produit de l'histoire, nous n'avons pas assisté à leur genèse et nous ne pouvons pas connaître les éléments qui entrent dans leur composition. Notre notion actuelle de la causalité, par exemple, est due à l'entre-croisement de croyances religieuses, d'opinions scientifiques, de conceptions populaires dont nous n'avons, par avance, aucune idée. Seule, l'analyse historique peut nous les faire connaître, ainsi que leurs raisons d'être. Tant que nous les ignorons, nous ne pouvons acquiescer, en connaissance de cause, au concept qui résulte de leur combinaison. Et cependant, en fait, nous y acquiesçons, sans attendre les découvertes des savants. C'est que, comme les catégories expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses, comme, par conséquent, il n'est pas de notions qui les dépassent en extension, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc les hommes ne s'entendaient pas, à chaque moment du temps, sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences, et, par suite, toute vie commune. Ainsi, la société ne peut abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut pas davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement

à ces normes de toute pensée? Elle ne le considère plus comme un esprit humain, dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. Aussi, quand, même dans notre for intérieur et sans que nous ayons d'autre juge que nous-même, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libre, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui juge; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-même, à ces velléités révolutionnaires; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée d'homme. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société[1], se communiquant à certaines manières de penser qui sont senties comme indispensables à l'existence collective. L'espèce de nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes individuelles dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation proprement morale est à la volonté[2].

Mais si les catégories n'expriment originellement que des états sociaux, il semble qu'elles ne puissent s'appliquer au reste du réel qu'à titre de métaphores. — S'il en était vraiment ainsi, il faudrait conclure qu'elles n'ont, en dehors de la vie sociale, qu'une valeur de symboles conventionnels, pratiquement utiles, mais sans rapport

1. On a souvent remarqué que les troubles sociaux avaient pour effet de multiplier les troubles mentaux. C'est une preuve de plus que la discipline logique est un aspect particulier de la discipline sociale. La première se relâche quand la seconde s'affaiblit.

2. Il y a analogie entre cette nécessité logique et l'obligation morale; il n'y a pas identité, au moins actuellement. Aujourd'hui, la société traite autrement les criminels et les sujets dont l'intelligence seule est anormale; c'est la preuve que l'autorité attachée aux normes logiques et celle qui est inhérente aux normes morales, malgré d'importantes similitudes, ne sont pas de même nature. Ce sont deux espèces différentes d'un même genre. Il serait intéressant de rechercher en quoi consiste et d'où provient cette différence qui n'est vraisemblablement pas primitive: car, pendant longtemps, la conscience publique a mal distingué l'aliéné du délinquant. Nous nous bornons à indiquer la question. — On voit, par cet exemple, le nombre de problèmes que soulève l'analyse de ces notions qui passent généralement pour être élémentaires et simples et qui sont, en réalité, d'une extrême complexité.

avec la nature des choses; on reviendrait donc à l'empirisme. Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, ce serait oublier que, si la société est une réalité *sui generis*, elle n'est pas un empire dans un empire; elle fait partie de la nature. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a d'essentiel, soit autre ici et là. Si variées que soient les formes qu'elle revêt, elle est une dans son fond. Les relations fondamentales qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction de traduire — ne sauraient donc être essentiellement différentes suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher[1], elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle de choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une tout autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, elles jouent, en un certain sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage[2]. Ainsi, de ce que, comme nous essayerons de le prouver, l'idée de genre est construite avec des éléments sociaux, il faut se garder de conclure qu'elle est dénuée de toute valeur objective et que le nominalisme est le vrai. Tout au contraire, la genèse même de ce concept fait plutôt présumer qu'il n'est pas sans fondement dans la réalité[3].

Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble donc bien

1. La question est traitée dans la conclusion du livre.

2. Le rationalisme, qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance, serait ainsi intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique. Pour le premier, les catégories sont des constructions purement artificielles; pour le second, ce sont, au contraire, des données naturelles; pour nous, elles sont des œuvres d'art, mais d'un art qui reproduit la nature avec une perfection susceptible de croître sans limites.

3. S'il semble à d'assez nombreux esprits que l'on ne puisse attribuer une origine sociale aux catégories sans leur retirer, du même coup, toute valeur spéculative, c'est que la société passe encore trop fréquemment pour n'être pas une chose naturelle. D'où l'on conclut que les représentations qui l'expriment n'expriment rien de la nature. Mais la conclusion ne vaut que ce que vaut le principe.

devoir réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme; mais, en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raison. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais, au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel[1]. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites, il ne saurait suffire que nous nous interrogions nous-mêmes; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions.

III

On s'est assez souvent mépris sur la manière dont nous concevons les rapports de la sociologie avec la psychologie, d'une part, avec la philosophie, de l'autre. Les explications qui précèdent aideront peut-être à dissiper quelques-uns de ces malentendus.

Parce que nous nous sommes appliqué à distinguer l'individu de

1. C'est pourquoi il est légitime de comparer les catégories à des outils; car l'outil, de son côté, est du capital, matériel et intellectuel, accumulé. D'ailleurs, entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté.

la société, on nous a parfois reproché de vouloir faire une sociologie qui, indifférente à tout ce qui concerne l'homme, se bornerait à être une histoire extérieure des institutions. Le but même que nous avons assigné à notre travail montre combien ce reproche est injustifié. Si nous nous proposons d'étudier les phénomènes religieux, c'est dans l'espoir que cette étude jettera quelque lumière sur la nature religieuse de l'homme, et c'est à expliquer la conscience morale que doit finalement aboutir la science des mœurs. D'une manière générale, nous estimons que le sociologue ne s'est pas complètement acquitté de sa tâche tant qu'il n'est pas descendu dans le for intérieur des individus afin de rattacher les institutions dont il rend compte à leurs conditions psychologiques. A la vérité — et c'est sans doute ce qui a donné lieu à la méprise que nous signalons — l'homme est, pour nous, moins un point de départ qu'un point d'arrivée. Nous ne commençons pas par postuler une certaine conception de la nature humaine pour en déduire une sociologie; c'est plutôt à la sociologie que nous demandons une intelligence progressive de l'humanité. Comme les propriétés générales de notre mentalité, telles que les étudie le psychologue, sont, par hypothèse, communes à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays, elles sont aussi beaucoup trop abstraites et indéterminées pour pouvoir rendre compte d'aucune forme sociale en particulier. C'est la société qui leur donne la détermination variable, dont elle a besoin pour pouvoir se maintenir; c'est elle qui informe nos esprits et nos volontés de manière à les mettre en harmonie avec les institutions qui l'expriment; c'est d'elle, par conséquent, que le sociologue doit partir. Mais si, pour cette raison, il paraît, au début de ses démarches, s'éloigner de l'homme, c'est avec l'intention d'y revenir et pour arriver à le mieux comprendre. Car, dans la mesure où l'homme est un produit de la société, c'est par elle qu'il s'explique. Bien loin donc que la sociologie, ainsi entendue, soit étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues. Finalement, l'histoire n'est pour nous qu'un moyen d'analyser la nature humaine.

De même, parce que nous nous sommes efforcé, par méthode, de soustraire la sociologie à une tutelle philosophique qui ne pouvait que l'empêcher de se constituer comme science positive, on nous a

parfois suspecté d'une hostilité systématique pour la philosophie en général, ou, tout au moins, d'une sympathie plus ou moins exclusive pour un empirisme étroit, dans lequel on ne voyait, avec quelque raison d'ailleurs, qu'une moindre philosophie. C'était nous prêter une attitude bien peu sociologique. Car le sociologue doit poser comme un axiome que les questions qui ont tenu une place dans l'histoire ne sauraient jamais être périmées; elles peuvent bien se transformer, non périr. Il est donc inadmissible que les problèmes métaphysiques, même les plus audacieux, qu'ont agités les philosophes puissent jamais tomber dans l'oubli. Mais il est également certain qu'ils sont appelés à se renouveler. Or, précisément, nous croyons que la sociologie, plus que toute autre science, peut contribuer à ce renouvellement.

Tout le monde accorde aujourd'hui que la philosophie, si elle ne prend pas son point d'appui dans les sciences positives, ne peut être qu'une forme de la littérature. Mais d'un autre côté, à mesure que le travail scientifique se divise et se spécialise davantage, il devient de plus en plus évident que, si le philosophe ne peut procéder à son œuvre de synthèse qu'à condition de posséder l'encyclopédie du savoir humain, la tâche est impossible. Dans ces conditions, il ne reste à la philosophie qu'une ressource : trouver une science qui, tout en étant assez restreinte pour pouvoir être possédée par un seul et même esprit, occupe cependant, par rapport à l'ensemble des choses, une situation assez centrale pour pouvoir fournir la base d'une spéculation unitaire et, par conséquent, philosophique. Or les sciences de l'esprit sont seules à satisfaire à cette condition. Comme le monde n'existe pour nous qu'autant qu'il est représenté, l'étude du sujet enveloppe, en un sens, celle de l'objet; il ne semble donc pas impossible que, en se plaçant au point de vue de l'esprit, on puisse arriver à embrasser l'univers dans son ensemble sans qu'il soit, pour cela, nécessaire d'acquérir une culture encyclopédique, désormais irréalisable. Toutefois, la conscience individuelle n'a que très imparfaitement ce caractère synthétique et, par conséquent, elle est malpropre à ce rôle. Quelle que puisse être l'étendue de notre expérience et de notre science, chacun de nous ne se représente qu'une infime portion de la réalité. C'est la conscience collective qui est le véritable microcosme. C'est dans la civilisation d'une époque, c'est-à-dire dans l'ensemble formé par sa religion, sa science, sa langue, sa morale, etc., que se trouve réalisé le

système intégral des représentations humaines au moment considéré. Or la civilisation est une chose éminemment sociale. Elle est, en effet, un produit de la coopération. Elle suppose que les générations successives sont reliées les unes aux autres, ce qui n'est possible que dans et par la société. Elle ne peut même avoir pour support que des groupes puisque chaque esprit particulier ne l'exprime jamais que d'une manière tout à fait fragmentaire et incomplète; nul ne possède, dans sa totalité, le système religieux, moral, juridique, scientifique de son temps. C'est donc à condition de se placer au point de vue de l'esprit collectif que le philosophe peut espérer apercevoir l'unité des choses : d'où il suit que la sociologie est, tout au moins, pour lui, la plus utile des propédeutiques.

Mais les rapports qui unissent ces deux disciplines peuvent être déterminés avec plus de précision.

Parmi nos représentations, il en est quelques-unes qui, comme nous l'avons vu, jouent un rôle prépondérant : ce sont les catégories. Elles dominent la pensée parce qu'elles la résument; toute la civilisation y est condensée. Si l'esprit humain est une expression synthétique du monde, le système des catégories est une expression synthétique de l'esprit humain. Il n'est donc pas d'objet qui soit mieux approprié à la pensée philosophique. Relativement limité et, par conséquent, accessible à la recherche, il embrasse, d'une certaine manière, l'universalité des choses. Aussi l'étude des catégories paraît-elle appelée à devenir de plus en plus la pièce maîtresse de la spéculation philosophique. C'est bien ce qu'ont compris les récents disciples de Kant[1] qui se sont donné comme tâche principale de constituer le système des catégories et de trouver la loi qui en fait l'unité. Seulement, si les catégories ont l'origine que nous leur avons attribuée, il n'est pas possible de les traiter d'après la méthode exclusivement dialectique et idéologique qui est en usage. Pour pouvoir les élaborer philosophiquement, de quelque manière qu'on conçoive cette élaboration, il faut d'abord savoir quelles elles sont, de quoi elles sont faites, quels éléments y entrent, ce qui a déterminé la fusion de ces éléments en des représentations complexes,

1. Mais pour des raisons, en partie différentes de celles qui ont été exposées. Pour ces philosophes, en effet, les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elles sont la loi naturelle de la pensée; pour nous, elles sont un produit de l'art humain. Mais, d'un point de vue comme de l'autre, elles expriment synthétiquement la pensée et la réalité.

quel a été le rôle de ces dernières dans l'histoire de notre mentalité. Ces questions ne paraissent soulever aucune difficulté et ne se posent même pas quand on croit que l'esprit individuel se donne lui-même les catégories par un acte qui lui est propre ; car alors, pour savoir ce qu'elles sont, quels rapports elles soutiennent les unes avec les autres et avec toute la vie intellectuelle qui leur est subordonnée, il suffit, semble-t-il, que l'esprit s'interroge attentivement. La loi de cette dialectique est en lui ; il n'a donc, croit-on, qu'à la saisir intuitivement, sauf à la vérifier ensuite en l'appliquant. Mais si les catégories sont une résultante de l'histoire et une œuvre collective, si elles résultent d'une genèse à laquelle chaque individu n'a qu'une part infime et qui même a eu lieu, presque tout entière, en dehors de son cercle d'observation, il faut bien, si l'on veut philosopher sur des choses et non sur des mots, que l'on commence par se placer en face d'elles comme en face de réalités ignorées dont il est nécessaire de déterminer la nature, les causes et les fonctions avant de chercher à les intégrer dans un système philosophique. Pour cela, tout un ensemble de recherches doivent être entreprises qui, comme nous l'avons montré, ressortissent à la sociologie. Voilà comment cette science est destinée, croyons-nous, à fournir à la philosophie les bases qui lui sont indispensables et qui lui manquent présentement. On peut même dire que la réflexion sociologique est appelée à se prolonger d'elle-même et par son progrès naturel sous la forme de réflexion philosophique ; et tout permet de présumer que, abordés par ce biais, les problèmes que traite le philosophe présenteront plus d'un aspect inattendu.

ÉMILE DURKHEIM.

LA PHILOSOPHIE DE JULES LAGNEAU

Introduction.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* publiait, en mars 1898, des *Fragments* de Jules Lagneau, qui étaient suivis, bientôt après, de *Commentaires* dus à l'un de ses élèves, E. Chartier. D'autre part, le *Bulletin* de l'*Union pour l'action morale* livrait au public un certain nombre d'extraits de Lagneau, empruntés à des leçons, à des discours, à des articles et à un programme de morale laïque. La lecture des Fragments m'intéressa très vivement; je débutais à cette époque dans l'enseignement de la psychologie à l'Université de Bruxelles, et la manière dont Lagneau posait les problèmes, ainsi que la nature même des problèmes qu'il préférait, requirent très fortement mon attention. Je proposai à l'un de mes élèves, M. Eug. Dupréel, devenu récemment mon collègue, d'étudier ces Fragments avec moi; et, dès ce moment, je conçus le projet de fixer les idées directrices auxquelles ils pouvaient se ramener. D'autres travaux me détournèrent de cette entreprise à laquelle je revins récemment; désirant profiter du Congrès de Heidelberg pour appeler l'attention sur un penseur pour lequel j'éprouve du respect et de l'admiration, je me remis à l'étude. Pendant toute l'année dernière, j'interprétai les Fragments de Lagneau dans un cours spécial destiné à de jeunes philosophes, et, à la discussion approfondie qui s'y rattacha, prirent part trois étudiants de Bruxelles : MM. Paul Decoster, qui vient de remporter le premier prix de philosophie, avec un mémoire remarquable sur Ravaisson, au concours entre les universités de Belgique; Walter Schmalzigaug, qui a beaucoup étudié Spinoza; Richard Wolf, qu'intéressent les questions de morale et d'art. Puis, après avoir réfléchi aux problèmes soulevés dans nos discussions, je rédigeai l'exposé qui suit.

Je ne doute pas qu'un ami ou un disciple de Lagneau ne puisse mieux réussir que moi dans cette tâche. Mais nul d'entre eux ne le

tente : les années qui nous éloignent de Lagneau s'accumulent, et notre espoir de lire une étude un peu complète sur lui s'efface rapidement.

J'ai voulu être aussi fidèle que possible à la manière de philosopher qui fut celle de Lagneau, et je l'ai appliquée à ses Fragments. Certes, dans le cas présent, l'interprétation joue un grand rôle ; mais dans ce travail, elle ne m'a pas servi, je puis l'affirmer, à défendre mes idées, mais à exprimer celles que je crois avoir devinées à travers les Fragments.

Je présente donc un exposé objectif de la philosophie de Lagneau ; j'y ajoute une appréciation toute générale. Je n'ai ici ni à contredire cette philosophie, ni à la défendre, mais à en coordonner les parties.

Quand je renverrai à des numéros d'ordre, sans autre indication, il s'agira des *Fragments* publiés en 1898 par cette *Revue*. Si je cite la Biographie (*Biogr.*), il est question de la publication due à l'*Union pour l'action morale*, contenant la vie de Lagneau et un certain nombre d'extraits. Je rapporte aussi des citations du Bulletin de la même union (*Bull.*). On trouvera enfin des emprunts faits aux *Commentaires* de Chartier et à un article de Lagneau, paru dans la *Revue philosophique* (1880, 1er semestre).

I

Le point de vue de Lagneau.

§ 1. — *La personnalité de Jules Lagneau.*

Jules Lagneau (1851-1894) appartient à ce type de philosophes dont on peut dire qu'ils vivent leur pensée, et que chez eux le genre d'existence ne fait qu'un avec l'idée. « En ses dernières années surtout, la spéculation et la pratique étaient chez lui deux expressions également nécessaires, également strictes d'une seule et même réalité, d'un seul et même acte spirituel » (*Biogr.*, p. 21). Dans l'allocution qu'il prononça le 26 mars 1896 à l'inauguration d'un médaillon commémoratif de Lagneau, Paul Desjardins le définissait ainsi : « Il se mettait tout entier dans la plus petite de ses actions. Que, volontaire à dix-neuf ans, il rejoignit, très malade encore, l'armée de Faidherbe à travers les lignes ennemies ; que l'année de sa mort,

comme Pascal, il donnât sa chambre de travail pour recevoir des malades pauvres; qu'il arrachât du fond de lui-même sa pensée la plus intime sur la nature de l'âme et sur Dieu, pour en nourrir ses élèves, c'était toujours une même vérité qui transparaissait en lui, traduite tantôt en paroles, tantôt en sacrifices réfléchis, tantôt en méditations. De là vient que sa philosophie, obscure et difficile quand on la considère du dehors, s'éclaire, devient merveilleusement satisfaisante, simple, une, quand on y a pénétré activement. Il a cela de commun avec les plus grands maîtres de la vie religieuse, qu'il est nécessaire de vivre conformément à sa vie pour entrer dans sa doctrine » (*Bull.*, IVe année, nos 11-12, p. 22-23).

Ces lignes donnent un exemple de la ferveur avec laquelle les élèves et amis de Lagneau parlent de ce noble esprit; il fut de ceux qui ne supportent pas de désaccord entre l'idée et la vie. De tels hommes trouvent leur récompense dans l'ascendant qu'ils exercent autour d'eux. Pour donner une preuve de cet ascendant et de l'hommage rendu à Lagneau par ceux qui le connurent, je me contenterai de citer encore une appréciation que j'emprunte au même discours de P. Desjardins : « Oui, il est possible que cet homme si simple et modeste dont nous nous rappelons la voix un peu voilée, le front extrêmement développé et toujours incliné par la méditation, les yeux brûlés par les veilles, ait été de niveau avec un Pascal ou un Spinoza. »

Nous avons rencontré une allusion à son extraordinaire dévouement; la générosité, aussi bien matérielle que morale, le don de ce qui lui appartenait et le don de lui-même sont affirmés par ceux qui le rencontrèrent, et l'on vante unanimement sa réserve et sa modestie. La philosophie ne consistait pas pour Lagneau à exprimer en idées claires un système pour le transmettre à ses élèves, mais à se transformer constamment par une réflexion toujours renouvelée, à progresser et à s'élever. On n'est philosophe que si l'on acquiert des idées par l'effort d'une réflexion personnelle, si on les fait siennes, si on se sent transporté et soulevé par elles. « Une idée n'a d'autre réalité que celle que l'esprit lui confère lorsqu'il la fait descendre en lui par son acte propre; elle ne vaut ou n'a d'action qu'autant qu'elle est réalisée concrètement, ou qu'en même temps qu'aperçue par l'intelligence, elle est, si l'on peut dire, tout à la fois sentie, aimée et voulue » (*Biogr.*, p. 26).

Par conséquent, la tâche du philosophe est d'éveiller la réflexion,

la personnalité et la libre recherche aussi bien chez lui-même que chez autrui. Il doit dans cette tâche se donner tout entier, avec son cœur autant qu'avec son intelligence. L'autorité qu'il exercera sur ceux qui l'écoutent ne relèvera d'aucun dogmatisme; elle empruntera toute sa force à sa sincérité. Pas d'intellectualisme pur en philosophie, pas de séparation non plus entre la raison et le cœur, entre la pensée et le don de soi; pas de formule, rien d'immobile, une curiosité toujours en éveil, un sentiment constant de la vie intérieure, avec le souci d'aider chacun à développer les possibles qu'il renferme en lui et à s'élever à la véritable liberté. « La pensée, écrit à ce propos Letellier, n'est complète qu'autant qu'elle se traduit en vie, c'est-à-dire en libération de l'esprit. » (*Bull.*, X, n° 17, p. 291.)

L'effort à dépasser toute formule, à pénétrer toujours plus avant dans l'intimité spirituelle est des plus caractéristique chez Lagneau. « La conception qu'il avait de la vérité était telle qu'aucune expression, aucune forme donnée à cette vérité ne suffisait à le satisfaire. Cette difficulté ne fit que s'accroître avec le temps... La vérité n'est pas une idée à laquelle on s'arrête, un état dans lequel on se cantonne. Penser qu'on l'a atteinte ou qu'on peut l'atteindre, c'est ne pas comprendre sa forme nécessaire, sa nature essentielle pour l'homme. Un esprit humain, c'est-à-dire un esprit borné, n'en peut avoir que des aspects limités et confus, et son rôle, ou mieux, sa raison d'être, ne peut consister qu'à les éclaircir par une action et des efforts constants » (*Biogr.*, p. 15-16 et p. 18).

Fidèle à sa conviction de l'unité indissoluble de la pensée et de la vie dans toutes ses manifestations, Lagneau crut devoir intervenir socialement et il fut l'un des principaux fondateurs de l'Union pour l'action morale. C'est à lui qu'est dû le programme philosophique de celle-ci; reproduit à plusieurs reprises, nous le retrouvons dans les dernières pages de la *Biographie*, sous le titre modeste de *Simples notes pour un programme d'union et d'action*; l'éditeur l'a fait suivre de quelques extraits de discours. Dès le début des *Simples notes*, nous relevons les passages suivants, qui définissent les postulats de l'action morale à un double point de vue : pour la conscience réfléchie de chaque individu, « le levier de l'action morale, c'est la sainteté, c'est-à-dire l'égoïsme assujetti et pacifié, la nature assouplie jusqu'au fond par un vouloir supérieur, surnaturel, l'empire de l'esprit manifesté dans un homme. Celui qui veut élever les autres

doit faire sentir en lui-même quelque chose qui le passe, quelque chose de plus qu'humain » (*Biogr.*, p. 44). Au point de vue social d'autre part, « vivre, c'est s'unir, c'est agir en commun, et agir en commun, c'est d'abord se créer un centre et s'y rattacher par une intime subordination » (*Ibid.*).

On connaît, au surplus, les paroles de Lagneau qui figurent comme épigraphe du Bulletin de l'Union morale : « Nous créons au grand jour, sans arrière-pensée et sans aucun mystère, une union active, un ordre laïque militant du devoir privé et social, noyau vivant de la future société. » Si l'on voulait prendre à témoin l'histoire et objecter que jamais une société de ce genre, fondée sur la raison, l'entente réfléchie, intérieure, n'a existé, n'aurait pu exister, on ferait bien au préalable de se dire qu'on n'a pas le droit d'invoquer « l'expérience de l'histoire » : n'est-ce point là une notion inexacte? « L'histoire a pour objet ce qui ne se répète jamais. » Son témoignage ne compte donc pas dans cette question. D'autre part, il s'est fondé certaines communautés qui ont admis pour croyances des vues sur l'au-delà; mais la critique exercée par l'esprit les a ruinées : en effet, elles procédaient de l'imagination, non de la raison qui prend son point d'appui dans la vie même, par la réflexion et par l'action (*Biogr.*, p. 44-45).

Les liens sociaux n'ont de solidité que s'ils sont maintenus par des sentiments moraux; les intérêts économiques, les habitudes communes créées par des occupations communes ou par un esprit de classe ne suffisent pas. Les sentiments moraux eux-mêmes ne se comprennent que s'ils s'inspirent d'un « principe d'ordre, d'union et de sacrifice », qu'on appelle la raison. Ce principe n'a rien de dogmatique; aucune formule ne l'épuise; on appelle raison « le pouvoir de sortir de soi en affirmant une loi supérieure dont l'homme trouve en lui l'idée » (*Ibid.*, p. 45 à 47). C'est, on le voit, de la définition stoïcienne qu'ici Lagneau se rapproche le plus. Contrairement à certaines tendances de la morale contemporaine, l'idéal antique du sage réapparaît dans cette conception. Mais il va se joindre à l'idéal de sainteté, en séparant de celui-ci la religion positive et tout en conservant l'esprit religieux, comme l'entendait au XVIIIe siècle un Lessing ou un Schiller.

En effet, il ne faut pas que nous attendions de la société des réformes condamnées à rester extérieures : au fond, elles ne sauraient remplacer « l'accord intime, le consentement des âmes »;

l'illusion d'un bonheur que la société accorderait à ses membres ne doit pas nous tromper; quoi qu'elle fasse, la souffrance existera toujours : par conséquent, le problème de la volonté morale chez l'individu et de l'entente entre les hommes se posera toujours. Se laisser aller au pessimisme serait céder, laisser se désagréger ses forces : « le pessimisme est une maladie de la volonté »; il faut au contraire « nous armer de dévouement actif et d'énergie morale »; l'exercice de ceux-ci gagne même en intensité par l'existence de la douleur (*Bull.*, V, n° 20, p. 457-460). Par conséquent, accoutumons-nous à la résignation, non par découragement, mais afin de nous assurer la liberté intérieure et la liberté sociale. Ce qui entrave la liberté chez autrui, combattons-le; certaines habitudes collectives en arrêtent l'épanouissement; ce sont aujourd'hui le luxe, les raffinements, la convoitise, la popularité, la mode.... Il faut s'en éloigner, sans pédanterie et sans orgueil, et en éloigner les autres, sans moquerie ni raillerie : telle est la règle que propose Lagneau à l'ordre laïque qu'il appelle à la lutte (*Biogr.*, p. 48-49).

Comme moyens d'action, il propose l'exemple et la charité, non cette charité anonyme et officielle qui souvent manque son but, mais une charité active, exercée d'homme à homme et capable de créer entre nous de sincères liens d'affection; qu'ensuite, l'attachement mutuel gagne de proche en proche un nombre toujours croissant d'individus. Ainsi se constituera progressivement « une société intérieure, fondée sur l'amour, la paix et la justice vraie, au sein de la société extérieure fondée sur l'intérêt, la concurrence et la justice légale ». Dès lors, cette dernière société devra disparaître. N'est-ce pas la réalisation d'une entente rationnelle, telle qu'on peut la déduire, selon Spinoza, des caractères de la connaissance du troisième genre? En résumé, « il n'y a pas d'autre moyen de rétablir l'harmonie sociale : un haut spiritualisme prêché par l'exemple d'abord, par l'action, et gagnant de proche en proche l'âme du peuple pour la détacher de ce qui divise et lui apprendre par l'expérience où est le vrai bien, le bien qui unit. Mais nous ne détacherons personne du bien faux, du bien qui divise, tant que nous continuerons d'y tenir nous-mêmes, et toutes les prédications, tous les concerts de bonnes volontés ne serviront à rien. Il faut que nous fournissions notre preuve d'abord, et qu'au lieu de faire seulement appel à la liberté des autres, nous mettions en mouvement chez eux

la puissance du bien par les actes de notre liberté à nous » (*Biogr.*, p. 52).

Lagneau revenait souvent à l'idée d'une société basée sur l'entente des volontés; d'autres moralistes, au nom de principes différents, arrivent à la même conclusion : Stuart Mill, Spencer, Guyau. Un fragment de discours, rapporté au bout de la *Biographie* (p. 55-56) ravive en nous cet espoir : « Tout se tient dans la vie humaine, et la liberté au dehors suppose la liberté au dedans, c'est-à-dire des esprits fermes, maîtres d'eux, émancipés par la réflexion, ne recevant aucune opinion sur la foi d'une autorité ou d'une apparence, capables de se faire eux-mêmes, sans entraînement, leurs certitudes. Quand de pareils esprits sont en grand nombre dans une nation, quand ils joignent à ces mérites intellectuels les qualités morales qui les font servir au bien commun, cette nation est mûrie pour la liberté et la gardera si elle l'a conquise. Elle a assez d'hommes pour n'avoir plus besoin d'un homme. »

La morale ne se réduit donc pas à des devoirs variant en fonction des facteurs sociaux, mais à un devoir d'homme, que dicte la réflexion rationnelle. Néanmoins, le devoir n'est pas inattingible ou absolu; il n'a même rien d'abstrait et nulle formule ne pourrait le fixer. Nous nous trouvons avec ce qui nous entoure dans un nombre indéfini de rapports subtils et changeants; accomplir son devoir ne consiste donc pas à appliquer en aveugle une formule impérative, sans relation avec le réel; prenons plutôt contact avec les formes multiples des événements, mais ne soyons esclaves ni des choses, ni des hommes, ni de notre passé; évitons l'emportement; au milieu de tout ce qui s'agite autour de nous, gardons, comme le conseillait Socrate, la possession de nous-mêmes; n'oublions pas que notre liberté doit sortir intacte de ces échanges continuels avec le dehors, et par notre exemple et notre charité active, la liberté des autres. Aussi fuyons toute déclamation et ne croyons pas posséder une formule intangible : nous croirions avoir atteint le but, et au lieu de nous libérer constamment, de conquérir une liberté sans cesse croissante, nous nous contenterions d'une vertu facile. « Ne nous enfermons pas, ni personne, dans notre vérité », car « l'absolu n'est pas de ce monde et la tâche qui nous incombe est infinie... Nous ne pouvons comprendre que notre destinée soit de marcher toujours, et que l'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de notre puissance soit la marque de notre grandeur, non de notre misère.

Qu'est-ce pourtant que la vraie grandeur, sinon celle que rien ne peut mesurer ni remplir? » (*Biogr.*, p. 56-57). La vraie grandeur est de « pouvoir toujours se dépasser... L'homme est cet infini qui s'échappe à lui-même, toujours plus grand que ce qu'il se sait être, toujours au-dessus de ce qu'il fait ». (*Ibid.*, p. 57).

§ 2. — *Conception de la morale et de la philosophie.*

Point de morale, pensait Lagneau, sans la conscience de la valeur de nos actions considérées en elles-mêmes; ce n'est pas l'adaptation d'une action au milieu ou à la situation qui lui confère une portée morale; nous ne pourrions trouver là un critère et il nous serait impossible, en nous tenant à ce point de vue, de constituer une morale; ou du moins, nous obtiendrions ainsi des jugements isolés, sans rapport les uns avec les autres. Il faut au contraire que nous apprécions chacun de nos actes en lui-même et pour lui-même, sans considérer ni son occasion ni son but ni son succès. Dès lors, nous devons pouvoir qualifier de bonnes, certaines tendances de la volonté et entraver celles que nous aurons reconnues comme mauvaises. S'il existe un bien et si sa valeur morale, loin d'être relative, de varier suivant les situations, a un fondement réel, si elle indique une direction indépendante des caprices individuels et des circonstances particulières, si, en un mot, elle est bonne en elle-même, elle se rapporte nécessairement à un absolu : le bien est ce qui doit être réalisé, ce qui exige le don complet de soi. Il n'y a pas d'atermoiement. La morale établira donc « la règle de ce qui doit être » (*Bull.*, III, n°s 3-4, p. 85).

Or, l'absolu n'est ni une chose, ni une substance, ni une idée. Pour suivre Lagneau dans cette question, il faut faire l'étude des *Fragments*, ce que nous allons entreprendre. Provisoirement, et pour définir une attitude, contentons-nous de dire que pour l'entendement qui cherche à comprendre, l'absolu se traduit par la tendance vers l'idéal; l'idéal n'est cependant qu'une forme intellectuelle, et la tendance dont nous parlons, en tant qu'élan, sentiment, ne se résout pas en une conception de l'idéal, aussi complète soit-elle; au fond, elle échappe à toute classification logique. Envisageons cependant la tendance vers l'idéal qui, pour l'entendement, explique la vie morale. Pour la comprendre, il faut exclure de l'idéal « les données imaginatives, sensibles ou passionnelles » qui nous servent

en général à nous le représenter. Ces trois termes se rapportent ici à la détermination d'un même caractère. Ainsi, si nous comprenons bien, le type d'idéal que nous nous représentons sous les traits d'un héros ou d'un sage, ou encore l'image riante d'un âge d'or, d'un altruisme parfait, d'un accord entre la nature et les hommes, empruntent des éléments aux données imaginatives aussi bien qu'à nos désirs, à nos passions, à notre sensibilité. Si nous cherchons notre idéal dans la persistance d'un plaisir, dans le bonheur, c'est aussi dans ce cas, une donnée à la fois sensible, imaginative et passionnelle dont nous parlons; et si l'on nomme spécialement passionnelle une règle d'action empruntée par l'individu à son tempérament ou acceptée par emportement, elle se double des données de l'imagination et des sens.

Ces conceptions de l'idéal sont incomplètes, parce qu'elles ne font qu'agrandir certains aspects de la réalité. Or, l'idéal, pour être complet, embrassera la totalité du réel dans sa richesse infinie. Ce n'est pas un attribut de la nature humaine, ni les éléments empruntés à un état social limité, aussi admirable soit-il, qui peut l'épuiser : l'idéal est l'épanouissement complet du réel, c'est la vérité totale que le réel nous suggère tout en ne se livrant que dans certains de ses aspects; c'est, en d'autres termes, la réalisation du parfait dans l'imparfait, de l'infini dans le fini, de Dieu dans le monde (*Ibid.*, p. 87).

La morale diffère donc et d'une science théorique et des applications pratiques d'une science. Chaque science en effet est déterminée par son objet, tâche de se rapprocher de celui-ci, d'en acquérir une connaissance plus complète; la morale par contre ne connaît aucun objet, mais s'adresse à ce qui est le contraire de l'objet, au mouvement de l'esprit; elle établit que l'esprit doit vouloir le don le plus complet de soi, la vie intérieure la plus riche, la plus généreuse, pour réaliser le plus de bien possible, c'est-à-dire pour traduire de la manière la plus inépuisable l'infini auquel il emprunte la vie, en tant qu'esprit considéré dans son intégralité.

La morale diffère, au même titre, des applications pratiques d'une science particulière; sans doute, elle aussi ne vaut que par sa réalisation; mais tandis que les applications scientifiques se règlent sur les formules que la théorie a fixées, la morale n'est ni dogmatique ni abstraite; elle ne se réduit pas à des rapports entre des termes ou représentations acquises et arrêtées, elle est « une disposition de

l'âme » (*Ibid.*, p. 92). Elle est donc créatrice et se propose non pas de se conformer aux lois naturelles pour agir sur les objets, mais de réaliser ce qui doit être (*Ibid.*, p. 86). En ce sens elle ressemble à un art. Elle est plus cependant que n'importe quel art : elle cherche à réaliser non une forme, mais l'idée même de la réalité vivante prise dans sa vérité totale, dans son unité et non dans quelque apparence, dans quelque aspect isolé. On peut dire à ce point de vue qu'elle est supérieure à tous les arts réunis, qu'elle est l'art suprême, celui qui crée la réalité dans sa plénitude; c'est elle qui permet d'attribuer aux arts particuliers leur véritable place, car leur dignité sera d'autant plus haute qu'ils se rapprocheront d'elle.

Les arts présentent, au point de vue psychologique, une autre ressemblance avec la morale : l'art ne se possède vraiment que si les connaissances techniques ne sont plus qu'un moyen, une synthèse naturelle, sans rien de forcé, acquise par le travail constant; l'artiste alors les domine, elles ne lui imposent plus de préoccupation lassante; de même la conduite morale qui tend à l'idéal doit nous devenir naturelle, et c'est sans effort et par notre propre mouvement que nous pouvons être portés vers le bien; toutes les forces de notre être convergent vers l'idéal.

Mais pour se guider d'après l'idéal, symbole de Dieu, c'est-à-dire de la vérité intégrale du réel dont les sciences particulières n'envisagent que certains aspects, considérés comme phénomènes ou apparences, il est indispensable de comprendre cette vérité intégrale; elle n'est plus la conformité de la connaissance à certains groupes de phénomènes, c'est-à-dire la formulation de la loi de ces phénomènes, elle exige une vision toute différente des choses, vision spirituelle, intérieure, qui ne peut être ni fragmentaire ni abstraite, mais totale en ce sens que dans chaque moment du réel se dévoile à l'esprit la réalité dans sa nature même. Pour qu'un être fini produise une manifestation divine, comme l'exige la morale de Lagneau, il faut qu'il se pénètre de l'union entre le divin et lui (*Ibid.*, p. 88). Descartes disait que la connaissance de la perfection de Dieu était le fondement de la philosophie : on voit ici se toucher philosophie et morale, vrai et bien, vérité et perfection. La certitude de notre connaissance dépend, aussi bien que l'action morale, de cette unité. On ne peut comprendre le bien si l'on ne saisit pas sa pénétration par le vrai; on ne peut, inversement, admettre la valeur du vrai sans lui donner un fondement absolu qui

est le bien : car nous ne connaissons pas l'absolu, mais nous le vivons. Sans le bien qui est la loi de l'idéal, la vérité de l'idéal, la vérité totale du réel, le sens de son mouvement et de sa vie, en un mot, son seul pourquoi, la connaissance n'aurait aucune portée, elle n'atteindrait que des apparences, elle serait relative : autant dire qu'elle serait inexistante pour la réflexion.

Dès lors c'est l'idéal qui explique le monde ; la morale, l'action est supérieure à la connaissance : c'est d'elle que celle-ci reçoit sa signification.

Dans cette manière de poser le problème moral et ses rapports avec la connaissance, Lagneau subit incontestablement l'influence de Kant. C'est de Kant qu'il se rapproche le plus dans sa définition des lois scientifiques et de la loi morale ; il accordait du reste un très grand poids aux idées kantiennes, comme il le fait entendre dans un passage de son article de la *Revue philosophique*, alors qu'il défend Kant contre les jugements sommaires et injustifiables de Barthélemy Saint-Hilaire : « En France, l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne s'en pas dessaisir. » (Février 1880, p. 228.)

L'on comprend dès lors ces trois fragments : « Le rapport de la science et de l'action ne saurait être marqué par la science même, qui ne saurait donner jamais que ce qui est (4). — La philosophie, c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans (5). — La philosophie, c'est la recherche de la réalité par la réflexion d'abord, et ensuite par la réalisation (6). »

Pour préciser ces définitions, reportons-nous à deux écrits très importants de Lagneau, le discours de Vanves (*Bull.*, XII, n° 16), et l'article dont nous venons de parler, sur la métaphysique, à propos d'un livre de Barthélemy Saint-Hilaire (*Revue phil.*, février 1880). La distinction entre les états représentatifs que sont les connaissances particulières et le rôle de l'esprit que doit étudier le philosophe, est affirmée ici très nettement. Sans l'esprit, les connaissances ne servent à rien ; accumuler des faits et des lois n'a rien de commun avec la vie intérieure. Bien plus, les connaissances n'ont de valeur que si l'on sait s'en servir, les faire vraiment siennes, se les assimiler. Or, ce travail s'oppose à leur fixation en états immobilisés ; une fois qu'il a commencé, il continue ; la pensée tente toujours de

se dépasser. Aussi mieux vaut réfléchir que d'emmagasiner un nombre plus ou moins grand de connaissances. « Savoir réfléchir, voilà le vrai savoir, le seul vraiment utile, parce qu'il contient les autres et que seul il les féconde » (*Bull.*, XII, n° 16, p. 246-7). Les émotions que donnent les connaissances, notre effort vers le savoir, les désirs qu'il éveille, telle est la vraie vie de l'esprit. Pour préciser encore, nous citerons un passage important de Lagneau, et comme nous le croyons peu connu, nous nous permettrons d'introduire ici une citation de quelque étendue : « La philosophie n'est autre chose que l'effort de l'esprit pour se rendre compte de l'évidence, c'est-à-dire pour éclaircir peu à peu, en y descendant, mais d'une lumière artificielle et toujours instable, ce dessous infini de la pensée que la nature prudente nous dérobe d'abord, où se prépare pourtant la lumière naturelle, permanente, dont la conscience s'éclaire, sans se demander, que par instants, d'où elle lui vient. Disons-le hardiment, philosopher c'est expliquer, au sens vulgaire des mots, le clair par l'obscur, *clarum per obscurius*... Elle est obscure : cela ne veut pas dire qu'elle n'éclaire pas l'esprit; elle a au contraire sa clarté à elle, bien supérieure à celle de l'évidence, clarté brutale, qui n'explique rien, qui frappe et subjugue. Mais, pour conquérir cette autre clarté, il faut un effort et quelque courage : il faut rompre avec soi-même, avec la nature et les préjugés qu'elle impose; il faut sortir de la caverne. Les prisonniers de la caverne sont les prisonniers de l'évidence. Tant qu'ils s'y cantonnent, il n'est pas plus aisé de les faire croire à une lumière meilleure que de donner par voie de raisonnement l'idée de l'émotion esthétique à un esprit qu'une longue culture n'a pas formé à la ressentir. Encore les belles choses sont-elles perçues par nos sens avant de nous donner l'impression du beau : nous les voyons d'abord, nous les entendons. Ce que l'on ne voit pas, tel est l'objet de la philosophie, car la conscience n'atteint que la surface des pensées. La philosophie, la réflexion doit conclure de cette surface au fond qu'elle recouvre, deviner le principe sous le fait, dans la masse l'imperceptible élément. Elle doit le concevoir, le fixer devant elle, le rattacher par un lien logique, nécessaire, à ce qu'elle veut expliquer, soutenir cette explication, c'est-à-dire cette hypothèse, par d'autres, et n'arrêter ce mouvement rétrograde que devant l'hypothèse dernière, qui ne supposant rien, soutenue en elle-même, absolue en un mot, supporterait tout le reste et jusqu'à l'évidence primitive... Une œuvre philosophique digne de ce nom

doit rester lettre close au lecteur exotérique qui la parcourt comme il ferait une œuvre de littérature, à la poursuite du dénouement, des résultats, sans philosopher lui-même, sans refaire pour son propre compte le travail de l'auteur : il faut que tous les deux le sachent d'avance et en prennent leur parti. La philosophie est essentiellement ésotérique : elle le sera davantage à mesure qu'elle prendra mieux conscience d'elle-même et cessera de faire double emploi avec ce qui n'est pas elle, la religion, la poésie, l'éloquence et le sens commun. »

Et Lagneau termine cet article par ces lignes : « Quelque chose est changé dans la philosophie.... On ne lui demande plus de trancher les questions, ce qui est facile, mais de les poser d'abord, ce qui l'est moins, d'être le système, la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes, parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude. Sans doute notre époque est fertile encore en amateurs, en philosophes du dehors, qui font du bruit sur le seuil, et le public, un certain du moins, qui aime le bruit, les écoute, leur fait des fortunes quelquefois. Pourvu qu'il ait des faits ou ce qu'il nomme ainsi, et des réponses, il est content et s'inquiète peu de savoir de quoi il s'agit en effet et si les problèmes sont seulement posés. Mais le public qui ne fait que changer d'autel, de la vacuité sonore, bien pensante, à la pédanterie superficielle, prétendue scientifique, n'est pas juge ici, et les vrais juges se réservent : chaque jour les fait plus sévères. Non sans raison.

« Plus le flot des connaissances empiriques va montant, plus il devient nécessaire à la philosophie, pour se maintenir, de pousser ses racines, de descendre profondément dans les choses et dans les idées. La surface ne lui appartient pas : elle doit renoncer à suivre sur leur terrain ceux qui se disent ses adversaires et à leur emprunter des armes : car ils sont le nombre, et si les armes étaient égales, la lutte ne le serait pas longtemps. Au lieu de se répandre, il faut qu'elle se recueille et se définisse. Les bons esprits, qui n'ont pas peur d'étudier et de réfléchir, que les grosses raisons n'emportent pas, qui ne se laissent ni remuer au bruit des mots, ni séduire au mirage des faits mal aperçus et arbitrairement traduits, ont été de tout temps le petit nombre : ils le sont encore; mais ce petit nombre a suffi pour que la philosophie vécût. Il faut qu'elle s'en contente aujourd'hui, demain sans doute, comme elle s'en conten-

tait hier. C'est à eux qu'elle doit parler, et leur langage, sans s'inquiéter d'être entendue de la foule ni de répondre au bruit par du bruit. Ce qu'ils demandent, c'est qu'on épargne leur temps, plus précieux chaque jour, qu'on ne leur dise que ce qu'on a bien vu, mieux que les autres, en un mot qu'on philosophe vraiment et à fond, pour qu'il en reste quelque chose, s'il est possible. » (*Rev. phil.*, 1880, I, p. 235.)

§ 3. — *La méthode réflexive.*

Lagneau distingue nettement, nous l'avons vu, la tâche du philosophe et les préoccupations du savant. A la base même de la méthode d'analyse qu'il emploie, la méthode réflexive, nous retrouvons le même postulat. Si les sciences et la philosophie partent des mêmes données, c'est-à-dire de la représentation d'objet, elles se dirigent dès le début dans deux sens différents : la science, vers l'objet comme tel et la philosophie, vers la représentation. La science cherche à connaître l'objet le plus exactement possible et à trouver les lois des phénomènes; elle se conforme à l'objet, c'est-à-dire aux rapports de ce qui se conçoit comme phénomènes; par contre, la philosophie n'a pas à s'occuper d'objets ou de choses, mais du mouvement de l'esprit; or, la morale nous l'a appris, l'esprit n'a rien de la chose, de l'objet : il est acte exclusivement et progrès puisqu'il est dans sa nature de se surpasser sans cesse lui-même. Comment pouvons-nous étudier les représentations non pas en tant qu'elles se rapportent à des objets, mais en tant qu'elles appartiennent à l'esprit? Grâce à cette particularité que la conscience est réfléchie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas épuisée tout entière par la représentation d'objet, mais que toute représentation est en même temps *idée* : Lagneau veut dire par là que la conscience ne se limite pas à n'être que la représentation de l'objet soit actuel soit passé; mais nous éprouvons, en même temps que nous avons une représentation, que celle-ci se rattache à l'ensemble de nos représentations, par un lien qui n'a rien d'extérieur; nos représentations, réduites à l'objet, sans cette propriété de la conscience, seraient des états juxtaposés, des images liées entre elles par des lois mécaniques d'attraction et de répulsion, comme dans les théories associationnistes. Or, l'analyse psychologique nous apprend que notre vie intérieure ne se ramène pas à la juxtaposition d'états

représentatifs : l'on est d'accord aujourd'hui sur ce point. Nous rattachons nos représentations par un lien interne, elles relèvent d'une unité synthétique; pour la saisir, il faut les dépouiller de de ce qui est spatial, objectif, et les considérer comme spirituelles exclusivement; si d'une part elles regardent vers l'objet, d'autre part, en tant que vécues et pensées, elles appartiennent au sujet et sont inséparables de l'acte de l'esprit qui les pose; c'est là ce que Lagneau entend par *idées*.

Sa méthode d'analyse porte donc sur les idées ainsi définies. Les idées peuvent être atteintes par la réflexion; la réflexion est cette propriété de la conscience, que celle-ci n'est pas épuisée toute par les représentations, ne naît et ne meurt pas avec elles; mais au contraire elle se dédouble en quelque sorte et se rend compte des représentations en tant qu'idées. Or, à cause même de la marque de l'esprit que porte toute idée, — l'esprit étant, par définition, indivisible, puisqu'il n'a rien de spatial, — chaque idée reflète la totalité de l'esprit. L'on peut donc partir de n'importe quelle idée saisie par la réflexion; en l'analysant, on retrouvera tous les caractères de la pensée. Nous avons exposé ailleurs dans ses détails la méthode préconisée par Lagneau et renvoyons le lecteur à la *Revue du mois* du 10 mai 1906 et à notre livre sur *la Synthèse mentale*, appendice sur les méthodes (Félix Alcan, 1908), ainsi qu'aux Fragments 13, 14, 18, 23, 24, 28, 80 et 81 de Lagneau.

L'analyse réflexive a été introduite en philosophie par Platon et constitue une méthode qui ne se confond ni avec l'induction des sciences expérimentales ni avec la déduction des sciences mathématiques. On admet généralement qu'elle conduit à des résultats métaphysiques, et Lagneau ne le nie pas: il considère la psychologie comme une méthode philosophique et non comme une science particulière. Elle se définit précisément selon lui par l'analyse réflexive[1].

La psychologie ainsi conçue dépasse les manifestations individuelles de la vie mentale; elle acquiert ce que Lagneau exige de toute discipline philosophique : une conception d'ensemble qui ne s'arrête pas aux apparences et ne s'immobilise pas en formules,

1. On peut lire quelques pages très intéressantes sur cette question dans Fouillée, *Avenir de la Métaphysique*, F. Alcan, éd., p. 55 et suivantes. Sans doute l'influence de MM. Fouillée et Lachelier se retrouve dans la méthode réflexive de Lagneau.

mais, visant la totalité du réel, s'approfondit toujours sans jamais se heurter à des éléments derniers. Ce qui intéresse le psychologue, ce ne sont donc ni les manifestations variables de la vie mentale, ni même les propriétés de l'esprit, les facultés, c'est la Pensée qui est dans chaque pensée. Mais de la Pensée nous n'avons aucune aperception. Nous ne percevons que des idées; les facultés mentales elles-mêmes ne sont pour nous que des idées. Mais nous ne pouvons nous borner à classer des idées; il s'agit d'en chercher les conditions et de nous élever graduellement à la conception de leur unité intérieure. Ce ne n'est pas la logique qui sait résoudre le problème : elle n'envisage que la nécessité abstraite et non la pensée vivante. Il faut donc une méthode qui fasse saisir la pensée (la raison, le rationnel) en tant qu'existant; une telle méthode n'est fournie que par la psychologie, mais par une psychologie qui n'en reste pas à la description où à la classification. Elle doit tenir compte du concret par lequel se traduit toujours la pensée. Et ce concret, n'est-ce pas dans le sujet pensant qu'il se manifeste?

Or, le sujet pensant est plus qu'une collection d'idées; sa pensée même n'est pas une idée, mais un acte : ici apparaît le second moment de la méthode réflexive. Il s'agit de dépasser le sujet pour comprendre l'acte de pensée. Cet acte ne varie pas suivant les individus; il est le même dans toutes les consciences. Si ses produits diffèrent, si le contenu des consciences individuelles varie d'homme à homme, c'est que la multiplicité sensible qui en constitue, pour employer un terme classique, la matière, est elle-même variable suivant les temps, les lieux et les différences organiques. Mais les lois de la synthèse, d'après lesquelles l'esprit perçoit cette multiplicité et l'unifie, sont indépendantes des individus conscients. L'acte de l'esprit qui les crée en les appliquant est un, malgré la multiplicité des individus. Dès lors cet acte, inépuisable dans sa richesse créatrice, est lui-même l'absolu ou Dieu. Or, comme il se manifeste dans les individus, l'analyse réflexive aura, dans son second moment, à s'élever jusqu'à lui, et le passage se fera légitimement de la psychologie ainsi conçue à la métaphysique (fr. 10).

II

La doctrine de Lagneau.

§ 1. — *Le système mental.*

Il est utile, comme les psychologues l'ont toujours reconnu, de classer les manifestations de l'activité mentale. On divise ainsi les difficultés et l'on se conforme à l'une des règles cartésiennes de la méthode. Lagneau donne le tableau suivant des facultés ou fonctions de l'esprit (35).

		Sensibilité.	*Intelligence.*	*Activité.*	
Trois degrés.	Conscience indirecte.	Émotion.	Représentation.	Impulsion.	Neuf formes de la vie pensante.
	Conscience. Réflexion.	Passion. Sentiment.	Entendement. Raison.	Volonté. Liberté.	
Inconscience.		Affection.	Sensation. Impression.	Appétit.	

Quel est le sens de cette classification? Ces facultés ne sont pas données dans l'aperception interne; la psychologie des facultés ne trouve pas plus grâce devant Lagneau que devant les critiques les plus acerbes qui ruinèrent le spiritualisme éclectique; la classification des formes de l'activité mentale en facultés, ou mieux en fonctions, aide d'abord à fixer certains des problèmes à étudier; ensuite elle permet de comprendre que la pensée n'est ni un fait, ni une chose, ni une propriété, ni une force : elle n'est pas un fait, dans le sens où les sciences emploient ce terme, c'est-à-dire comme synonyme de phénomène : le phénomène est « l'antithèse de la pensée » (26). Ce qu'on appelle couramment fait mental n'est concevable que par son idée; toutes les fonctions de l'esprit ne nous sont connues que comme idées. La pensée n'est pas non plus une chose, puisqu'en tant qu'activité, elle s'oppose à ce qui est objet; elle n'est pas une propriété, par exemple la propriété d'une entité spirituelle ou âme; elle est essentiellement activité; elle n'est pas non plus une force, car les manifestations individuelles de la pensée ne se comprennent que par l'unité, la totalité, la Pensée.

Cela admis, les fonctions classées par Lagneau sont des rapports entre la pensée et la sensibilité, qui forment les deux limites entre

lesquelles se meut la vie mentale; il n'y a que les sensations et le tout; mais nous ne percevons les sensations que dans des formes que nous pouvons connaître par l'idée que nous nous en faisons. Pourtant il serait faux d'attribuer à ces formes elles-mêmes une immuabilité que rien ne puisse renverser. La réflexion ne s'arrête jamais, elle ne cesse d'approfondir sa conception; comprendre, ce n'est ni observer, ni induire, mais rectifier, ne poser un système d'idées que pour le dépasser. Et par cela seul les idées sont vivantes et acquièrent une réalité (32 à 34).

Admettons d'abord la classification proposée et tâchons de reconstituer l'interprétation de Lagneau. Nous y remarquons qu'aux neuf formes de la vie pensante s'oppose l'inconscient. Quel est le sens de ce terme? Les fragments 9 et 12 nous en instruiront : il n'y a pas d'inconscient dans la pensée; s'il y a un inconscient, ce n'est pas dans la pensée. L'inconscient, s'il existait dans la pensée, serait pensée élémentaire ou mieux, sensation, appétit et affection sans pensée proprement dite. Or, pensée signifie idée, liaison, rapports, et ces conditions excluent nécessairement l'inconscient. Si l'on emploie cette dernière notion, elle ne peut s'appliquer qu'à ce qui a été agrégé automatiquement, sans pensée et sans conscience.

Le tableau mentionné plus haut divise la conscience en conscience indirecte et conscience proprement dite. Dans le fragment 12, Lagneau parle du demi-conscient qui semble coïncider avec ce qu'au fragment 35 il intitule conscience indirecte. Une bonne part de notre activité mentale obéit à l'habitude et à l'association; sans doute est-ce la pensée qui était à l'origine de l'habitude; quoi qu'il en soit, celle-ci règne sur un domaine étendu et présente un nombre infini de degrés. La conscience, par contre, n'a pas de degrés : « C'est la pensée proprement dite innovant avec effort au contact des phénomènes subis. » La conscience ou pensée se donne tout entière en chacune de ses manifestations; l'habitude peut être plus ou moins ancienne, plus ou moins profonde, plus ou moins stable; elle peut atteindre certaines tendances plus que d'autres; dans un même acte, elle est plus ou moins impérative, selon les aspects de l'acte qu'on envisage; quand j'écris, elle dirige les mouvements plus que la forme syntaxique des phrases, et celle-ci plus que le tour particulier de chacune d'elles. Mais la conscience implique « l'affirmation spontanée d'un tout du senti, c'est-à-dire d'un rapport de subordination entre le tout et un centre qui l'éclaire, un but poursuivi qui

l'explique. Point de conscience sans activité volontaire et finalité, sans effort, sans lutte » (9). Il est aisé de reconnaître en ce passage l'influence de la philosophie de M. Lachelier. Pour qui connaît le sens que ce penseur donne au terme de finalité, notre citation, d'ailleurs très explicite sous sa forme concentrée, n'a pas besoin d'être commentée, et nous comprenons l'idée de Lagneau : la conscience n'a pas de degrés, de plus ou de moins; elle implique toujours une finalité, c'est-à-dire une synthèse sans parties, dont toutes les manifestations sont pénétrées du sens de la totalité; elle implique encore un but, c'est-à-dire une conception de sa direction, et par conséquent un effort pour se réaliser intégralement, un acte de volonté. Ce qu'il y a de plus frappant chez Lagneau, c'est le rôle particulier qu'il attribue à la réflexion; celle-ci est autre chose que la conscience; la conscience prend toujours contact avec les faits extérieurs, elle est à la fois perception et volonté. La réflexion est ce qui permet à la conscience de se produire, l'acte dont elle relève, qui lui imprime son mouvement, mais ne peut aucunement se définir comme elle. « Dans la réflexion, un degré de plus de liaison, d'unité : le centre de pensée, le moi se subordonne au tout absolu, affirme, éprouve sa dépendance. Plus de conscience proprement dite : la conscience disparaît avec l'indépendance, la volonté, l'effort, le moi » (9). La réflexion, c'est l'affranchissement par rapport aux phénomènes (12). Nous mettons en vedette ces passages essentiels. Le Fragment 10 les éclaire plus fortement encore : « Le fond des choses et leur explication n'est pas dans les phénomènes ou objets (nécessaires) ni dans les esprits ou sujets (limités), mais dans l'esprit ou sujet, absolu et un. » En d'autres termes, cette explication n'appartient ni à la logique ni à la psychologie individuelle, mais à la métaphysique. Elle n'appartient pas à la logique : l'unité que construit la logique est tout artificielle et n'a rien de commun avec l'unité vivante de l'esprit; l'unité logique en effet est abstraite et extérieure; elle cherche à lier l'ensemble des phénomènes, en admettant que ceux-ci obéissent à une nécessité qui se manifeste soit partiellement dans les lois de la nature, soit intégralement dans les liaisons nécessaires entre idées, telles que les établissent l'identité et la différence, la causalité et autres catégories. Mais la pensée logique ne peut saisir ces principes qu'en se posant entre une chose et une action, entre l'objet et l'esprit (27). Elle n'est donc réellement ni objective ni spirituelle, elle se nourrit

d'abstraction et la nécessité et l'unité qu'elle admet sont factices.

Le « fond des choses » ne se trouve pas non plus dans le sujet psychologique pris comme conscience individuelle, celui-ci étant limité. En effet, si l'on veut atteindre le moi, on peut s'adresser à la réflexion. Mais alors le moi comme conscience, effort et volonté est dépassé, car, nous l'avons vu, la réflexion nous conduit à l'esprit universel, à l'unité totale et absolue : le sujet psychologique comme tel se dérobe à nous et nous voici dans la métaphysique pure (10). Si d'autre part nous tâchons de définir le sujet pensant en termes de psychologie, nous dirons qu'il est le *sentiment* de la liaison qui rattache les pensées particulières à l'unité de l'esprit; à ce point de vue le sujet conscient n'est pas un être, mais un *sentiment*, le sentiment de l'esprit total vivant dans les pensées particulières. « L'être est un; c'est la pensée qui le morcelle » (19).

Quelles sont à présent les conditions de l'existence d'un fait observable? Ensuite, quelles sont les conditions dont le système constitue la nature pensante?

Pour qu'un fait observable se manifeste à la conscience, la réflexion pose trois conditions : un état affectif, une forme et un acte de pensée. Aucune de ces conditions n'est observable comme telle; seul un fait peut l'être, et dans l'observation du fait aucune des conditions n'est donnée comme observable elle-même; c'est la réflexion qui les dégage. Du reste aucune d'elles ne vaut isolément, mais leur collaboration est toujours indispensable; elles n'interviennent pas isolément, mais synthétiquement. Il n'y a pas d'état affectif en dehors de toute forme, il n'y a pas de spontanéité sentante pure, et inversement la forme logique pure, expression de l'ordre nécessaire des phénomènes, sans la sensibilité, serait suspendue dans le vide (21 et 29). La pensée enfin est ce qui joint sensibilité et forme; c'est elle aussi qui, par l'analyse réflexive, découvre leur présence dans tout fait observé.

Les conditions solidaires dont le système constitue la nature pensante (29) offre des traits analogues à ceux que nous venons de voir. Ces conditions se ramènent à trois termes : représentation d'objet, état affectif et action. La représentation d'objet ou connaissance s'accompagne toujours d'un état affectif : « Le sentiment, c'est la connaissance non en elle-même, mais dans un esprit, c'est-à-dire vivante. » Le sentiment et l'idée ne se séparent pas dans la réalité et quand, par réflexion, nous cherchons ce qui revient à chacun, nous

n'atteignons, ni dans un sens ni dans l'autre, le sujet individuel comme indépendant; nous arrivons au contraire à cette conclusion que l'action, qui unit sentiment et idée, et qui est « la représentation de l'unité du sentiment et de l'idée, du sentiment se développant par l'idée », ne correspond pas à la notion d'individu, de sujet individuel et indépendant; l'action ne s'explique que par le sujet absolu, impersonnel, universel, par l'esprit indivisible et total se manifestant individuellement dans la complexité du fait mental. Nous revenons donc à ce que nous disions plus haut : la vie pensante de l'individu se meut entre deux limites : la pensée et la sensation. La pensée, c'est l'absolu, l'un et le total. Quant à la sensation, elle est la possibilité pour l'individu d'être affecté par ce qui l'entoure et de réagir. Mais elle n'est jamais à l'état pur; il n'y a pas de *réaction élémentaire* qui ne serait pas comprise dans une représentation ni accompagnée d'un état affectif; la sensation n'est en réalité qu'une abstraction que l'analyse dégage de la complexité vivante de la conscience, qui est à la fois représentation et sentiment. La sensation, que les sensualistes prennent pour un « élément », est donc un rapport abstrait; elle est, dit Lagneau, « l'interprétation objective que « nous nous donnons d'un système de sensations » (37 . Enfin, la sensation a toujours une répercussion dans la pensée, elle se prolonge, elle a donc une durée et par là, se combine avec d'autres représentations et états affectifs. Il s'ensuit que la sensation ne présente rien de mesurable : pour qu'il y ait mesure, il faut qu'on ait affaire à une quantité susceptible d'augmentation et de diminution, et qu'on possède une unité objective, coexistant avec ce qu'elle mesure; et la sensation n'offre rien de semblable.

Un certain nombre de Fragments que leur éditeur, M. Chartier, a cru devoir séparer de ceux que nous venons d'interpréter, se rapportent aussi directement à la psychologie que les Fragments 2 à 37 (inclus) : il y est question de la *mémoire*, que Lagneau n'a pas classée dans le tableau des facultés ou fonctions, de la *conscience psychologique* dans ses différents sens, de son développement et de ses conditions; des *sentiments* et de la *sensation d'effort*.

Les quelques lignes que les Fragments nous donnent au sujet de l'*imagination* ne permettent pas une reconstitution des idées de Lagneau sur cette fonction. Nous rattacherons les questions que nous

venons de signaler à celles que nous exposons sous le titre de *système mental* et les traiterons donc dès maintenant; nous aborderons ensuite l'étude de l'étendue, de l'espace et du temps (fr. 38 à 53 inclus).

Du sens que Lagneau attribue aux fonctions de l'esprit, il est facile de conclure que pour lui « la conscience n'est pas un épiphénomène, mais un moment de la pensée » (67); elle transforme l'objet sur lequel elle se porte. Déterminons exactement la signification de ce terme : conscience psychologique, et cherchons les rapports qu'il implique (68); nous en trouverons plusieurs qui seront comme plusieurs moments d'une même activité. On peut appeler conscience le sens intime, la pensée purement subjective, ou sentiment de ce que nous sommes affectés. Mais, nous l'avons remarqué déjà, à cause de l'unité de l'esprit, ce sentiment ne se sépare pas de la connaissance proprement dite et c'est la connaissance qui l'élucidera : nous caractérisons ce second moment de la conscience comme connaissance ou interprétation du senti. Ces deux moments, qui s'interpénètrent toujours, épuisent la conscience psychologique proprement dite; cette dernière n'atteint donc pas l'âme pensante ni l'absolu, comme le veulent les spiritualistes; plus exactement, elle est entre deux absolus dont elle forme la synthèse : la multiplicité objective (sensation) et l'unité de la pensée.

Mais cette synthèse elle-même, c'est la Pensée absolue qui la rend possible; la multiplicité objective, livrée à elle-même, ne pourrait donner que des vues fragmentaires et sans liaison sur certains aspects extérieurs des choses; elle ne prend de sens que si la Pensée, avec son caractère de totalité, en fait l'intégration, la ramasse en un tout : or cet acte, qui est acte de connaissance, porte la marque de l'absolu, et l'absolu dépasse tout acte de connaissance ainsi que la conscience que nous en avons; l'acte de connaissance est suspendu à son intervention et nous savons (voir la deuxième division du paragraphe premier de cette étude) que l'action de l'absolu ne se comprend que comme valeur morale; par conséquent, lorsque se fusionnent en nous la multiplicité extérieure et la pensée, c'est l'unité absolue qui réalise cette fusion; la conscience éprouve la lutte de ces deux principes, elle la ressent dans l'effort accompli pour arriver à subordonner l'un à l'autre; toute subordination de la multiplicité à l'unité, de la dispersion à la concentration, de ce qui est divisé à ce qui est totalité suppose l'affirmation de la totalité,

comme nous le constatons si bien quand, concevant un idéal pleinement humain pour notre développement, nous tendons vers lui à travers mille difficultés et contradictions. Ainsi dans la conscience, la connaissance, aussi bien que la vie morale, serait incompréhensible, si l'on n'admettait pas un principe expliquant la tension de leur effort; ce principe qu'avec Kant on pourrait appeler raison pratique, ou encore raison concrète, nous permet de poser le bien et le réel, la règle morale et la règle de la vérité, en les rattachant à une même totalité. Au-dessus de la conscience morale avec ses luttes et ses efforts, on peut concevoir une conscience qui a dépassé tout effort, une vie religieuse rationnelle dans laquelle s'anéantit la conscience psychologique, et avec elle, la lutte et l'obéissance à la règle (68).

Ainsi donc, pour que la conscience psychologique, la conscience du moi existe, il faut une double affirmation comportant une opposition entre la matière empirique absolue et la réalité absolue; celle-là constitue l'objet, celle-ci est spirituelle et anime la pensée du sujet. Le moi apparaît ici comme le principe des manifestations indéfinies de cette double affirmation (69). L'analyse de la conscience psychologique nous conduit à ces deux limites, la sensibilité et l'unité rationnelle. Voyons ce que les Fragments nous enseignent de la sensibilité : d'après les notes de cours qui ont été publiées, Lagneau aimait à analyser le sensible et à montrer qu'il ne pouvait suffire à expliquer ni la représentation d'objet ni la conscience; ces analyses, faites par la méthode réflexive, aboutissaient à dégager les conditions de l'activité mentale. L'on peut s'en rendre compte en relisant le *Commentaire* de Chartier et les *Lettres sur la psychologie*.

Dans les Fragments, nous retrouvons deux questions importantes se rattachant à cette matière, celle de la *sensation d'effort* (77 à 79) et celle des *états affectifs* (70 à 76). Nous dirons quelques mots de l'une et de l'autre. Quand on parle de *sensation musculaire*, sensation d'innervation ou d'effort, on se trompe en croyant trouver là les éléments d'une appréciation du mouvement ou de l'effort; en effet, à examiner cette sensation, on se rend compte bientôt qu'il nous est impossible de mesurer notre effort en lui-même; d'autre part, on sait aussi qu'il n'existe pas de sensation d'innervation centrifuge, car la transmission dans les nerfs se produit sans aucun fait de sensibilité correspondant. Par conséquent, la sensation musculaire comme telle n'est que la sensation d'une contraction des

muscles, rien de plus, et nullement une sensation de mouvement. Le mouvement est connu par une *perception*, c'est-à-dire par un rapport établi entre la sensation musculaire et d'autres sensations. Si nous distinguons, en interprétant les sensations musculaires, les différences de poids, pour juger qu'il y a poids ou résistance et qu'il y a mouvement de notre part en soulevant des poids, il faut que nous comparions notre sensation musculaire à une autre série de sensations : pour les poids, à des sensations de pression ; pour le mouvement, à une série de pressions ou d'intensités lumineuses par exemple.

La sensation musculaire seule ne constituerait pas non plus le sentiment d'action musculaire : celui-ci suppose au préalable le sentiment de l'action subjective, tendant à modifier nos idées, lequel vient de la lutte entre l'ordre logique et l'ordre naturel des représentations. Ce qu'on appelle communément sensation d'effort, appréciation consciente du mouvement et de l'effort, ne s'explique donc pas en tant que sensation, mais seulement en tant que sentiment de l'action musculaire, résultant de l'application de l'activité subjective aux sensations par l'intermédiaire de la sensation musculaire.

Passons à l'autre question : la sensibilité en tant qu'*état affectif*, sentiment, émotion, passion, semble, d'après les Fragments, avoir retenu plus longuement Lagneau : rien d'étonnant à cela ; le problème du sentiment est l'un des plus complexes de la psychologie ; depuis Descartes et Spinoza, l'on n'est plus arrivé à le systématiser. Les solutions de Descartes et de Spinoza ne satisfont pas Lagneau. Il reproche à ces penseurs leur dualisme, l'opposition qu'ils maintiennent, l'un comme l'autre, entre corps et âme, alors qu'il est plus exact de considérer « le mécanisme du corps comme le phénomène du dynamisme de l'âme » (75). Au lieu de chercher la *cause* de la passion dans le sentiment d'accroissement ou de diminution de l'être, comme ils y cherchaient l'*essence* métaphysique de la passion, Descartes et Spinoza plaçaient cette cause dans l'association ou mécanisme psychologique, c'est-à-dire en dernier ressort, d'après eux, dans le mécanisme physiologique déterminant en l'esprit certaines associations d'idées confuses. Mais, pour Lagneau, le corps n'est pas seulement l'objet de son idée qui serait l'âme ; il est au contraire dans l'âme, c'est-à-dire qu'il ne se comprend que comme réalisation des tendances spirituelles qui constituent ce que les classiques appellent l'âme.

Il y a lieu de distinguer entre *sentiment relatif* et *sentiment absolu* Les sentiments, en tant que relatifs, se ramènent à l'opposition de plaisir et de peine : la peine aussi bien que le plaisir est nécessaire à la conservation de l'individu. Les définitions qu'on en donne sont généralement insuffisantes; dire que le plaisir est le sentiment d'une perfection, la peine, d'une imperfection, n'est-ce pas se contredire ? Car l'idée d'une imperfection suppose celle d'une affection agréable déterminée par la représentation d'un bien que l'on n'a pas, et que l'on pourrait acquérir.

Définir le plaisir par le sentiment de l'être, et la peine par celui du non-être est encore contradictoire, puisque le non-être est ce qui n'existe pas et ne peut par conséquent donner un contenu au sentiment. Il vaut mieux dire que le plaisir est le sentiment d'un accroissement de l'être et la peine, d'une diminution; ou encore, que le plaisir est un sentiment de puissance et la peine, d'impuissance : ainsi le caractère relatif et transitoire de ces sentiments s'en marque d'autant mieux. C'est aussi conserver ce qu'il y a de juste dans la conception de Spinoza. A ces sentiments est jointe l'idée de leur cause et la tendance de l'esprit à modifier, d'après eux, son activité.

Les sentiments relatifs sont susceptibles d'une évolution indéfinie sous l'action de l'entendement secondé par l'habitude. L'habitude pour Lagneau a les effets que lui reconnurent et Maine de Biran et Ravaisson; dans la question présente, elle atténue graduellement la sensibilité, émousse le plaisir ou la douleur et par cela même, lui permet de se reconstituer sous une forme nouvelle, plus élevée, plus proche de l'intelligence. Un progrès peut donc se réaliser dans la vie des sentiments. Mais en tant que ce progrès s'accomplit, les sentiments relatifs tendent à s'atténuer, l'opposition du plaisir et de la peine disparaissent dans une affirmation plus haute de l'être et moins attachée aux impressions du moment. On le constate quand le sentiment, tout en ne perdant rien de son ardeur, n'a plus rien d'intéressé ni d'individuel, mais se subordonne à l'activité profonde de la réflexion : tout ce qui est relatif disparaît alors, et seul subsiste le sentiment de l'activité parfaite, libéré de toute douleur et exprimant l'être dans son intégralité : Lagneau l'appelle *amour-joie*. Nous rejoignons ainsi l'idéal absolu de la vie morale; on se rappelle la différence entre la connaissance de certains groupes de phénomènes et la compréhension de la vie intégrale, présente tout entière en

chaque aspect de la réalité. Le rapport qu'elle soutient vis-à-vis de la connaissance fragmentaire des faits, nous le retrouvons en comparant l'amour-joie aux sentiments relatifs. L'amour-joie est donc, dans le domaine du sentiment, ce qu'est le bien dans l'action, le divin dans la vie.

Il nous reste à examiner une question très importante qui complétera cette esquisse du système mental : elle concerne la continuité de notre vie consciente, la liaison entre le passé et le présent. C'est le problème de la *mémoire*. On l'a remarqué, la mémoire ne figure pas dans le tableau des facultés ou fonctions de l'esprit; elle constitue, avec l'imagination, une des *conditions* qui rendent possible la vie consciente. L'imagination dite passive ou reproductrice n'implique pas, comme la mémoire, la « conscience du passé comme passé » (66), la projection d'une représentation dans le passé, le jugement de reconnaissance; elle permet de comprendre uniquement la conscience représentative, ou plus exactement, la présentation. Par contre, pour saisir la mémoire, l'analyse doit porter sur son acte complet, le souvenir, avec réapparition d'une représentation, reconnaissance de celle-ci, localisation dans le passé. Tandis que la *réapparition* s'explique par les lois d'association, par l'automatisme, même si la volonté intervient et provoque le rappel d'un souvenir, la reconnaissance qui situe ce souvenir dans une série d'autres souvenirs le *reconnaît* pour ce qu'il est, implique un jugement, un acte d'entendement. Ce qui, dans une pensée, appartient au passé est précisément ce qui est déterminé avec effort, exige un acte d'entendement. La reconnaissance ne peut s'expliquer par la facilité plus grande à penser de nouveau un objet déjà pensé antérieurement; en le soutenant, on ne ferait que reculer la difficulté ; car le jugement porterait alors sur cette facilité même : il faudrait comparer le degré de facilité éprouvé au rappel de chaque représentation, car les pensées ne portent pas, inscrit en elles, un coefficient de facilité à être rappelé et l'esprit n'a pas de mesure de cette facilité en dehors de son jugement.

De plus, souvent se présentent à la conscience des représentations qui ne répondent pas à une perception présente, qui n'apparaissent pas non plus immédiatement comme souvenirs; et pourtant elles s'imposent à la conscience : c'est le cas aussi bien des pures idées que des images. Or, dans le souvenir, il y a quelque chose de plus que dans une image ou une pure idée. Que l'on ne dise pas, avec

Hume et les empiristes, que la reconnaissance d'un souvenir comme tel provient de ce qu'il est moins vif qu'une présentation, et que l'on ne ramène pas la différence entre présentation et souvenir à une différence de degré ou à la différence de l'imaginé au senti. Le souvenir d'une idée peut se dispenser de tout élément perceptif : il n'est pas possible dès lors de trouver dans la dégradation de cet élément l'explication de la mémoire.

Puisque le souvenir est différent de la perception, il faut se poser ces deux questions : qu'est-ce que le souvenir a de moins que la perception actuelle? Qu'a-t-il de plus? Pour savoir ce qu'il a de moins, il faut le considérer dans sa matière, en tant que simple image ou en tant que pure idée. Sur une image ou sur une pure idée sans perception correspondante dans le présent, nous n'avons aucune prise, nous ne pouvons en rien les changer et les acceptons telles qu'elles s'imposent à nous. Par contre, nous pouvons faire varier une perception actuelle suivant une loi qui relie nos sensations entre elles et avec les variations de notre sentiment d'action musculaire; en d'autres termes, nous pouvons examiner, explorer l'objet de notre perception. Il n'en est pas de même de la simple image ou de l'idée pure. Ce qui distingue donc celles-ci de la perception présente, ce n'est pas une intensité moindre ni un certain degré d'effacement, mais une attitude toute différente de l'esprit dans les deux cas. On reconnaît l'idée pure et la simple image, parce qu'elles ont plus d'indépendance si on les compare à la perception actuelle.

Mais dès que l'image ou l'idée sont reconnues comme souvenirs, elles acquièrent aussitôt quelque chose de plus que la perception actuelle, et non, comme le croient les empiristes, quelque chose de moins : c'est ici la seconde question que nous avons à étudier. Elle concerne non plus la matière de la représentation, mais sa *forme* : pourquoi, au lieu d'être confondu avec les simples images et les pures idées qui s'imposent à nous sans que nous les replacions dans le passé, le souvenir y est-il précisément situé par nous? Le souvenir tend à se rapprocher de l'objet de la perception présente, mais sans y parvenir; car si la perception présente change par l'action des choses sur nous et par la nôtre, le souvenir est irrévocable; il tient ce caractère de l'idée pure et de l'image, dans lesquels il s'incorpore; mais ce qui l'en différencie, c'est sa tendance à s'actualiser, à reconstituer, à propos d'une représentation actuelle (ou

présentation, un autre exemplaire de cette présentation, sans y réussir. Ce qui est commun à la représentation actuelle et au souvenir, c'est l'*idée*, dans le sens réflexif du mot; ce qui les distingue, c'est le fait : une même idée peut s'incarner en un nombre illimité de faits, de représentations actuelles unies à un état affectif déterminé : en tant qu'unies à cet état affectif, les représentations s'excluent; mais elles peuvent participer, par leur nature représentative, à une même idée. « Le *présent*, c'est la pensée dans son cadre déterminé de représentations et de sentiments connexes; le *passé*, c'est la représentation par laquelle la pensée s'explique ce qu'elle subit dans le fait actuel sans pouvoir le faire entrer dans sa représentation spatiale présente; l'*avenir* est la représentation de ce qui est dans le fait présent, que la pensée ne subit pas, mais qu'elle juge pouvoir subir parce que les conditions en sont peut-être données dans la représentation spatiale présente (66). »

Ainsi, dans la reconnaissance, le fait que la pensée tend à reconstituer est incompatible avec la représentation actuelle; l'idée seule de ce fait est déterminée. Le temps que la reconnaissance suppose est « l'ordre nécessaire suivant lequel des faits qui s'excluent sont reliés les uns aux autres dans une même pensée » (*ibid.*). Ainsi tous ces faits se rattachent à une pensée qui reste identique, au milieu de leur diversité : cette identité permet la reconnaissance, et les caractères de celle-ci sont la tendance et l'effort qui rapprochent la représentation actuelle, de l'idée qui la pénètre et qui seule permet de la comprendre.

§ 2. — *Étendue, espace, temps.*

Nous avons rencontré déjà, dans les analyses qui précèdent, des allusions à un ordre rationnel qui constitue l'harmonie de la vie mentale et la rend intelligible. Nous en poursuivrons maintenant l'étude. Si notre perception sensible forme un seul acte de l'esprit, elle offre cependant ce que provisoirement on pourrait appeler deux faces : une face extérieure, tournée vers l'objet; c'est l'aspect *spatial* de la perception; il ne s'agit pas ici de la sensation dans sa matière propre, mais d'un *acte composé*, reliant nos sensations dans l'étendue, sans affirmer toutefois que cette localisation dans l'étendue appartienne à un être; — une face intérieure, le *temps*. Quand on considère séparément le spatial, on n'y distingue pas le

temps, mais si l'on envisage le temps, l'espace s'en dégage comme s'il y était impliqué. Le temps est donc plus complet ou plus parfait que l'espace. Il n'est pas non plus une perception, mais une forme de pensée, une conception. Le *spatial* de son côté est la forme universelle de la pensée d'*objets* (49).

A. — *Étendue et espace* (Fragm. 38 à 53 inclus).

Les corps, quelles que soient leurs différences de qualité, se présentent toujours à nous comme étendus. C'est là une proposition admise par tous les philosophes. Qu'est-ce que l'étendue? L'expérience pure ne saurait en rendre compte. Cette expérience se réduirait à la sensation isolée, considérée en elle-même, en dehors de tout lien avec l'ensemble de la vie mentale. Si l'étendue était dans la sensation ou dans l'objet sensible, la sensation la détruirait au lieu de nous la transmettre; car elle est qualitative, discontinue, se perçoit par contraste avec le reste de l'expérience. Or, avec du discontinu on ne peut faire du continu, et l'étendue relève, par définition, d'un ordre continu (50). Donc l'étendue ne vient pas de l'expérience pure.

Allons plus loin. Il n'y a pas d'expérience pure. Dans toute expérience, il faut tenir compte de l'activité du sujet qui perçoit. L'étendue n'est pas une propriété des choses, mais exprime le rapport des choses à nous; or, dans ce rapport interviennent nos mouvements : l'étendue est la loi nécessaire qui unit nos sensations à nos mouvements. Par rapport aux choses en effet, c'est-à-dire dans les échanges entre elles et nous, nous sommes, en tant que corps, un système transportable de mouvements. Se représenter un objet, c'est donc se représenter les mouvements qu'on aurait à faire pour le toucher, le voir, l'entendre.

Ainsi, les termes spatiaux de position, distance, direction ne sont pas des faits d'expérience, mais des idées groupées autour de l'idée centrale d'une loi nécessaire unissant les sensations et les mouvements, c'est-à-dire les choses et nous; ces idées sont reconnues par l'analyse du mouvement. Par conséquent, la représentation d'un objet se ramène à la connaissance d'une position; l'idée de position, de direction dans l'étendue et l'idée d'objet sont synonymes.

Tout objet dans l'étendue paraît unifié pour notre représentation, bien que les rapports entre les choses et nous, les sensations soient

multiples et relèvent de sens différents et que nos mouvements soient multiples aussi. L'unité de l'objet ne s'explique donc pas par l'expérience : il faut admettre une loi nécessaire qui régit celle-ci, transcendante à l'expérience et conférant l'unité à l'objet. On peut, d'après Chartier (*Rev. de Mét. et de Mor.*, VI, 5, p. 553), l'exprimer en disant : c'est une loi fondamentale de la pensée, que l'unité vaut mieux que la multiplicité. Suivant les idées morales de Lagneau, ce sera la valeur qui en fondera la certitude. L'idée de l'objet *un* n'est pas venue par abstraction de l'expérience d'objets particuliers, mais exprime la loi nécessaire de cette expérience même. En ce sens, l'idée d'objet et l'idée d'étendue sont synonymes. L'idée nécessaire d'un objet conçu comme réel se ramène à l'idée de position dans l'étendue. « L'idée d'un système de positions, écrit Chartier, représente d'avance, pour un objet quelconque, une loi unissant entre elles les différentes images de cet objet », et il veut dire par là toutes les sensations qui s'y rapportent ainsi que nos mouvements qui unissent et parcourent ces sensations. Ce qui synthétise sensation et mouvement, c'est l'étendue.

Ainsi, l'étendue nous est livrée implicitement dans toute représentation, mais nous devons la dégager par le raisonnement (46). Il s'agit par conséquent de la dégager de notre système empirique de mouvements et de sensations et de la situer dans « le système réel des sensations possibles », indépendamment de l'expérience individuelle (53). Pour cela, nous devons considérer la notion de permanence de l'objet, c'est-à-dire d'être en soi, qui paraît sans doute multiple à la sensation, mais n'est saisissable et intelligible qu'à la pensée seule. C'est ainsi que l'étendue ne se réalise que par la conception de la loi de la permanence possible des choses, c'est-à-dire par la conception d'un *espace* à trois dimensions qui seul représente, dans l'ensemble de celles-ci, la permanence de l'objet, en en faisant un système transportable et cohérent, c'est-à-dire un corps. Pour que l'objet de perception soit une chose, objectivement parlant, il faut la troisième dimension. Nous ne l'acquérons que grâce à l'interprétation, par la pensée, des expériences visuelles que nous pouvons faire : le toucher seul ne nous donne que notre surface; mais le toucher avec déplacement et ébranlement donne l'éloignement ou troisième dimension. Les autres sens y collaborent : la vue du déplacement des objets nous suggère qu'ils ont une unité et une réalité; la vue aide en plus à percevoir la profondeur ou troisième

dimension dans les corps transparents. Épaisseur et profondeur relèvent de la troisième dimension. La perception sensible est la fusion de plusieurs groupes de sensations en un tout circonscrit par le toucher. Celui-ci donne le contour unitaire de l'objet qui, sans l'ébranlement ou le déplacement, apparaît multiple. La fusion des images sensibles a lieu grâce à la conception de l'unité de l'objet (53). L'acte de la vision consiste dans la représentation d'une image unique au lieu de deux images; de deux images en surface, cette image unique fera la profondeur. « L'acte de la vision, rapporte Chartier dans son *Commentaire* (*loc. cit.*, p. 558), consiste dans la représentation de cette image unique. Lorsque nous nous contentons d'abandonner notre regard à lui-même, lorsque nous sommes passifs, nous ne voyons pas les objets. Il n'y a vision qu'au moment où nous réalisons en une seule les images des deux yeux, où nous unifions les deux champs visuels; et cela n'est possible que parce que nous avons l'idée de l'unité de l'objet. Nous éprouvons de nos deux yeux deux ensembles d'impressions légèrement différents l'un de l'autre; nous constatons que ces différences peuvent varier régulièrement suivant les mouvements que nous faisons; nous sommes amenés ainsi à expliquer ces différences par des différences de position par rapport à l'objet, et à considérer que l'objet n'en est pas moins un. La diversité des impressions des deux yeux est le stimulant qui nous excite à concevoir l'unité de l'objet. Loin que la dualité de la vision nous empêche de concevoir l'unité de l'objet, elle est au contraire une raison de mieux saisir cette unité. » Il n'est pas difficile de retrouver dans cette manière d'envisager le problème une certaine influence de Lachelier.

L'étendue, comme le temps dont se servent les sciences exactes, est conçue comme une grandeur continue et mesurable. La notion de continuité de l'étendue provient de la continuité du mouvement que j'esquisse si je dirige un mouvement vers un objet; ce n'est pas l'objet lui-même qui la donne. Donc, la continuité provient d'une réflexion sur le mouvement volontaire; or le mouvement ainsi envisagé est, nous le savons, une idée de mouvement. Donc la notion de continuité pénètre l'idée de mouvement volontaire : un mouvement volontaire qui s'exécute sans obstacle est continu et uniforme. L'on obtient ainsi le mouvement volontaire constant ou l'idée de la continuité uniforme dans le mouvement, ce qui revient à la continuité uniforme dans l'étendue, à l'idée d'une étendue continue.

L'espace (pas plus que le temps) n'est donc une pure possibilité ou une forme pure; il n'est pas représentable sans déterminations intrinsèques; le mouvement est sa détermination et on n'obtient la notion d'espace qu'en partant du mouvement. Or, le mouvement dont on part est un fait conscient : le sentiment du mouvement musculaire; ce sentiment, en tant que soumis à la réflexion, devient une idée; la notion d'espace est donc d'origine purement psychologique. En d'autre termes, la notion d'*espace* se dégage de la notion d'*étendue* qui, nous l'avons vu par l'analyse qui précède, est essentiellement psychologique.

En posant la notion d'étendue, l'esprit, suivant la conception de Lagneau, tend à se dépasser, à déposer ce qu'il a d'abord admis; de l'étendue il s'élève à l'espace. Tandis que l'étendue marque le rapport entre nos sensations et nos mouvements et qu'elle est la loi même de ce rapport, ses caractères ne s'expliquent complètement que par les propriétés de l'espace, notion supérieure à l'étendue et capable de donner une explication de celle-ci (46). L'espace est une forme subjective, non plus de la pensée humaine mêlée d'éléments sensibles, mais de la pensée absolue (39 et 44). Les attributs qui sont inséparables de la connaissance que nous en avons, expriment les rapports entre pensée et réalité sensible. Néanmoins, tout en n'étant que dans la pensée, on peut affirmer que l'espace est dans les choses mêmes, parce qu'il rend les choses intelligibles. Dans les choses, il n'est pas comme forme, mais comme fond. Le fond, c'est l'ordre rationnel qui *fonde* les choses; la forme, c'est la loi subjective par laquelle la pensée, enlevant aux choses leur secret, exprime ce qui est rationnel en elles; elle tâche de comprendre la vérité des choses, leur nature réelle et non leur nature sensible, leur spiritualité : ainsi se fait la jonction entre les choses et l'esprit.

Il semble, d'après les Fragments, que Lagneau n'ait pu achever sa théorie de l'espace; l'ébauche que nous en avons est même insuffisante pour que nous nous en fassions une idée. D'une manière toute générale, « l'espace est un système unique et infini de dimensions indéfinies en nombre et en longueur » (47). Ses attributs sont : réalité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, impénétrabilité (39 et 43). *Réalité* implique que l'espace n'est pas pure forme, mais qu'il est inséparable de la pensée des choses; l'*unité* de l'espace résulte de ce que la pensée s'arrête à la loi la plus simple du rapport entre sensation et mouvement. *Continuité* signifie indépen-

dance de l'espace par rapport aux qualités des objets sensibles. *Infinité* indique que toute position corporelle est transportable partout et qu'un lieu n'est jamais attaché aux déterminations particulières d'un corps (Chartier, *loc. cit.*, p. 555). On ne pourrait enfin concevoir la *divisibilité* de l'espace, car ce serait admettre qu'un mouvement vers un objet, accompli par nous dans l'étendue, fût formé de mouvements particuliers et interrompus. Or, dès que notre pensée se représente une distance, elle se représente le mouvement pour la franchir comme s'achevant (Chartier, p. 557). Les Fragments et le Commentaire ne disent rien de l'impénétrabilité.

Lagneau répète que l'espace, comme le temps, n'est ni une pure possibilité, ni une pure forme, mais une loi nécessaire. Chartier dit à son tour (p. 555) que les propriétés de l'espace sont des lois nécessaires à valeur objective.

L'espace, dit Lagneau, est marque de ma puissance. Car, dit Chartier, pour concevoir la loi nécessaire qui implique l'étendue, je me représente « les effets possibles de mes mouvements », je me souviens et je prévois. « Ce que nous appelons une image n'est qu'une anticipation de ce qui va être éprouvé, et des intermédiaires qui nous en séparent » (p. 555).

B. — *Temps.*

Quant au *temps*, les Fragments ne nous apprennent à peu près rien. Le Commentaire nous fait connaître certaines des idées de Lagneau, mais en résumé, peu de chose : le temps serait la marque de notre impuissance. En effet, ce qui distingue le temps de l'espace a spécialement rapport à ma puissance, à ma volonté. Le temps réel, celui qui n'est pas le temps pris comme mesure physique, est un ordre irréversible de souvenirs, fondé sur « l'antériorité nécessaire du vouloir par rapport à l'action ». Un ordre irréversible s'impose à nous dans la durée; nous devons passer par des intermédiaires, « subir les sensations intermédiaires non voulues » qui nous séparent d'une réprésentation passée. Leur souvenir, qui s'impose à nous, constitue la durée, qui est donc la marque de notre impuissance (Chartier, p. 556). Cette notion d'impuissance de l'esprit dans le souvenir, nous l'avons rencontrée à propos de la mémoire, mais dans une acception très différente; nous pouvons en conclure que Lagneau ne jugeait pas, à en croire les Fragments,

être arrivé pour le temps à une théorie aussi développée que pour l'étendue, sinon pour l'espace.

§ 3. — *Erreur, doute et certitude.*
(Fragm. 57 à 65 inclus.)

Les Fragments qui concernent ces problèmes fondamentaux sont les plus complets. Ils se rattachent aux questions de méthode que Lagneau traitait avec prédilection, ainsi qu'à la vie de l'esprit, telle que l'action morale nous la fait découvrir. L'on peut dire que nous sommes ici au cœur même de la philosophie de Jules Lagneau. Nous attachons donc au présent paragraphe une importance primordiale.

A. — *Affirmation et négation.*

Toute aperception, c'est-à-dire toute prise de conscience, soit d'objets sensibles, soit d'objets conceptuels, est multiplicité et liaison. Cela est vrai aussi bien de la perception sensible que de l'affirmation de rapports intelligibles ou idées (57, 1).

L'affirmation de la chose aperçue pose un rapport entre les éléments de cette chose (57, 2).

Toute aperception est croyance à la *liaison* de ses parties et, de plus, à la *présence* de l'objet sur lequel elle porte. C'est un caractère *implicite* inséparable de son affirmation que la *croyance* à l'existence de son objet. Même si, par l'hypothèse, l'aperception n'impliquait pas de liaisons ou de rapports, si elle portait sur un objet simple, elle impliquerait encore la *croyance* (57, 1).

La croyance est une affirmation implicite, non encore développée. L'affirmation explicite d'une chose a l'une de ses conditions dans l'affirmation implicite ou croyance. Elle succède donc toujours à une affirmation, non à une négation (57, 3).

Si cette affirmation explicite a la forme logique négative, cette négation succède à une affirmation implicite ou croyance, qui a subsisté jusqu'à l'expression de la négation. Toute pensée est une affirmation (57, 4 et 7).

Toute affirmation et toute négation viennent d'une affirmation. Toute négation est la suppression d'une croyance et elle a l'une de ses conditions dans une autre croyance qui exclut la première (57, 5).

Chaque connaissance suppose une donnée, un fait présent et est

elle-même une donnée, en tant que notre réflexion s'y porte. Il y a toujours, dans tout fait conscient, la connaissance d'un objet et la connaissance de cette connaissance. Elle est donc un fait rationnel, une idée, un rapport. En ce sens, au regard de la réflexion, inséparable de l'esprit humain, toute connaissance est une idée.

Or, chaque idée se pose en fonction de l'ensemble de l'activité de l'esprit et suppose le système des idées, c'est-à-dire le système de la vérité objective. Ce système ne relève que de l'esprit, et ce n'est pas une volonté supérieure qui le rend vrai ou faux, contrairement à ce que disait Descartes. La vérité est unité. Entendement et volonté ne sont que des modes d'un même acte de pensée (57).

Il est nécessaire de distinguer cependant divers degrés ou ordres dans la connaissance : la connaissance confuse (affirmation accidentelle et éphémère), la connaissance claire (affirmation essentielle et durable), la connaissance déduite ou comprise (affirmation absolue, inébranlable). Ainsi la certitude est plus réelle que la croyance et l'englobe (57, 9).

L'analyse de toute connaissance nous conduit à ces termes : *idées-faits* et *unité* de leur système. Mais cela ne suffit pas. Car si une idée acquiert sa vérité dans son rapport avec les autres idées, comme l'ensemble de ces idées forme un système rationnel, chaque idée apparaît, à ce point de vue, par les caractères communs à toutes les idées, comme identique à l'ensemble des autres idées; chaque idée ne se montre que par ce qu'elle a d'identique avec toutes les autres. On tombe ainsi dans l'hypothèse inadmissible d'une identité absolue; dès lors, il n'y aurait plus d'idée du tout, mais une seule identité, ce qui est absurde. Par conséquent, le rapport entre chaque idée et l'ensemble des idées ou entre chaque idée et sa détermination par d'autres idées, est simplement une équivalence; en ce sens, on peut substituer à une idée donnée un certain nombre d'autres idées qui permettent de la mieux comprendre, de la définir plus exactement. Mais pour cela, il faut un mouvement de la pensée, se portant d'une idée à l'autre. Or, ce mouvement n'est pas donné, et l'idée ou donné est seule intelligible (57, fin). D'où : « La vérité n'est pas LES IDÉES, mais *la vérité des idées et d'autre chose qu'elles supposent* » (58).

B. — *Théorie de l'erreur.*

Le fait, donnée ou croyance, s'il existait seul, ne laisserait pas de

place à l'*erreur*. En effet, tout ce qui est représenté est vrai. Il n'expliquerait pas non plus le *doute* : car il ne suffit pas, pour l'expliquer, d'admettre la non-adéquation de deux idées; il faut savoir qu'il y a un rapport entre elles, et ce savoir dépasse le donné. Reste inexpliquée aussi par le seul donné, la *recherche* qui suppose la connaissance de certaines conditions à remplir, ce qui dépasse le donné; inexpliquée, l'*affirmation explicite* ou connaissance, qui n'existerait pas sans l'intervention d'un autre ordre que celui du fait, de la donnée ou croyance; inexpliquée, la *négation*, incompréhensible si l'on n'admet que fait, donnée ou croyance. Inexpliquée enfin la *certitude* : si elle n'était qu'un fait, à savoir « le fait de la certitude » elle serait du même ordre que les autres faits et ne s'en distinguerait pas (60). Il faut donc distinguer d'abord les différents ordres dans la connaissance : se contenter d'une perception ou d'une imagination, c'est *ignorer* l'idée adéquate de la chose que cette perception ou imagination indique, mais non commettre une erreur. L'erreur existe quand, ne possédant pas l'idée adéquate, on croit la posséder. La privation d'idée adéquate n'est que la condition négative et objective de l'erreur. Or, pour qu'il y ait erreur, il faut en plus, une condition positive ou subjective : l'affirmation, comme adéquate, d'une idée qui ne l'est pas.

La représentation pure est simplement la liaison de nos désirs. Elle implique une croyance, non une connaissance. Il se forme, de plus, un usage de cette représentation par nos désirs. Cet usage implique sans doute un rapport d'elle à nous, comme dans la connaissance, mais « cet usage est gouverné par l'habitude qui plus ou moins lentement se fait et se défait d'après l'expérience du succès ou de l'insuccès de nos tentatives pour réaliser nos désirs par rapport à cette représentation » (60). Seule est imposée du dehors, à l'entendement, la représentation impliquant la croyance, c'est-à-dire « l'affirmation subjective d'habitude » : c'est une connaissance inférieure (64). Les degrés de l'intelligence animale consistent dans la plus ou moins grande rapidité avec laquelle cette habitude s'établit ou se rompt. Elle est indéfiniment perfectible et sans cesse rectifiée.

Si quelqu'un croit que la détermination de sa représentation par ses désirs est vraie, il se trompe, parce que cette représentation contient alors une idée d'un autre ordre. L'erreur réside dans la confusion de deux ordres irréductibles. A l'entendement de recon-

naître ou non dans une connaissance confuse sa propre nature, c'est-à-dire ou d'en faire une connaissance objective, ou de la nier. Vis-à-vis de la connaissance confuse, il se fait donc un passage de la puissance à l'acte, par la volonté. Sans doute ces conditions sont dans le donné, mais il est autre chose que l'ensemble de ses conditions (64).

Pour éviter l'erreur, il faut distinguer « l'idée vraie supérieure d'avec la représentation inférieure » (60). L'idée n'est vraie que dans sa liaison avec les autres idées. Il y a « une détermination ou vérité absolue de la représentation quant à l'être et quant à la quantité », mais elle n'est pas donnée dans la représentation même. Dans l'erreur, on distinguera l'erreur d'*observation* qui consiste à méconnaître les caractères de la vérité dans la représentation en se laissant entraîner par la croyance, et l'erreur de *réflexion*, qui consiste à prendre une explication relative pour l'explication absolue ou encore à donner cette dernière seule sans tenir compte de la gradation des ordres, ou encore à ne pas comprendre *l'immanence de la vérité* (64).

Il faut donc distinguer les différents ordres de vérité et dégager pour chaque ordre sa vérité propre, sans confusion des vérités d'ordre différent. Spinoza disait de même qu'il ne faut pas expliquer les modes de la pensée par ceux de l'étendue, ni inversement, mais chercher d'abord « l'ordre réel de génération des idées » (60).

C. — *Théorie du doute.*

L'idée directrice de la théorie du doute chez Lagneau est que le doute est inhérent à l'activité de la pensée, en tant qu'elle se détache des formes qu'elle avait posées, les surmonte par un mouvement graduel et se manifeste ainsi de plus en plus comme raison et unité.

S'il n'y avait que les idées sans acte ou mouvement de la pensée, le doute ne s'expliquerait pas; on n'aurait en effet à considérer que la substitution d'une idée à une autre, par exemple d'une idée claire à une perception ou idée confuse, et cette substitution serait purement objective; la pensée n'en serait que la constatation: elle ne se manifesterait par aucune donnée consciente. Or, le doute est un fait.

Il ne peut être que subjectif, inhérent au mouvement de la pensée

et s'explique par le manque d'une intuition correspondant à une idée dont nous savons qu'elle est vraie : nous comprenons la nécessité de cette idée et tâchons d'acquérir l'intuition qui y correspond (59).

Au Fragment 61, Lagneau explique le doute comme une suspension de jugement par non-perception de la vérité. Dans le doute, il manque quelque chose qui diffère d'une donnée, car toute donnée est perçue. Ce quelque chose n'est donc pas une donnée, mais un rapport entre une donnée et quelque chose d'autre : ce qui constitue le doute, c'est qu'on se rend compte du rapport de la donnée avec un terme d'un autre ordre : c'est « le schème de ce terme ou les conditions de son application ». La suspension de jugement constituant le doute, vient donc de ce que manque *l'intuition des conditions de l'application d'une forme.*

Le doute suppose une idée de ces conditions et la présence de cette idée à la conscience : or, ce sont là les conditions mêmes de la connaissance; *sans le doute, point de connaissance*, mais une simple addition de croyances. Ces conditions pourtant ne font pas le doute; celui-ci « consiste dans le rapprochement de deux idées et le jugement que, devant se convenir, elles ne se conviennent pas ». Les idées seules n'expliquent donc ni le doute, ni la connaissance. Il faut, pour comprendre la connaissance, admettre le rôle de la pensée, le jugement. Reste à expliquer en quoi consiste ce rôle de la pensée dans le rapport qu'elle établit entre idées, et le jugement de convenance, par conséquent l'ordre, qu'elle établit dans les idées.

La pensée n'est pas une donnée, avons-nous vu; elle n'est pas non plus une pure forme; une pure forme ne constitue pas un jugement, pas même la forme suprême et totale qu'on peut traduire par l'idée de la vérité. Cette forme et les idées qui s'y rattachent sont impuissantes à produire un jugement, et c'est précisément cette impuissance qui donne son contenu à l'idée de liberté ou de « disproportion absolue entre cette forme et la vérité » elle-même; l'idée est insuffisante à exprimer la vérité, de sorte que, tout en étant unité, l'idée suppose une dualité entre la forme pure impuissante à créer un jugement, et la nécessité, pour cette même idée, d'entrer dans un jugement, ainsi que le montre l'analyse du doute.

Pour expliquer la connaissance, il faut, outre les idées, considérer « l'esprit qui les porte et les produit et les unit » et de plus, quelque chose qui n'est ni idée ni esprit, mais explique le mouve-

ment vers l'esprit. La pensée est mouvement de la donnée à la forme, elle est finalité. En ce sens qu'il ne provient pas d'une combinaison statique d'idées, mais d'un pareil mouvement, tout jugement est libre.

La liberté, imparfaite si elle ne se connaît pas, se perfectionne en se connaissant. La parfaite liberté, acte suprême de la raison, supérieur à la volonté et à l'entendement, « c'est de reconnaître l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être » (61).

D. — *Rapports du doute et de la liberté rationnelle.*

Si nous rangeons par degrés les formes suivantes d'activité mentale : sensation, représentation, perception, entendement, raison ou liberté, nous remarquons qu'aucun degré n'est contenu dans le degré inférieur. Au contraire, l'inférieur n'existe que par le supérieur : ainsi la sensation n'est jamais donnée isolément, mais dans la représentation; celle-ci est toujours unie aux formes de l'entendement.

Tout est à la fois *nécessaire* et *libre* : nécessaire, en tant que tout suppose du donné indéfiniment; libre, en tant que le donné s'explique par un autre principe, qui lui est supérieur. Si dans un ordre donné l'on rattache les idées les unes aux autres en se maintenant dans le même plan, on est soumis à la nécessité. Grâce au doute, on entre dans la connaissance proprement dite, on prend conscience « de l'impossibilité de trouver entièrement réalisées dans la représentation les conditions d'application de la forme » (63), on comprend « la relativité indéfinie de l'expérience ».

Ce détachement par rapport à la nécessité constitue la liberté au premier degré. La liberté au deuxième degré est l'acte par lequel nous comprenons les formes elles-mêmes et nous nous en détachons. Nous saisissons leur raison d'être en autre chose qu'elles. « Elles sont ainsi à la fois démontrées et détruites ». Au troisième degré, « la raison s'achève dans l'acte par lequel elle se détache d'elle-même en se comprenant. *Comprendre, c'est douter* ou plutôt se détacher, faire acte de liberté » (63).

Ainsi « l'on va de la croyance à la certitude par le doute, et la question du rôle de l'entendement et de la volonté, ou de la nécessité et de la liberté dans la connaissance est toute ici » (61).

Ainsi présentée, la théorie de la liberté est prise du point de vue

de la connaissance. Dans d'autres fragments, plus définitifs, dont nous donnerons le sens, nous verrons comment Lagneau a dépassé la théorie de la liberté basée sur l'analyse des conditions de la connaissance.

E. — *A propos de Spinoza.*

Selon Spinoza, l'idée confuse, non adéquate à son objet, est l'imagination-perception, la représentation des choses par leurs effets sur notre corps et selon leur ordre d'apparition et de réapparition, non suivant leurs rapports véritables (64). L'idée adéquate est celle qui est conforme à la nature de l'entendement (65). Toutes les idées que nous formons par comparaison des choses entre elles sont adéquates et vraies : ainsi la connaissance de l'étendue, du mouvement, du nombre, connaissances abstraites et déductives, analytiques et non expérimentales ni synthétiques. « Les idées s'impliquent et cette implication est l'affirmation même. » Elles sont « des actes préformés qui se réalisent en nous » (64). Le doute, d'après l'*Éthique* (2e partie, scol. de 44 et de 49, Van Vloten, I, p. 107 et 115), consiste en ce que, de deux idées, l'une adéquate, l'autre inadéquate, celle-là indique le caractère inadéquat de celle-ci ; il faut donc, entre ces deux idées, une différence de nature (62).

Selon Lagneau, cette théorie n'est pas complète. Pour le *doute* d'abord, il n'est pas supprimé parce qu'on saurait qu'une donnée de l'imagination-perception serait inadéquate. Substituer une connaissance claire à une connaissance confuse n'est pas douter, mais noter deux affirmations, une croyance et une certitude. Le doute réside en ce que, sachant qu'une idée donnée peut être adéquate ou inadéquate, nous ignorons ce qu'elle est.

Le doute est donc fondé dans l'immanence de la pensée. Si l'entendement est la pensée cherchant la vérité par l'application opportune à une matière qui lui est conforme, cette pensée, en tant qu'elle est volonté, affirme la possibilité de l'erreur et doute d'elle-même dans son application à une matière. Dans la raison, réflexion ou liberté enfin, la pensée découvre sa véritable nature ; elle s'affranchit, par la réflexion, et de ses objets et d'elle-même en tant qu'objet : elle atteint alors « l'immanence de l'être à la pensée », elle a le sentiment de cette immanence, elle se détache des idées, reconnues insuffisantes, elle est identique à son objet. C'est la pensée

« supra-intellectuelle » (64). L'opposition de matière et de forme disparaît dans la liberté.

§ 4. — *La Liberté.*

Les conceptions intellectualistes de la liberté n'en éclairent que des manifestations dans lesquelles sa véritable portée n'apparaît pas. Si l'on essaie de classer ces théories, on distinguera celles qui cherchent à élucider le concept de liberté en lui-même et celles qui tâchent de dégager ce concept soit de l'étude de la connaissance, soit de l'étude de la nature. Le premier groupe arrive à déterminer une liberté statique qu'on obtient en construisant le concept opposé à celui de nécessité; on la définit par l'acte pur de la pensée que l'on oppose à sa forme et à sa matière. C'est l'idée de la liberté que se fait l'entendement. « Mais ce prétendu acte pur et premier n'est ni n'existe » (86).

On tente aussi de dégager le concept de liberté en étudiant le processus de la connaissance : on y découvre toujours un écart entre matière et forme; la forme anticipe sur le contenu et détermine plus que celui-ci ne donne : la pensée part d'un groupe restreint de faits et construit une loi universelle valable pour tous les faits analogues à ceux-là. En ce sens elle est libre et le déterminisme des phénomènes ne peut rendre compte de son élan. C'est là en effet une manifestation de la liberté; on peut dire avec vérité que « la liberté est dans toute pensée ». Mais cette liberté pourrait à son tour n'être que l'expression d'une nécessité, celle des lois logiques auxquelles se conforme toute pensée.

Dans la nature enfin, si on la considère non au point de vue purement mécaniste, mais au point de vue vivant, on découvre un principe créateur, une spontanéité, semblable par ses effets à la liberté de la pensée qui connaît, puisqu'il anticipe aussi, tend à dépasser ce qui existe; mais ce principe est inférieur à la pensée, sans toutefois lui être impénétrable : par ce fait, il est difficile de lui accorder vraiment la liberté; on peut dire qu'il n'en est que le symbole.

Ces différents sens ne rendent compte que fragmentairement de la liberté. On le comprendra si l'on pense au travail que fait la réflexion quand elle se porte sur la conscience même de la liberté. Elle distingue alors entre ce qu'elle affirme (à savoir la liberté par

opposition à la nécessité, ou encore la liberté dans la pensée) et la loi intérieure de son affirmation : en appliquant cette loi intérieure, elle échappe à toute nécessité, aussi bien phénoménale que logique. Bien plus, la liberté de la pensée éclate dans la critique à laquelle elle soumet cette loi elle-même dans les formes qui en sont l'expression. Le doute soulevé sur cette loi « est indéfini. En lui, la liberté se manifeste ou devient au lieu de se saisir comme nécessaire : c'est le contrôle de la pensée sur elle-même, la raison réflexive cherchant à dépouiller ses formes dans la poursuite d'une justification absolue d'elle-même, mais ne pouvant le faire que sous la condition de les rétablir indéfiniment, et creusant ainsi de plus en plus l'abîme qu'elle veut combler, c'est-à-dire la distance du donné au pensé, du fait au droit » (86).

La pensée ne pourrait cependant se réduire à sa propre loi et à la critique toujours renouvelée des formes que pose cette loi; elle a besoin de l'idée d'être, de réel; elle s'en sert du reste constamment, et quand elle s'attache au sensible et quand elle s'intéresse aux idées. Mais la raison profonde pour laquelle la pensée s'attache à l'être est une raison morale; c'est le détachement de l'individu par rapport à tout ce qui le caractérise en tant qu'individu, composé instable livré aux actions variables qui l'atteignent, et l'attachement à la vie de l'esprit. Dès lors, ce n'est plus la pensée analytique, l'entendement qui s'attache à l'être; c'est la volonté. L'attachement à l'être est donc, en même temps, le sacrifice, le don de soi à une réalité qui dépasse l'individu. Aussi, l'être n'est pas une abstraction, il est le réel même. Sans doute l'intelligence ne le saisit-elle qu'à travers ses formes et se l'oppose à elle-même, le considère comme objet de pensée; il n'en est pas moins vrai que la pensée reconnaît en lui son semblable ou plutôt s'y reconnaît elle-même (19 et 84).

Ainsi l'on ne peut comprendre la liberté qu'en se plaçant au point de vue moral. Elle est l'accomplissement de la loi intérieure de l'esprit, « l'action de cette loi sur la nature par le concours de cette nature » dans laquelle encore la pensée devine et découvre la vie spirituelle. « Voyez, écrivait Lagneau en parlant de la nature, comme elle procède. Chacune des créations dans lesquelles successivement elle s'épanche dépasse les autres, et sera un jour dépassée. Toutes ensemble, les espèces, les formes de plus en plus riches, vivantes, harmonieuses, qu'elle traverse, depuis les corps inanimés jusqu'à l'homme, comme autant de degrés, composent l'échelle immense

qui va de la matière à l'esprit. Mais cette échelle est une échelle qui marche, qui s'élève, où les degrés supérieurs attirent les autres et montent avec eux, portés par une puissance venue d'en haut, que l'on ne voit pas d'abord, mais que l'on sent agir, et qui se laisse peu à peu deviner sous les symboles fragiles, toujours plus clairs, dont l'enveloppent les corps où elle descend : puissance souveraine qu défend le repos, éveille dans l'être l'inquiétude infinie, l'arrache lui-même et le pousse vers l'avenir dans le pressentiment du meilleur, c'est-à-dire d'une forme plus belle, plus transparente, plus significative, qui lui découvre mieux sa vraie nature et celle de son principe.

« Tout dans le monde est l'œuvre de cette puissance, en porte la marque et n'existe qu'autant qu'il la porte, selon que l'esprit lui parle, l'appelle, lui donne et lui emprunte une voix pour appeler. L'ordre apparent n'est donc pas l'ordre : ce qui va être ne vient pas de ce qui est, ce qui vaut moins n'engendre pas vraiment ce qui vaut plus, ni le néant la perfection. C'est au contraire celle-ci qui est première; et la raison des choses, ce qu'elles veulent être, le meilleur, qui dans les temps paraît après elles, est avant elles dans l'esprit, c'est-à-dire dans la vérité, et dans la beauté, sa messagère et son interprète » (*Bull.*, XII, n° 16, p. 249-250).

C'est ici que l'idée de Dieu ou de l'Être se présente à l'esprit de Lagneau : « Dieu est l'unité, l'identité de la nature, de la raison et de la liberté. Il se manifeste liberté morale, libre raison, amour. Dieu est esprit, c'est-à-dire pénétration, identité, action. La vraie liberté, c'est la production de la nature par l'esprit, c'est-à-dire surtout par l'amour » (86). Et nous pourrions reprendre à ce propos les idées du Fragment 2 : tous les êtres participent à la pensée divine, qui est liberté, amour, action pure et parfaite. Dès lors, le monde lui-même s'éclaire et prend un sens : il est le phénomène par lequel se représente le rapport de dépendance du moi et de la totalité des êtres pensants; ce phénomène se présente à l'entendement dans un moi personnel, mais il conduit la réflexion à poser le problème de l'unité, de Dieu.

§ 5. — *Dieu.*

Rien ne peut fonder avec plus de force la conviction rationnelle de Dieu que les critiques soulevées par l'athéisme à propos des

croyances en Dieu. Car si connaître, c'est affirmer, n'oublions pas que c'est aussi douter, se détacher des formes inférieures de la connaissance : et la croyance est de celles-là.

Si Dieu pouvait se représenter dans les formes dites réelles par la croyance, il serait impossible de l'admettre comme Dieu : il ne pourrait être qu'un objet ou une idée, relatifs l'un et l'autre. Il n'en est rien. Car « la raison que nous avons d'affirmer Dieu, c'est toujours, en définitive, l'impossibilité de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée » (*Bull.* III, nos 9-10, p. 324). Dieu est « la raison de l'impossibilité, de ce qui ne se conçoit pas au point de vue purement logique... Dieu est l'absolu, c'est-à-dire qu'il ne peut exister ni comme les objets sensibles ou contingents, ni comme les objets d'intelligence ou nécessaires » (*Ibid.*, p. 325).

L'athéisme établit l'impossibilité d'admettre que Dieu existe soit comme chose sensible, soit comme objet de pensée nécessaire ou idée logique. Mais cela une fois reconnu, alors « apparaît dans tout son jour la raison d'affirmer Dieu » (*Ibid.*, p. 325). « L'absolu ne saurait être conçu ni comme apparence, ni comme nécessité » (p. 326). D'autre part, il ne peut être nié.

La raison que Lagneau donne de Dieu se rapproche de la preuve morale; mais il dépouille l'idée de Dieu de toutes les déterminations que les métaphysiciens lui attribuent généralement et que l'on pourrait appeler logiques : existence, nécessité absolue, causalité, finalité et même idéal. Dire que Dieu est l'*existence*, c'est affirmer quelque chose de contradictoire. Exister, c'est être senti; l'existence, avec ce qu'il y a de contingent dans le senti, ne peut se comprendre sans l'essence, qui est nécessaire. L'essence à son tour n'est jamais saisie absolument à travers le donné sensible; elle est affirmée *à priori* de ce donné, elle constitue un ordre à part de réalité, un ordre intelligible : elle n'est pas absolue, elle est forme, n'a de réalité que par rapport à une matière et ne se sépare pas des affirmations de l'entendement.

Ce n'est pas à la notion de *cause efficiente* que Dieu se réduit, car les causes efficientes ne désignent rien d'autre que l'unité des phénomènes; l'absolue nécessité à son tour ne s'applique qu'à l'enchaînement de nos raisonnements qui portent sur les idées et sur les faits qu'elles synthétisent.

La conception de la *finalité* est nécessaire, non pour des raisons purement morales, mais parce que la conception de l'objectivité du

monde en tant que phénomène est incapable de fonder la certitude (88). La pensée finaliste nous représente le fond de l'être comme but idéal. Mais se borner à définir Dieu par l'idéal, c'est supposer qu'il n'existe que dans les pensées et que celles-ci ne reposent sur rien : c'est rendre leur accord même inexplicable. Il faut que Dieu ou l'Être soit le fondement réel du possible et non seulement son fondement idéal.

C'est non dans les caractères logiques dont nous venons de faire la critique, mais dans le sentiment de dépendance vis-à-vis de l'absolu, dans notre attachement à l'être qu'il faut chercher. Notre attachement à l'être se manifeste dans cette appétition indéfinie qui soutient les aspirations dont l'idéal est la transposition intellectuelle. Ainsi la conception intellectuelle de l'absolu conduit à une conception volontariste, morale, et celle-ci à une conception plus réelle encore « pour laquelle l'absolu n'est plus ni être, ni bien, ni objet de pure pensée, ni objet de volonté, mais objet de sentiment ou plutôt sentiment : sentiment de l'unité. Ce sentiment constant et infini est la seule réalité qui puisse s'exprimer dans la double forme de l'intelligence et du vouloir, de l'être et du bien. C'est Dieu » (84).

Dieu est donc unité, c'est-à-dire identité de l'idéal et du réel. Mais en quoi l'idéal et le réel peuvent-ils être identiques? La réalité de l'idéal consiste-t-elle en une chose, en un contenu empirique? Non, car l'idée d'une perfection réalisée est contradictoire. On ne la cherchera pas non plus dans la conformité d'une chose à une idée, ni même dans une idée ou pure forme : une forme n'a pas de garantie en elle-même, elle en suppose d'autres, elle est relative. Il faut bien admettre que dans l'absolu s'opère la fusion des trois termes qui, pour l'intelligence, sont nécessairement distincts : matière, forme, action pure, c'est-à dire réalité, vérité et liberté; « il n'y a ni réalité, ni vérité, ni action pure, si les trois ne se confondent en un aux yeux de la raison ou réflexion, c'est-à-dire si comme dit Spinoza, en Dieu volonté, entendement et puissance ne sont une seule et même chose, c'est-à-dire qu'il est à la fois liberté, raison et amour, ou plutôt *principe incompréhensible des trois à la fois,... incompréhensible identité des trois* » (89).

En résumé, pour Lagneau, Dieu ou l'Être n'est ni substance, ni absolu réalisé ou perfection, ni même idée; aucun raisonnement ne peut le fonder; il n'y a donc pas, à proprement parler, de preuves

de Dieu. Il est uniquement cette identité et cette unité du tout que le doute et l'action nous forcent à poser, le doute parce qu'aucune forme analytique n'est suffisante à exprimer le réel-unité, l'action parce qu'elle affirme le don total, le sacrifice intégral de la volonté. En d'autres termes, l'Être est la réalité en ce qu'elle est véritablement esprit et non chose, vie et mouvement et non pas combinaison d'éléments statiques; et en fin de compte, la nature tout entière s'anime par le souffle spirituel, dont, chez l'homme, le sentiment s'éclaire dans la vie consciente; mais en s'éclairant, il s'analyse, se décompose, et la tâche de la métaphysique est d'en retrouver partout l'unité.

Conclusion.

Appréciation générale.

Il y a plusieurs méthodes possibles dans la critique d'une philosophie. Aucune d'elles, selon nous, ne s'applique aisément à Lagneau; ce qu'il nous a laissé est trop fragmentaire, et tout jugement semblerait injuste. C'est à grand'peine qu'on arrive à fixer les traits essentiels de sa philosophie. On craint d'exagérer dans le sens du défini et de la précision, en rédigeant, sous forme systématique, une pensée qui s'amplifiait sans cesse et puisait chaque jour de nouvelles forces dans l'action sincère et désintéressée.

Les différentes méthodes de critique que nous considérons comme légitimes consistent soit à se placer au cœur même d'un système et à chercher s'il est exempt de contradictions, soit à se demander si le système n'est pas en opposition avec des vérités de fait; soit à se prononcer sur le point de vue auquel s'est placé le penseur, en examinant si ce point de vue n'est pas trop restreint; soit enfin à tenter une critique purement historique et à découvrir les influences auxquelles peut se ramener un système.

Aucune de ces méthodes, disions-nous, ne s'applique à Lagneau. Comme les *Fragments* n'ont pas été coordonnés par lui et sont en quelque sorte sur des plans différents, il ne faut pas songer à leur demander la cohérence systématique exigée d'une œuvre achevée et livrée au public.

Ses idées concordent-elles avec des lois scientifiques universellement admises? La question ne se pose que pour les problèmes phi-

losophiques qui touchent de près à des connaissances particulières, comme dans la logique des sciences, la morale sociologique ou la psychologie physiologique. D'après les Fragments, Lagneau semble s'être intéressé aux recherches les plus diverses des psychologues ses contemporains.

Quant au point de vue plus ou moins large auquel se place le penseur, il serait difficile de juger un philosophe dont la pensée allait s'approfondissant toujours : on ne peut que rendre hommage à sa sincérité.

Reste l'étude des influences : mais cette méthode peut être utile quand on étudie un homme de second ordre, un disciple; elle trompe toujours chez un penseur original. Soumettez deux vrais philosophes à des influences identiques, et le résultat que vous obtiendrez sera tout à fait différent; car l'essentiel en philosophie, c'est précisément la réflexion originale. Lagneau a étudié quelques œuvres géniales des grands penseurs classiques; c'est chez eux et chez Lachelier qu'il apprit à philosopher. L'on peut dire que ses sympathies allaient à Platon, à Spinoza et à Kant. Il existe aussi de lui un Fragment sur Leibniz (n° 84), qui donne l'exemple d'une connaissance approfondie de certains écrits de ce penseur et d'une pénétration d'esprit peu commune. Mais combien Lagneau reste indépendant même du philosophe à l'étude duquel il s'était attaché spécialement, de Spinoza! Dans les théories essentielles de la logique, dans la question du doute et de l'erreur, il lui adresse des objections fondamentales. Si l'on étudie l'interprétation qu'il donnait de Platon, on voit qu'elle diffère considérablement de celle que proposent certains interprètes actuels des idées platoniciennes, tels que Élie Halévy, Milhaud et René Berthelot. Elle est plus psychologique et croit devoir tenir compte du caractère vivant et souple de la pensée de Platon. Si l'on compare enfin Lagneau à Kant, on remarque qu'il accorde une prépondérance accusée à la psychologie, juge transitoires les formes de l'entendement et conçoit la raison ou réflexion dans un sens très neuf, ainsi que l'exposé l'a montré.

A notre avis, l'originalité de Lagneau réside dans sa conception de l'acte de l'esprit qui est à la fois don et générosité, et expression de la réalité totale, concrète et vivante. L'acte de l'esprit a une portée morale, créatrice, et en même temps il ne se réduit pas au pur logique, mais crée puis détruit les formes dont se sert l'entendement pour connaître les objets. Il est absolu, tandis que les formes logiques

sont relatives, varient et restent moins profondément spirituelles que l'acte qui les pose pour les dépasser bientôt. En d'autres termes, l'acte de l'esprit ne se ramène pas à des rapports logiques, car ceux-ci ne se conçoivent pas sans des objets auxquels ils s'appliquent, et l'objet est bien le contraire de ce mouvement intérieur qu'est la réflexion ; il est limité, il est abstrait, tandis que la vie spirituelle est infinie, réelle et concrète.

Cependant, comme elle s'applique dans la connaissance, à une matière, elle se traduit par des formes dans lesquelles cette matière puisse s'ordonner. Les formes ne valent que corrélativement à la matière ; elles n'épuisent pas la vie de l'esprit. L'esprit, en tant qu'il s'applique à la matière de la connaissance, se manifeste dans l'entendement et dans ses lois. Les lois de l'entendement sont logiquement nécessaires, l'entendement ne peut s'empêcher de les poser, de même qu'il conçoit comme expression de la nécessité la matière à laquelle il s'applique. Mais là cesse le règne de la nécessité, et il cède au règne de la liberté dès que le penseur étudie l'acte de l'esprit en lui-même, tel que la réflexion l'indique. La réflexion dépasse à chaque instant la nécessité et affirme la liberté.

Pour expliquer ce mouvement de l'esprit et son progrès indéfini, Lagneau a proposé une théorie du doute vraiment très forte et très neuve. On aura remarqué combien elle diffère et du doute des sceptiques et du doute cartésien. Le doute d'une part, l'action morale d'autre part nous font entrevoir la nature spirituelle dans son essence.

La théorie de la liberté, telle que la conçoit Lagneau, lui est tout entière personnelle et diffère des idées de Bergson aussi bien que de la liberté des rationalistes. Elle s'achève dans la théorie de Dieu, qui n'est pas objet de croyance, mais de parfaite certitude, et apparaît à Lagneau comme l'intégralité du réel et l'indissoluble unité de la nécessité logique et de la liberté.

Sans doute les affirmations que les Fragments nous présentent à propos de cette conception métaphysique ne pourraient suffire à nous faire admettre l'unification de notions qui nous semblent disparates. Aussi nous abstenons-nous de toute critique à ce sujet, jusqu'à ce que des élèves de Lagneau publient intégralement quelques cours de leur maître. Mais les élèves des classes de philosophie où enseignait Lagneau étaient-ils, à leur âge et sans préparation, prêts à le comprendre? Et la pensée de Lagneau n'est-elle pas destinée à

rester ce qu'elle fut pour nous, une collection de Fragments éminemment suggestifs, qui appellent l'interprétation et qui laissent sans doute à celle-ci une certaine latitude? En tout cas, ils font penser et ils posent nettement quelques problèmes essentiels de la philosophie, ils forcent l'attention à les considérer, s'ils ne les résolvent pas.

GEORGES DWELSHAUVERS.

Août 1908.

LA NATURE DE LA PENSÉE LOGIQUE

Je vais essayer d'établir, dans la région de la pensée scientifique, une distinction qui n'est pas encore couramment admise, mais qui, selon moi, a la plus grande importance. Dans l'enfance de la philosophie, il n'arrivait que trop souvent aux penseurs de confondre les idées de *raison* et de *cause*, et ce n'est qu'en tâtonnant et bien tardivement que la distinction capitale entre ces deux idées s'est fait jour. Encore aujourd'hui, il subsiste beaucoup de confusion au sujet de ces deux idées, et la confusion tient sans doute à ce que ces deux idées ne sont pas suffisantes. Il existe en réalité quatre notions de causes bien distinctes, à savoir deux raisons d'épreuve, l'une *réelle* et l'autre de nature *logique*, et pareillement deux espèces de *conditions*, la condition logique d'une part et de l'autre la *cause réelle*, deux choses qui n'ont rien de commun. Dans les travaux modernes sur la logique on entrevoit çà et là quelque conscience de la différence capitale qui existe entre ces quatre espèces de causes, et à vrai dire, on devait inévitablement en prendre conscience, du moment où l'on distinguait d'avec les maximes de la logique *la loi de causalité* pour y voir un principe nouveau et autonome. Le plus grand penseur des Grecs, Aristote, était peut-être trop platonicien, et semble, malgré son analyse pénétrante de la connaissance et son fin esprit d'observation, ne pas avoir encore idée de cette différence; ce n'est que chez les Anglais, et notamment chez David Hume qu'apparaît une claire distinction.

Cependant, la confusion entre les quatre espèces de principes conditionnants revient toujours, et devient surtout palpable quand le philosophe regarde la réalisation d'*hypothèses scientifiques* comme un établissement de *prémisses logiques*, et comprend *l'expérimentation* comme une vérification *de la conclusion du syllogisme*. Une confusion pareille se trouve même chez l'illustre logicien danois Harald Hoeffding, et chez l'Anglais Stanley Jevons, cette faute est commise

d'une façon constante. *Établir une hypothèse* n'est point du tout la même chose que de trouver une raison probante, c'est tout au contraire conclure de la raison à sa condition, et non seulement cela, mais c'est en général une opération qui n'est pas du domaine de la logique, à savoir de s'imaginer la présence d'une énergie préexistante. La raison pourquoi l'on n'est pas encore arrivé à assez de précision dans ces matières, est que notre temps n'a pas encore achevé l'élaboration de la doctrine de l'induction. Il a aussi été ordinaire aux adorateurs modernes de la déduction d'accabler Bacon de critiques, comme si sa découverte de l'induction n'était qu'une œuvre enfantine. De cette façon, on arrive cependant à effacer le fait que la théorie aristotélicienne de l'induction ne suffit point du tout, et que la nouvelle conception de l'induction introduite par Bacon, devenue plus claire encore depuis les travaux de Stuart Mill, a besoin d'être reprise et poussée encore plus avant, pour que l'on puisse achever l'analyse du rôle de la déduction et la détermination de ses limites dans l'œuvre de la pensée. Quant à moi, je voudrais qu'on se décidât à dire que *l'induction n'est pas une opération logique de notre pensée*. On peut me répondre que de telles questions de langage sont assez enfantines, et sans importance. L'induction est extrêmement raisonnable; pourquoi donc ne pas l'appeler une opération logique? Si la question n'avait pas des conséquences dépassant de beaucoup le domaine de la logique formelle, je n'insisterais pas non plus. Mais comme toute la précision dans la gnoséologie dépend de ce qu'on distingue entre les principes *réels* et les principes *logiques*, il est de la plus grande importance de retenir que l'induction, qui le plus souvent aboutit à des principes réels est à ce point de vue d'une importance qui surpasse de beaucoup tout ce que peut donner la logique formelle. On ne doit donc se servir du terme *pensée logique* que quand on veut indiquer la déduction, ou d'autres opérations nominales qui s'y rattachent de bien près. Sans cela, on serait en général disposé à classer ensemble l'induction et la déduction puisque toutes deux s'occupent des ressemblances, et semblent être basées sur elles. Cependant, s'il fallait classer selon ce critérium-là, toute pensée réelle serait de la logique pure, puisqu'en général nous ne statuons rien sur l'existence réelle et objective sauf en vertu des ressemblances. *Toutes nos pensées sont symboliques;* sur ce point, les philosophes tombent de nos jours de plus en plus d'accord. Il n'en a pas toujours été ainsi. *La plus grande erreur dans*

l'histoire de l'intelligence humaine est peut-être celle qui trouve son expression dans la formule fameuse, que d'exister est la même chose que d'être pensé, esse = percipi. Quoi que puissent penser les différents philosophes sur la *réalité objective*, nous sommes tous d'accord pour soutenir qu'elle ne coïncide pas avec la *pensée subjective* de chaque individu, et que celle-ci est la seule forme de la pensée que les hommes connaissent. La vérité fondamentale de toute science épistémologique est de nos jours que *d'exister n'est pas la même chose que d'être pensé*, ou bien en d'autres termes : *Toute pensée est symbolique.* Croire à une réalité quelconque veut dire *distinguer quelque chose de Rien*, et cela signifie à son tour : diviser le domaine illimité des « Riens psychiques » (der Nichterlebnisse) en deux parties, d'une part le « Rien » et de l'autre tous les « *Riens psychiques* » qui ne sont pas « Rien ». Analyser la pensée revient à analyser cette espèce de symbolisme. Dans une certaine mesure, la vieille idée que la pensée ne se laisse point analyser, qu'elle est une fonction humaine élémentaire, de la même façon que la sensation et l'émotion, est cependant correcte. Cette affirmation contient du vrai, attendu que la conviction que le « Rien psychique (« das Nichterlebnis ») peut être quelque chose de différent du Rien absolu, est une fonction tellement spécifique qu'elle ne peut vraiment pas être comparée à d'autres opérations de l'âme; de l'autre côté, il est évident que ce que nous croyons de la réalité emprunte ses attributs à des états psychiques, que ce n'est pas quelque chose de parfaitement inconnu et que par conséquent une certaine analyse sera possible. *Toute pensée est symbolique.* On peut exprimer la même chose en disant : la réalité dure plus longtemps que la pensée qui la pense. *La chose qui dure entre deux états psychiques est supposée avoir une certaine ressemblance avec ceux-ci.* Dans ce sens-là, on pourra dire, que la croyance à une chose réelle est une espèce d'analogie et si l'on veut, une induction. Si *la pensée* était quelque chose d'absolument élémentaire, de sorte que *la chose* fût un mystère absolu, sans aucune ressemblance avec des états psychiques, nous ne saurions parvenir à l'étrange croyance que la chose a de la durée, et cela de telle façon qu'elle préexiste partout où se produit un état psychique. Si la chose n'était qu'*un mystère* créé par la pensée, il suffirait de dire qu'elle dure aussi longtemps que dure la pensée, et que la pensée elle-même étant une espèce d'état psychique, la chose devrait, quelque mystérieuse et élémentaire qu'elle

puisse être, toujours rester une espèce d'état psychique, d'une durée très courte. Ce petit attribut de la chose, *qu'elle dure* est donc déjà une analogie, une ressemblance empruntée au monde des états psychiques. Une *chose* ou une *substance* n'est qu'un Rien psychique fourni d'un plus ou moins grand nombre des attributs de l'état psychique. La philosophie occidentale moderne a tâché d'enlever à la substance presque toutes ses ressemblances avec l'état psychique. Au commencement, on la privait des couleurs et des tons, de la chaleur et du froid, plus tard de l'aspérité et du poli, et enfin de la forme et de l'extension. Avec l'étendue, elle perdit sa dernière qualité extensive, mais néanmoins, elle resta encore dans l'espace comme un système de points de forces mécaniques, ou d'activités psychiques, ou simplement comme des idées d'ordre purement géométriques. Encore plus tard, l'espace lui-même disparut comme réalité stable, et à la fin le temps aussi. Chez Kant, la substance n'a même pas la qualité de la durée. Elle est au point de devenir un mystère absolu, c'est-à-dire de disparaître, et pourtant elle n'est pas complètement anéantie, ayant encore la qualité d'être cause. Et ceci est un attribut absolument humain, basé sur de nombreuses analogies, qui sont à trouver en dedans du domaine des états psychiques. Aussi les Néo-Kantiens voudraient bien supprimer même cet attribut, quoiqu'ils ne puissent ignorer qu'en faisant cela, on supprime le raisonnement humain; que le criticisme par cela, ou s'abîme dans la cécité complète, dans le scepticisme absolu, ou bien disparaît totalement de sorte que le criticisme ne se distinguerait plus du réalisme naïf. De cette façon, la philosophie moderne a tâché de dépouiller la substance de toutes ses ressemblances avec les états psychiques. Mais durant ce travail on a bien dû s'apercevoir qu'il ne peut pas être mené au bout, sans que *la substance elle-même* disparaisse, ce qui implique que la *pensée* est anéantie.

Aux étapes primitives de la réflexion, les ressemblances des *choses* avec les *états psychiques* sont bien multiples, et il n'y a à vrai dire que cette seule différence que la chose est la même, quand la sensation n'est plus là : qu'elle dure d'une façon assez stable et indépendante de toutes les choses vécues. Ce petit attribut de la chose, à savoir qu'elle dure, renferme donc déjà, comme nous l'avons dit, *l'analogie*, ou l'induction. Nous nous sommes proposé de reviser un peu les idées qu'on s'est faites sur la nature de la pensée humaine. Il y a des gens qui pensent qu'il est pratique de dire que *penser* est la

même chose que *comparer*, que trouver de la ressemblance et de la différence entre les états psychiques. Nous ne voulons pas discuter sur le langage et sur l'usage des mots, mais nous maintenons que de cette façon avoir de la conscience et penser seraient à peu près une seule et même chose : personne ne peut avoir conscience des choses vécues sans en même temps les distinguer les unes des autres. Cependant il serait peut-être plus pratique de se servir du mot *pensée* non pour les processus qui consistent à trouver quelque ressemblance plus ou moins grande, mais pour la constatation de l'identité, pour l'amalgamation de deux états en *une seule unité*. Pour aller plus sûrement on ferait bien d'user de termes spéciaux pour les différentes opérations intellectuelles. Je proposerai d'appeler l'activité primitive qui compare les états psychiques, *distinction*, l'établissement des unités secondaires, *assimilation*, et enfin, la croyance à une objectivité réelle quelconque, *projection*. Comme cela, nous pouvons laisser chacun choisir librement dans laquelle de ces trois fonctions fondamentales il veut trouver le commencement de la pensée humaine. En tout cas, il ne peut y avoir aucun doute sur leur ordre génétique : c'est la *distinction* qui est le fond de toute notre vie, et d'autre part, c'est *l'assimilation* qui représente la condition de toute *projection* réelle.

L'assimilation veut donc dire l'établissement d'une unité secondaire dans le sens *de substitution d'un état psychique à un autre*. Les idées de l'Unité et de la Dualité sont déjà réalisées par *la distinction*; je ne dis pas que toute l'énumération et *toute l'arithmétique* sont déjà dans la simple distinction, où l'idée des deux Unités peut être bien vague et confuse, sans qu'elle puisse cependant y manquer complètement. Toute distinction donne *l'idée de Deux*, en opposant une Unité à l'autre. Au point de vue de l'analyse psychologique, poussée jusqu'à son dernier terme, il n'y a pas d'autres unités véritables que les *éléments psychiques*, l'indivisible extensif, qualitatif et temporel. Au point de vue de cette analyse, toutes les autres unités sont composées, synthétiques, additionnelles; mais comme les unités *synthétiques* sont toutes constituées par l'opération même de la distinction, elles ne nous occuperont pas ici. L'importance épistémologique de l'unité de *la substitution* est bien plus capitale que celle de *la synthèse*. *Le prototype de la substitution* se trouve peut-être dans la durée simple d'une sensation dont le commencement, par la durée même, est transformé en souvenir. J'éprouve par

exemple une douleur forte à une dent, et alors ce n'est évidemment que la sensation du dernier moment qui vraiment est de la sensation; le reste est souvenir. Néanmoins, mon Moi ne fait pas de distinction, mais trouve qu'il n'y a qu'une seule douleur qui subsiste pendant tout le temps. C'est conformément à ce prototype d'identification des choses différentes que se comportent les autres cas d'assimilation psychique. Des souvenirs plus ou moins vifs sont identifiés les uns aux autres. *La reconnaissance des images psychiques* est comprise dans la théorie de l'assimilation. Les images et les souvenirs qu'on tient pour identiques peuvent en réalité différer sérieusement les uns des autres, en qualité, forme, extension, intensité, vivacité, etc.

Je pense maintenant que cette assimilation, où *dans une image* on croit en reconnaître une *autre*, est au fond de toutes nos idées sur une réalité extérieure. C'est surtout l'expérience du symbolisme, c'est-à-dire qu'*une image reproduite* peut représenter *une véritable* sensation, et se confondre avec celle-là, de sorte que par l'image on croit penser la sensation, qui comporte des conséquences pour la réalisation d'une objectivité.

Ce processus d'amalgamation des différentes représentations entre elles ou avec les sensations, a souvent été décrit dans la psychologie moderne. Une des meilleures descriptions que je connaisse se trouve dans la *Psychologie du raisonnement* de M. Alfred Binet. On trouve cependant une faute habituelle dans les analyses de ce genre : on ne fait pas de distinction nette entre les unités synthétiques et les unités de substitution. *La substitution* se distingue *de l'association simple* en ce qu'une image psychique en représente une autre, et de *la fusion* par la possibilité qu'il y a de retrouver les parties séparées. Je crois donc que la première manifestation de cette substitution se trouve dans l'activité du souvenir. On croit parvenir, par la représentation psychique, et par l'idée du temps passé, à se rappeler qu'on a eu une véritable sensation. On semble donc avoir connaissance de cette sensation, quoique l'on ne la possède évidemment plus. L'image représentative peut, tout au plus, être le *symbole* de la sensation disparue. Dans cette conscience que nous avons de pouvoir reconnaître une sensation qui est disparue sans retour, se cache un mystère élémentaire. Il ne sert à rien de vouloir expliquer ceci par la ressemblance, par un écart minimum entre l'image et la sensation, ou par des voies analogues.

La perception du passé doit être regardée comme un nouveau sens, un sens d'un ordre supérieur, un mystère élémentaire. Ici, il est peut-être correct de faire usage du mot *pensée* : nous rencontrons pour la première fois la nouvelle et mystérieuse fonction de vicarier ou de symboliser, qui est un trait caractéristique de toute pensée humaine, puisque nous croyons sans avoir présentes à l'esprit autre chose que les images représentatives, que celles-ci peuvent nous rappeler des sensations passées. En tout cas, il est juste et nécessaire d'appeler cette fonction *projection*, puisque c'est dans le temps *présent* que je me souviens *du passé*. Le *moi* du présent est comme un globe lumineux qui projette les souvenirs comme des étincelles à travers la nuit noire du passé. C'est le *moi du présent* qui pense le passé, et néanmoins je suis convaincu que les images que je pense dans le présent appartiennent réellement au passé. Il est donc impossible de réduire la perception du temps passé à une fonction d'analogie, dans le sens de surévaluation des ressemblances et de sous-évaluation des différences, ou d'une attention amoindrie pour les différences, etc. Ce qui s'est passé auparavant s'en est allé, mais nous y pensons par l'image psychique *présente*.

C'est là une *assimilation* élémentaire et primitive, une assimilation qui est en même temps une *projection*. On pourrait peut-être tâcher d'analyser la conscience de l'avenir d'une autre façon. Je ne sais pas s'il est en général possible, pour un esprit primitif et peu réfléchi, de s'attendre à un néant complet dans le concept de la mort personnelle, sans aucun avenir. Mais si cela était possible, le Nirvana ainsi attendu ressemblerait le moins possible à tout passé imaginable, et dans ce sens-là, on pourra donc dire que même la plus vague attente *positive* serait une analogie, c'est-à-dire une supposition de ressemblance avec le temps passé ou présent.

Cependant toute l'idée de l'avenir n'est pas analysée par cette analogie. *Une ressemblance* quelconque de l'avenir avec le passé suppose toujours une certaine différence, soit qu'on s'imagine l'avenir comme un Nirvana, soit qu'on se le figure comme ressemblant davantage au temps passé; et cette différence est, d'une façon constante, établie par l'état même d'attente. *L'attente* semble donc être aussi élémentaire que la conscience du passé, c'est-à-dire un *sens nouveau et direct*. Peut-être y entre-t-il une fonction d'analogie en ce que l'on suppose que l'avenir suit le présent de la même

manière que celui-ci a succédé au passé. En tout cas, ceci ne représente qu'un des côtés de l'état d'attente. Vue de l'autre côté, elle est tout élémentaire. Ce qu'il y a de nouveau, c'est que l'avenir n'est ni du présent, ni du passé, et ceci ne peut pas être expliqué comme une ressemblance soit avec le passé, soit avec le présent. Nous nous attendons à ce qu'il arrivera quelque chose, et cette supposition est une projection élémentaire. Ce que j'ai dit de l'attente en général, de la conscience de l'avenir, de l'idée du futur, s'applique aussi à toutes les attentes spéciales et positives. Si j'attends une sensation et m'en fais une représentation *symbolique*, celle-ci n'est point la chose que j'attends. J'attends toujours ce que je n'ai pas. La situation se dessine peut-être encore plus nettement, si ce que je cherche est une pensée ou un souvenir. Dans tous les cas, la reconnaissance de la chose attendue reste un mystère élémentaire qui ne peut pas être dissous par analyse psychologique. Ces deux grands systèmes de projection, le passé véritablement vécu et l'avenir véritablement vécu, forment la base du troisième grand système de projection : *La réalité extérieure qui nous entoure.* Il y a des psychologues qui semblent penser que l'idée d'une réalité extérieure n'est pas autre chose que l'attente d'une ou plusieurs sensations à venir. L'illustre psychologue Binet y ajoute, pour des raisons qui se rattachent à la phylogénèse et à la sélection, qu'une telle attente est plus primitive que la faculté du souvenir.

Avec la restriction qui est déjà donnée dans notre analyse des idées du passé et de l'avenir, nous pourrions bien le suivre. Nous aussi, nous pensons que l'attente des sensations futures est une fonction animale de la plus haute importance. Il faut cependant admettre que ni l'attente, ni le souvenir des sensations personnelles ne donnent encore *la réalité extérieure, qui surgit au contraire par une nouvelle espèce d'assimilations.* Tout le monde est d'accord sur ce que si, en voyant la surface d'une orange, je crois qu'il y a réellement une vraie orange là, c'est que j'ai fait un certain nombre *d'associations*, j'ai eu une idée vague d'odeur, de saveur, de toucher, et ainsi de suite, et encore ces idées doivent-elles former *des attentes* qui, pour indirectes qu'elles soient, n'en sont pas moins fixes et inébranlables. Mais il y a plus. Il y a dans l'idée de la chose extérieure la pensée d'une certaine constance, d'une certaine durée de « quelque chose » qui est la cause indispensable des sensations attendues, et cette chose, cet X n'est pas identique à la

perception visuelle, car on peut se retourner, ou bien fermer les yeux, sans que l'orange cesse d'être là. Cette idée, que l'orange ne cesse pas de durer quelles que soient les sensations et leurs variations, est l'élément essentiel qui crée l'idée du monde extérieur.

Il y a dans cette croyance un élargissement considérable de la fonction d'assimilation ou de substitution des images psychiques. Toutes les sensations, les représentations et les attentes que la chose peut occasionner ne représentent *qu'une seule Unité*, à savoir la chose qui est là. On me répondra peut-être : mais vous parlez là d'un mystère complet, d'un X surnaturel, et vous n'avez pas encore expliqué ce qu'est la chose, et quels en sont les traits essentiels? Et c'est vrai : je ne sais pas au juste quels sont les traits essentiels de la chose extérieure au point de vue de la substance. Il faut bien avouer que cette chose se rapproche beaucoup d'un mystère, et qu'il n'y a pas de trait invariable qui lui soit indispensable, et que d'autre part, on peut dire qu'aux étapes primitives de la réflexion, il n'y a presque pas de trait qui ne soit attribué à la chose en soi, à la substance. Entre toutes ces qualités, la plus essentielle est *qu'elle dure toujours*, ou en d'autres termes qu'elle est *une cause*. Dans la science comme dans la réflexion ordinaire, une cause veut dire une substance, ou bien une combinaison de substances qui d'une façon constante précède un événement. Cette idée de cause ne nous aiderait donc pas à comprendre celle de substance; il faut élargir l'idée d'une succession régulière, et noter que de telles successions se trouvent aussi dans la vie purement psychique.

Tout le monde connaît la grande discussion philosophique engagée sur la question de savoir si l'idée de cause, dans le sens d'une succession constante, est fournie *par l'expérience*, ou bien si elle est ajoutée à celle-ci *par l'esprit*. Les deux opinions contiennent du vrai. Il est bien évident que l'expérience purement psychique fournit des enchaînements où les anneaux successifs se ressemblent mutuellement, et on pourrait ajouter qu'aucun être vivant n'a pu formuler une autre règle, pour prévoir les événements, que cette règle bien connue, suivant laquelle, quand un grand nombre de circonstances actuelles rappellent un moment du temps passé, il y a lieu de prévoir le renouvellement des conséquences intervenues alors. D'autre part cette règle de la prévision, la seule qui puisse avoir une certaine constance, ne manque pas d'entraîner quelques déceptions. Cependant, les êtres vivants ont besoin de prévisions,

et c'est pourquoi ils reviennent toujours, même après les déceptions, à l'attente d'une succession relativement constante. La prévision est donc par excellence un raisonnement par analogie, d'après la règle de la ressemblance des séries des successions, et établit de cette façon la loi de causalité.

Il y a dans notre vie des attentes plus ou moins intenses. Les plus intenses, les attentes « maximales », *équivalent à des sensations actuelles*, et déterminent notre conduite de la même façon que celles-ci ; on peut même dire qu'en général *une sensation ne détermine un mouvement que par l'intermédiaire d'une attente*, et que le mécanisme de la réaction est déjà tel chez la plupart des animaux.

La représentation purement interne n'éveille en général que des attentes vagues et équivoques, peu précises. Il en est tout autrement *des sensations vives et actuelles*; elles forment pour ainsi dire des noyaux, autour desquels se groupent des attentes intenses, sûres et non équivoques : *la loi de causalité s'attache tout spécialement aux sensations, et ne s'occupe guère des représentations.* Lorsqu'elle se rattache aux sensations, l'attente causale atteint bien souvent son maximum absolu : les sensations non présentes sont aussi sûrement attendues que si elles étaient virtuellement là : elles sont là. A ce moment intervient le symbolisme de la réalité : la constance de la succession est supposée absolue, par l'interpolation de la durée persistante d'un certain X, — la chose. *Ce qui d'une façon constante précède toutes les sensations attendues, n'est plus la sensation actuelle, mais l'image non vue, la sensation non sentie, la chose qui dure*[1].

Cette espèce de symbolisme et de substitution a envahi toute notre vie psychique. Partout où il y a une sensation actuelle, même de très peu de durée, nous supposons aussitôt une réalité persistante, qui par cette persistance même parvient à être le précédent immédiat et constant des nouvelles sensations procédant éventuellement de la même source. On a bien souvent démontré que la chose réelle est une idée qui suppose une association forte et stable; et cela est vrai. Aux étapes primitives de la réflexion, la plupart des choses extérieures consistent en une image visuelle combinée à un

1. Dans la littérature philosophique, cette vérité est effleurée par David Hume; elle revêt une forme plus précise chez Stuart Mill (matière = possibilité); elle était assez mal comprise par Kant, mais est très bien exprimée par son partisan Otto Liebmann, qui ne me semble pas d'ailleurs en entrevoir les conséquences.

certain nombre de sensations de toucher et de résistance (impressions sur les nerfs de la peau, les tendons et les articulations); à ces sensations d'importance primaire peuvent encore être associées celles d'ouïe, et de saveur, ou bien d'odeur. *La chose extérieure* est vraiment, aux étapes primitives, une *association*, une vraie *combinaison* de sensations différentes. Mais cette combinaison n'est pas encore la fonction créatrice de réalité. La réalité consiste dans ce que l'image visuelle, avec la sensation de résistance, est supposée être là constamment, même quand elle n'est pas perçue, *est supposée durer entre les sensations successives. La chose réelle* pour la conscience primitive n'est pas un Invisible, mais *un Non-Vu*, et les sensations actuelles ne sont que les symboles de ce *Non-Vu*, qui dure, et qui, sous certaines conditions, se transforme régulièrement en une *sensation actuelle.*

La condition de la croyance à une réalité extérieure c'est donc l'assimilation ou la substitution des représentations. L'image psychique qu'illumine l'âme pour une seconde, représente la chose réelle qui dure en dehors de l'âme. D'autre part, on peut dire que cette espèce de symbolisme, celui de la réalité favorise au plus haut degré l'usage de toutes les espèces de symbolisme et d'assimilation. La substitution réciproque des images psychiques ne prend de l'essor qu'à partir du moment où elles peuvent précisément se suppléer les unes les autres dans la fonction de représenter une chose extérieure déterminée.

Je pense qu'aujourd'hui il ne serait plus difficile de s'accorder sur ce point que *la chose extérieure* qui dure est une *projection* dans le sens *d'une hypothèse*. La plupart des psychologues nous accorderont encore sans trop de difficulté que son contenu est l'idée d'une cause nécessaire, laquelle, puisqu'elle précède constamment tous ses effets, doit être là d'une façon constante et ininterrompue. Quand ensuite il s'agit du contenu de l'idée de cause, ou du fondement analogique sur laquelle elle repose, il y a eu des luttes bien vives : les uns ont soutenu que la chose principale est l'image visuelle, les autres qu'elle est constituée par les sensations de résistance ou en d'autres termes celles qui sont occasionnées par les nerfs des tendons et des articulations. On a dit encore que la racine de l'idée de cause est dans la conscience de la force personnelle, et procède des sensations musculaires d'innervation. Il n'y a pas de doute que la conscience de volonté personnelle a joué un grand rôle dans le

développement de l'idée de cause. D'une part je connais ma propre volonté comme une chose qui est toujours active, constante dans ses conséquences, et qui ne manque jamais d'avoir des effets. D'autre part il y a une association entre mes mouvements volontaires et toute chose aperçue, de sorte que la volonté constitue une moitié des conditions de la réalisation des sensations attendues. Aujourd'hui encore, on discute beaucoup sur la question de savoir si cette idée de force que nous avons puisée dans notre expérience d'activité personnelle, aux étapes primitives est toujours présente dans l'idée de la chose extérieure; mais nous pouvons laisser cette question de côté. La seule vérité qu'il faut maintenir quant à la cause, c'est qu'elle précède toujours et d'une façon constante les événements, quant à la *chose*, c'est par conséquent qu'elle dure sans cesse. Après avoir ainsi rendu compte de la nature et de la cause de la matière, il nous sera plus facile d'être fixé sur le caractère des deux espèces de conclusions, les conclusions dynamiques et les conclusions logiques. *La croyance qu'une chose existe est une conclusion en tant qu'elle est une fonction de notre imagination* basée sur le symbolisme et la substitution des images, et obéissant à la loi de la cause nécessaire; *mais elle n'est pas une conclusion logique*. Croire à la substance veut dire créer quelque chose avec rien, et ceci est une fonction caractéristique de l'imagination. Par contre, la logique ne peut pas et ne doit pas d'après sa définition créer quelque chose avec rien. Nous pouvons appeler ce raisonnement, par lequel on conclut de l'effet à la raison, ou au contraire de la raison à l'effet, une *conclusion dynamique*. D'après ce que j'ai dit, on se fera une idée assez nette de la nature de ces conclusions. Il reste encore à dire quelques mots sur *la conclusion logique*, en quoi elle consiste et comment elle se distingue des conclusions dynamiques.

Le trait caractéristique de la pensée logique est qu'elle s'occupe des noms et des mots. C'est pour cette raison qu'on a si longtemps confondu les deux espèces de conclusions, puisque la pensée dynamique s'appuie aussi le plus souvent sur les mots; pour celle-ci cependant ils ne sont pas absolument indispensables. Il en est tout autrement de la logique. Toute déduction se fait par l'intermédiaire de jugements, et chaque jugement subsume une chose sous une conception, ou bien une conception primaire sous une de nature plus abstraite. Il y a des philosophes qui disent que les mots con-

stituent les conditions des phrases (des jugements) tandis que d'autres soutiennent que la phrase est la condition de la formation des mots, dans le sens que le nom ne se forme qu'en faisant le jugement. Les deux affirmations sont également vraies. En réalité le jugement et la conception forment une chose unique, c'est-à-dire *une assimilation*.

Ici se pose une nouvelle question, à savoir si *le nom* a originalement été créé par les hommes pour signifier des sensations et des *choses vécues*, ou bien des réalités extérieures. Je pense que les philosophes n'ont pas assez arrêté leur attention sur ce fait, que, dans l'évolution animale et humaine, l'hypothèse (la projection) a en règle générale précédé le nom ou le concept[1] et que les noms s'appliquaient ordinairement aux choses, c'est-à-dire à des hypothèses, et non pas à des sensations. Si le lecteur n'est pas d'accord avec moi sur ce point, cela ne saurait pas nuire à notre analyse, puisqu'il m'accordera sans aucun doute, que les noms des choses ont toujours été beaucoup plus importants que ceux des sensations. L'idée du *lion* — et celle de *l'arbre* — ont eu plus d'importance que l'idée du « rouge » ou du « jaune ». La dénomination d'une chose est une forme primitive du jugement. Elle est une assimilation dans laquelle le nom se substitue d'une certaine façon à l'idée de la chose. Penser à une chose par l'intermédiaire d'un mot est une fonction analogue à celle qui consiste à se souvenir du passé ou à s'attendre au futur par l'intermédiaire d'une image symbolique ou représentative. Il y a surtout un lien étroit entre les mots et les états d'attente.

D'après son origine, le mot est un signe qu'on adresse à autrui pour évoquer dans son esprit l'idée d'une chose, pour éveiller son attente, en dirigeant ainsi son attention. Tout usage des mots est accompagné de la conscience du fait, que le mot n'est qu'un moyen. Les jugements logiques ne sont en fait que des phrases, qu'un homme s'adresse à lui-même, pour éveiller et diriger ses attentes. La liaison entre la parole et l'attente est tellement intime, qu'on est tenté de dire que la parole n'est qu'un état d'attente spéciale, où la chose attendue peut être, ou bien une hypothèse, ou bien une

1. Pour plus de détails voir mon livre : *Zur psychologischen Analyse der Welt*, Leipzig, 1900, et ma communication « Les Hypothèses comme base des Abstractions et des Idées générales », *Comptes rendus du Congrès de philosophie*, Genève, 1904.

émotion, ou une sensation, etc. Cette définition serait bonne et suffisante si ce n'était que l'intensité de l'attente liée à la parole peut varier, et qu'elle peut même sembler réduite à zéro, à savoir quand la sensation ou la représentation attendue est là. Une parole est et reste une parole, une innervation de la langue, un son à entendre, mais à cette parole physique correspond une conception psychique, et cela veut dire que la parole est retenue comme moyen d'évoquer certaines images psychiques, et qu'elle est liée à l'attente de l'apparition de ces images.

Sans l'attente des images concrètes ou des choses qu'elles représentent, le mot ne jouera aucun rôle dans notre pensée. On sait bien qu'un seul mot signifie un plus ou moins grand nombre de choses : plus ce nombre sera grand, et plus nous dirons que le mot a d'*extension*. Dans le langage de la psychologie on exprime cela soit en disant que le mot peut être associé à une quantité d'états psychiques différents entre eux, soit en disant que l'attente attachée au mot peut être indéfinie, équivoque, n'importe lequel des états psychiques qui s'y rattachent satisfaisant au même degré l'attente liée au mot. La pensée logique est tout entière basée sur ce caractère de notre vie psychique, que l'attente peut avoir un grand nombre d'objets différents, tout en étant minutieusement définie et limitée dans cette ambiguïté. Comme nous l'avons dit, la sphère d'assimilation et d'attente de la parole est déterminée exclusivement par la ressemblance entre les choses dénommées. La ressemblance peut être petite ou grande : s'agit-il du mot *quelque chose*, elle consiste dans ce seul trait que tous ces objets ou états psychiques diffèrent du « Rien ». Les mots ayant de cette façon une largeur inégale et l'étendue du cercle dépendant de la ressemblance, il peut arriver que la même chose, suivant le point de vue, peut être désignée par un grand nombre de mots différents, et aussi bien souvent que toutes les choses signifiées par un seul mot sont subsumées, avec une quantité d'autres, sous un mot nouveau et plus large : tous les chimpanzés sont des singes, tous les singes sont des mammifères, tous ceux-ci des vertébrés, etc. Or, quand on connaît la sphère d'assimilation des mots, on peut déterminer les qualités de la chose rien que par ses noms. Voilà l'objet de la logique.

Les conclusions logiques sont donc essentiellement nominalistes et formelles, elles consistent en opérations sur des noms et, comme on l'a fort souvent remarqué, elles ne peuvent en général rien nous

apprendre de nouveau. On peut comparer les mots à des tiroirs dans lesquels l'homme a déposé et emballé toutes ses expériences et tout son savoir. La logique nous apprend à trouver très vite les tiroirs voulus, quand nous voulons déballer pour nous en servir les grands dépôts de notre race. D'ailleurs, les conclusions logiques ne sont pas tout à fait aussi formelles que les livres en donnent l'impression. Elles sont bien des opérations sur des noms, mais chaque nom signifie un attribut réel qui se trouve dans la chose. Si je dis « Socrate est un homme », je n'ai pas simplement placé Socrate dans un certain sac — celui des hommes, qui de son côté rentre dans celui de tous les animaux —, mais j'ai donné à Socrate toute une série d'attributs spéciaux. On appelle généralement ces attributs *le contenu de l'idée*, expression qui d'ailleurs détourne trop facilement l'attention du fait que *l'idée* est une *Unité*, à savoir le nom, qui se trouve dans l'âme du penseur, tandis que les attributs, dont il s'agit ici, sont des choses concrètes et partant se trouveront en autant d'exemplaires qu'il y a des individus correspondants au mot en question. L'idée est *fixée et déterminée par la ressemblance* entre tous ces attributs; elle ne signifie donc pas, comme on l'a souvent cru à tort, cette ressemblance même, mais au contraire les choses concrètes avec leurs attributs concrets. C'est pour cela que la pensée logique ne reste pas dans la pratique un jeu vide auquel on se livre avec des noms, et que, si aucun sophisme n'intervient, elle amène à une rapide et sûre définition de la vraie nature des choses réelles. C'est donc un trait commun aux inductions dynamiques et aux conclusions logiques, que toutes les deux déterminent nos attentes et par cela notre connaissance de la réalité. La différence consiste en ce que les opérations logiques font conclure d'un cercle d'extension à un autre, la conception plus particulière étant assimilée à la plus générale de la même façon que la chose à son nom le plus proche. Les conclusions logiques rendent compte de ces processus d'assimilation en même temps qu'elles sont basées dessus. *La conclusion logique ne va jamais du passé à l'avenir et jamais de l'avenir au passé.* C'est la caractéristique *des inductions dynamiques*, applications de la loi de causalité, divinations des causes, ou d'un événement. On dit de ces deux sortes de raisonnement, qu'elles consistent à tirer des conclusions, et il est regrettable qu'on n'ait qu'un seul mot pour désigner deux processus aussi différents l'un de l'autre. Il est d'autant plus impor-

tant que les hommes de science, et notamment les logiciens, évitent toute confusion et gardent la pleine conscience de cette profonde différence. Avouons que de tout temps ils ont fait ce qu'ils pouvaient pour en dissimuler l'existence, ils se sont de tout temps efforcés de l'effacer.

KRISTIAN B.-R. AARS.

CORRESPONDANCE INÉDITE
DE CH. RENOUVIER ET DE CH. SECRÉTAN

(*Suite*[1].)

XLVII. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

Le Vernet les Bains, 13/8 75.

Cher ami,

Après bien des irrésolutions je me suis décidé à porter les cinq ou six infirmités de ma soixantaine aux eaux des Pyrénées qui me sont connues et dont j'ai cru éprouver déjà deux fois de bons effets. Je fais donc une cure au Vernet dans la solitude de ces bains du quatrième ordre, dans l'admirable contrée du Canigou, d'ailleurs complètement sale et sans ressource aucune : après quoi je compte aller passer une quinzaine à Paris. Pardonnez-moi d'avoir résisté à l'attrait de la visite que vous me faisiez espérer au cas où j'aurais donné la préférence au vaste caravansérail d'Aix. Vous m'invitiez aussi avec beaucoup d'amitié et de grâce à me faire votre hôte aux Bergères. Ah! que je voudrais avoir l'humeur voyageuse de ma vingtième année, au lieu de l'horreur des déplacements et de tout changement d'habitudes, et être surtout délivré de l'humeur sauvage et de l'horrible *timidité* avec laquelle je suis né, avec laquelle je mourrai! Vous ne pouvez avoir la moindre idée de ce que c'est. Dans tout cela, quand connaîtrai-je votre cours de Droit Naturel? Il faudra que vous me le lisiez à *la Verdette*, ce dont je ne désespère pas, au printemps prochain, vous qui voyagez si volontiers le sac au dos, ou que j'attende qu'il soit imprimé. Mais ne le sera-t-il pas? On voit bien mieux alors, et même j'avoue que je ne vois jamais bien qu'ainsi les choses précises, les accords et les dissidences. En attendant je suis bien flatté de ce que vous me dites de l'utilité

1. Voir la *Revue* de janvier 1909, p. 1-47; mai, p. 367-385; juillet, p. 501-551.

dont vous a été ma *Science de la Morale*. Non que je croie à notre complète harmonie, car elle ne me semble guère possible de l'homme religieux que vous êtes à l'incrédule que je suis, mais c'est beaucoup d'arriver nonobstant à la sympathie cordiale et assurance de *bonne volonté* de l'un chez l'autre. Bonne volonté, vous savez? dans le grand sens de ces mots dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*.

Une chose qui m'a ravi dans votre si aimable lettre — si ancienne déjà, j'en vois la date là devant moi et j'en suis confus — c'est ce que vous m'apprenez que vous avez un grand fils amoureux de philosophie. Heureux père! Et qu'il a bien raison de dire que la morale de l'amour et la morale de la justice ont trop d'ennemis communs pour se pourfendre mutuellement. Et toutefois je voudrais dire à ce jeune philosophe que tous les socialistes et positivistes du monde sont pour la morale de l'amour, fâcheuse recommandation pour elle. Ils n'en sont pas moins nos adversaires communs, et bien redoutables. Je suis effrayé des progrès du *scientificisme*. Le monde devient horriblement bête. Il n'y a plus ni logique, ni bonne foi, ni bonne humeur. Le seul but est de faire tort à quelqu'un ou à quelqu'idée n'importe par quels moyens. Tout va se préparant pour une explosion énorme à la fin du siècle. Ce qui arrivera aux catholiques ils ne l'auront pas volé, mais on se sera fait bien du mal pour leur en faire, et la pauvre France risque d'y crever. Votre ami de la *Revue Suisse* dit quelques bonnes choses, trop longues, sur la *France actuelle*, mais il croit nos bourgeois pas plus gâtés que ceux des autres nations. Je crois qu'il se trompe : *ce ne sont plus là des hommes*, ils me font horreur. Remarquez que notre aristocratie d'il y a cent ans ne valait pas, elle n'avait même jamais valu les aristocraties des autres pays, sans nier bien entendu les exceptions dans la bourgeoisie comme dans la noblesse. Y aurait-il dans le caractère français quelque chose qui lui rendrait *la fortune plus difficile à bien porter*? Question. Mais où vais-je m'égarer?

Vous aurez remarqué bien sûr dans la *Critique philosophique* un article sur la méthode des phénomènes, où je me suis permis de prendre vos objections, ou à peu de chose près, pour y répondre. J'aimerais savoir si vous saisissez bien ma pensée, car je crois fermement que sur ce point il y aurait moyen de s'entendre, le fond des croyances n'étant pas impliqué là, mais seulement la manière de traiter les questions et de sortir des impasses de méthode où la philosophie est acculée.

Je n'ajoute donc rien ici sur le phénoménisme. Quant à la question morale voici ce que je trouve à dire. Je le mets sur une feuille séparée en regard de vos propres lignes que je copie pour être plus bref et pensant bien que vous ne les avez pas conservées.

Adieu, cher ami, je suis bien cordialement vôtre.

C. Renouvier.

Mon adresse la plus sûre à la Verdette.

*
* *

« L'accord, me dites-vous, a été constaté entre nous il y a plusieurs années quand vous avez accepté la formule suivante ou à peu près : la bienveillance comme force motrice, impulsion de la volonté morale, la justice comme forme règle et limite de la bienveillance. Cette concession si c'était une concession[1] ne devait coûter qu'à vos habitudes d'esprit, elle était commandée par vos déclarations antérieures. N'avez-vous pas accordé dans votre *Science de la Morale* que la bienveillance est nécessaire pour pratiquer la justice? (C'est là le point, le fond, le tout[2].)

N'avez-vous pas fait du dévouement, du renoncement à son droit strict pour le bien d'autrui, une vertu supérieure, un *mérite*, donc un bien? mais qu'est-ce je vous prie qu'un bien meilleur que le *bien*[3]? Mieux que le bien serait le mal tout simplement[4]. Vous expliquez ce bien méritoire, surérogatoire comme la perfection (= accomplissement du devoir envers soi-même. C'est parfait... devoir envers soi-même, non envers tel ou tel, nul n'a le droit de m'imposer la charité, mais comment celle-ci peut-elle être devoir envers moi-même si elle n'est pas impliquée dans la réalisation de mon idéal, si mon idéal n'est pas la charité[5]? Donc tout mon système est

1. Non, ce n'était pas une concession et cette idée m'était familière. Je n'ai jamais approuvé Kant d'avoir admis un jeu possible de la raison sans le sentiment, sans la passion.

2. Le tout? Mais non. Le fond mais qu'est-ce? Dans la machine à vapeur le feu, le mouvement calorifique est impulsion, force locomotrice (le tout et le fond, diriez-vous), mais les organes de la machine sont *forme, règle et limite* Sans le feu pas de soulèvement du piston, mais il faut aussi pour le jeu utile de la force un corps de pompe, des robinets et des articulations.

3. C'est simplement *un mieux*. Et il y a des conditions à remplir dans ce bien avant de viser à ce mieux.

4. Oui, si les conditions du bien ne sont pas d'abord remplies.

5. Idéal, sans doute, idéal ultérieur, dernier, au delà du règne des *formes, règles* et *limites* du règne des lois.

impliqué dans la *Science de la Morale*. Le thème de ma conférence était simplement celui-ci : L'État ne peut procéder que par la contrainte (vous avez dit la même chose des milliers de fois) donc l'État n'est pas un but, mais un moyen qui suppose un but [1]. Donc l'État n'est pas la sphère supérieure de l'activité morale [2]. Plus précisément : le bien positif de l'humanité ne peut être cherché par l'État, par les voies législatives ou de contrainte, qu'en supprimant la liberté des individus [3]. Donc accorder à l'État la première place, c'est anéantir la liberté [4]. Autrement on s'intéresse à l'État comme moyen, ou comme but. Si c'est comme moyen, c'est alors qu'on possède un but, et nécessairement il faut quelque accord sur le but (qq. accord, l'accord complet n'est point nécessaire) autrement on ne saurait s'entendre sur le moyen ; si c'est comme but, la liberté de l'individu est impossible [5]. Loin de répugner comme vous le dites à mettre « mon unique et absolue vérité » que le développement normal de l'individu implique son rapport normal au tout, la constitution de l'unité morale, et que celle-ci implique un objet commun (= Dieu), loin de répugner à la mettre « dans un certain *ex æquo* logique et pratique avec les vérités crues par les autres », ce serait toute mon ambition d'en montrer l'équivalence et la réductibilité réciproque (si j'entends bien qui sont les autres [6]). *Si l'intolérance par amour est au bout de mon système religieux* [7], je demande absolu-

1. Distinguo : En tant qu'il use de contrainte l'État est non but, mais en tant qu'il vise au règne de la loi juste volontairement obéie il est but en son propre but : il est le but temporel de l'homme social.

2. Il est la sphère supérieure sociale, rationnelle et universelle, de sa nature et la seule de cette espèce (savoir en tant que but).

3. Limiter n'est pas supprimer, surtout quand les limitations étant mutuelles à l'égard des individus, ne nient que pour affirmer.

4. Si l'État est juste, c'est la fonder.

5. Au contraire, comme but il est la liberté, comme moyen la loi (la limite) et au besoin seulement la contrainte (pour forcer la limite). Et on s'intéresse à la fois au but et au moyen.

6. J'entendais par les *autres* ceux qui ne pensent peut-être ni comme vous ni comme moi sur ce sujet. Ainsi (par définition) il nous est interdit de chercher à montrer l'équivalence de leurs opinions et des vôtres ou des miennes.

7. Voici ce que je puis dire : Si l'État n'a pas la *première place* et s'il est *un moyen*, de quoi est-il moyen et qu'est-ce qui a la première place? — Naturellement *votre vérité* (= croyance), donc la mienne, donc celle d'une tierce personne. Il sera naturel que chacun voulant user de ce qui est moyen pour aller à ce qui est but soit intolérant par amour du but; si ce n'est par soi-disant démonstration du but. Où sera l'empêchement à l'intolérance ? — dans la charité me répondrez-vous. — Mais la charité n'est pas loi et règle en elle-même; *encore moins si je consulte les faits.* Je ne vois qu'un empêchement possible. C'est que, de même que les anciens chrétiens pensaient devoir allégeance à

ment qu'on me le prouve[1], m'engageant... pourvu que le mot intolérance conserve le sens....

XLVIII. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

La Ponthaise sur Lausanne, 23 août 1875.

Cher ami,

J'ai soixante ans comme vous, soixante ans et sept mois quatre jours, de plus une maladie spinale qui en a bien 20 ou 21 et qui m'a rendu toute concentration prolongée impossible. C'est pourquoi il m'est si difficile d'entrer dans une pensée étrangère. Il y a beaucoup de choses dans vos éclaircissements sur la substance qui me sont restées obscures. J'en suis toujours au même point, je ne comprends pas de proposition sans sujet, d'acte sans auteur, de modification sans substance. Quand un objet brillant se meut, je ne conçois, ni qu'il y ait mouvement sans un objet en mouvement, ni que ce soit le fait de briller qui soit en mouvement, ni que ce soit un poids sans objet pesant qui brille et se meuve, etc. Vous dites vous-même (dans un passage du numéro 26 sur la fin, malheureusement ce numéro si important pour moi semble égaré), que l'idée de substance répond à une *loi de l'esprit*. Tout en reconnaissant qu'il y a de l'artificiel dans les formes de la pensée (un artificiel qui, je crois, se ramène à peu près constamment à des notations abrégées, à des ellipses), tout en admettant qu'il y a des propositions dont les sujets ne sont pas des idées de substance mais d'attributs de S, ou de rapports entre des S, cependant il me semble que si la substance est une conception nécessaire de l'esprit, si l'esprit a besoin d'un sujet et ne peut concevoir un tel sujet en dernier ressort que sous la raison d'une substance, cette loi de l'esprit est aussi une loi des choses, car enfin si les lois de l'esprit n'étaient pas d'accord avec les lois des choses, la science serait impossible. Vous pensez que l'affirmation de la substance est panthéiste? pourquoi pas polythéiste, atomistique? Et cela même, pourquoi? La notion de

César comme *puissance établie de Dieu*, de même les églises d'à présent reconnaissent une juridiction supérieure de l'État, en cela premier, comme *juge en raison* et arbitre du droit commun, neutre dans les croyances. (C'est au moins ce que l'État devrait être mais il ne l'est peut-être pas? Et les églises sont-elles ce qu'elles doivent être?)

1. J'en serais bien fâché quand je le pourrais. Il me suffit de vos dénégations et des réflexions que je serais heureux de vous suggérer.

substance s'identifie dans mon esprit avec celle de cause, nier la substance c'est nier la causalité (voir mon Précis, p. 89 au milieu). Si vous niez la substance au sens où je l'entends, je crains que vous ne tombiez dans l'illusion des moralistes anglicans lorsqu'ils croient avoir conservé le devoir en le fondant sur un penchant sans autorité, dans l'illusion des empiristes en général lorsqu'après avoir verbalement éliminé tout *a priori*, ils n'avancent cependant que par l'emploi constant de notions dont ils sont incapables d'indiquer l'origine *a posteriori*. Pour la morale, je persiste à croire que nous sommes d'accord, d'autant plus que j'admets de vos notes à peu près tout ce que j'en comprends, et notamment que les Églises doivent reconnaître la juridiction supérieure de l'État, aussi bien que toute autre association particulière, sous la double réserve, bien entendu, des limites que vous apportez au devoir d'obéissance dans la science de la Morale, et de l'idée même de l'État qui ne doit commander que dans sa sphère. Mais il me semble que vous n'êtes pas entré dans le fond de ma pensée, vous semblez supposer que la première place dans les affections implique la première place dans l'autorité : elle l'exclut au contraire, l'Église ne peut agir par l'affection qu'en renonçant à agir d'autorité et s'il faut pourtant qu'il y ait autorité, il faut bien que l'Église s'y soumette, mais l'objet du déploiement de cette autorité, que la contrainte s'accuse effectivement ou qu'elle reste virtuelle, il n'importe, c'est toujours autorité, c'est toujours contrainte, cet objet ne saurait être l'unification positive des volontés qui est à mes yeux le *bien positif*; l'objet de l'autorité, c'est le maintien du droit, c'est l'obligation de conserver les distances, de respecter les individualités, d'empêcher un mouvement hâtif, *simpliste* par conséquent, anormal, illusoire, faux dans le sens de l'unification, d'empêcher tout *compelle intrare*. C'est la condition négative, antithétique, mais indispensable de la véritable unité, du bien positif. Voilà comment il est impossible, rigoureusement impossible que l'intolérance en acte soit au bout de ma déduction sur les rapports des deux (ou plutôt des trois) sphères sociales.

Je viens de finir l'Introduction à la Science sociale de H. Spencer, j'y trouve en réalité beaucoup de bon sens. Il a fait suite à une brochure de M. de Hartmann sur la Décomposition interne du christianisme et sur la nécessité de le remplacer, que vous devriez vous faire lire. C'est curieux, ce n'est plus hardi. Je lui en ai écrit hier. Mon dernier travail a été la préparation de trois conférences pour

cet hiver[1] sur l'empirisme en général, sur Darwin sur le matérialisme des physiologues allemands. Il m'en reste à faire une sur le phénoménisme. Dans la troisième je me rencontre avec votre dernier numéro que j'aurai l'air d'avoir pillé, mais c'est égal.

Malheureusement je n'ai plus la force de mettre ces idées en bon ordre et le meilleur, après avoir passé plusieurs fois devant l'esprit, ne se trouve plus sous la plume.

J'espère en effet, aller à la Verdette, puisqu'il n'y a pas moyen de vous rencontrer autrement, mais il faudrait pour cela que les vacances de Pâques fussent dans un temps froid, je ne sais comment il se fait que ce climat me donne tout de suite du sang à la tête et du gastricisme. Peut-être quelques pilules de quinine suffiraient-elles à neutraliser ces effets.

Tout à vous. CH. SECRÉTAN.

P. S. Vous me direz, quand vous pourrez, quel bien vous avez tiré des Vernets ou du Vernet.

XLIX. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

La Ponthaise, le 1er nov. 1875.

Cher ami,

J'ai remis au rédacteur du *Chrétien évangélique* une annonce de la *Critique philosophique* qu'il m'avait demandée. Le *Chrétien* est un journal *mensuel*, mon article ne paraîtra que le 20 novembre : C'est tout ce que j'en sais. J'ai profité de cette occasion pour indiquer d'un côté vos quelques points de contact avec l'Évangélisme, de l'autre et surtout nos points de divergence : valeur transcendante de la substance, réalité de l'espèce (d'où la divergence des conceptions morales), question de l'infini et de Dieu comme cause absolue. J'avais en vue, il faut bien l'avouer, autant ma propre revendication et l'explication de mon point de vue défiguré par certaines attaques récentes que la discussion critique de vos doctrines. Toutes ces divergences proviennent (ce que je n'ai pas pu dire dans un journal religieux où personne ne m'aurait compris) d'un désaccord dans la conception logique : la vôtre consistant à ce qu'il me semble dans la recherche d'un principe tel qu'on puisse en épuiser les conséquences sans être jamais conduit à se contredire, tandis que le mien consiste

1. Publiées dans les *Discours laïques*.

à saisir au plus haut degré de généralité possible la contradiction inhérente aux phénomènes pour la transformer jusqu'au point de la faire si possible évanouir. Si vous trouvez après examen, qu'il y ait matière à une réplique instructive pour la galerie, j'en serai bien reconnaissant et ne demande point à être épargné. Je préfère tels horions à telles caresses. Mais ce qui me toucherait bien plus vivement encore, c'est que vous voulussiez lire, et, si la chose vous semble en valoir la peine, mentionner, citer, approuver, combattre un autre travail philosophique un peu plus méthodique, un peu plus étendu *Les conditions de la science, essai de Critique positive* qui vous arrivera à peu près en même temps que ceci dans la *Bibliothèque universelle* c'est le premier essai de mon fils dont vous aviez la bonté de me parler avec félicitations sur ses tendances philosophiques.

Les points auxquels mon fils applique son principe de critique (analogue à celui qui dirige Ritter dans le travail dont je vous ai parlé et qui m'a servi de fil conducteur pour mon *Cours de Métaphysique* : comme votre *Science de la Morale* pour mon *Droit naturel*) feront (à l'exception de l'utilitarisme) l'objet de quatre conférences que je dois lire au mois de janvier à Genève. Je pense qu'elles paraîtront aussi dans la *Bibliothèque universelle* l'année prochaine. Il y aura bien des points de rapprochement avec Henri. Cependant celui-ci est original en plusieurs choses : non seulement les mots dont quelques-uns me semblent gracieux, d'autres forts, non seulement les formules, mais plusieurs choses tendant à la manière de concevoir l'Évolution, ainsi l'idée que la moralité est fonction de l'espèce, virtuelle dans l'individu, ensemble innée et réclamant l'éducation. C'est bien ma méthode, cherchant toujours la synthèse, au risque de ressembler à l'éclectisme d'autrefois, mais cette application, cette vue, bonne ou mauvaise, est bien à lui. Nos emprunts sont réciproques. D'ailleurs il n'est point engagé religieusement comme son père.

Pour le présent, je n'ai pas d'autre ouvrage que de débiter les cours préparés et de les écrire. Jusqu'à l'été je n'en désire pas d'autre. Je lis la Critique à l'instant de son arrivée et j'attends le réveil de la politique pour m'occuper. Je n'essaye plus de produire, j'ai senti que la force me manquerait pour me renouveler et l'argent me manque pour faire imprimer des livres. Cependant je ferai ma petite partie aussi longtemps que je pourrai tenir ma plume, contre le matérialisme moderne, dont l'incontestable succès s'explique

sans doute par sa bêtise même, mais qui reculerait pourtant si ses paralogismes étaient mis au grand jour. Je voudrais voir s'organiser contre lui une croisade où Mgr d'Orléans ne soit pour rien.

Adieu, tout à vous.

CH. SECRÉTAN.

L. — *M. Renouvier à M. Secrétan.*

La Verdette, 14/11/75.

Cher ami,

J'ai envoyé ces jours-ci à Pillon pour la *Critique philosophique* un petit article où je souhaite la bienvenue dans le monde philosophique à M. H.-F. S. On le fera entrer dans le plus prochain numéro où il sera possible de le caser. Je n'ai pas épargné la critique plus que l'éloge, de sorte qu'on verra je l'espère aux termes de l'un comme de l'autre que la sincérité des deux côtés est entière. J'y ai fait mon possible, au moins. C'est à vous maintenant, c'est au père que j'adresse mes compliments très vifs, transmissibles au jeune philosophe. Je ne sais si l'on vit jamais un plus ferme début. Quelle netteté, quelle concision, quels raisonnements à l'emporte-pièce! Il ne fera pas bon avoir affaire à ce gaillard-là! Tenez-moi, je vous prie, au courant de sa santé. Je ne puis croire qu'une affection de larynx de nature chirurgicale et chez un si jeune homme, doive être si rebelle à l'art.

Je vous remercie, cher ami, pour l'article que vous m'annoncez de vous dans le *Chrétien évangélique* sur la *Critique philosophique*. Je ne manquerai pas de me faire envoyer le N° du 20 novembre et j'aurai le plus grand plaisir à répliquer, je suppose, ayant surtout permission de vous pour n'y mettre pas d'autre politesse que celle qui vient, dit-on, du cœur et dont je serais bien malheureux de manquer.

Au reste, je n'ai jamais bien compris, en dépit des exemples que j'en ai vus, comment les auteurs pouvaient jamais être *blessés* par des critiques adressées par *l'esprit* à *l'esprit* seulement. Je me sens quant à moi complètement exempt de cette petitesse. Parmi les rares critiques que mes ouvrages encore bien obscurs m'ont values, il y en a une bien forte où mon procédé de démolition est comparé à la débauche de Messaline (nondum satiata recessit); je n'ai fait qu'en rire, et je conserve à l'auteur la part de sympathie que je lui accordais auparavant, ni plus ni moins, ne m'étant pas senti offensé en mes œuvres vives.

Sur la substance et sur les questions politico-confessionnelles, je suis obligé de compter sur des explications qui ressortiront peut-être peu à peu de ces articles de la *Critique philosophique*, sentant trop bien que nos dissidences ne pourraient plus être discutées épistolairement sans mettre en cause des idées ou principes subsidiaires, et dès lors aller de proche en proche plus loin que lettres ne peuvent raisonnablement le comporter — hormis d'un Leibniz à un Clarke. La mort seule interrompit le numérotage des objections et des réponses! Ces objections et ces réponses *faisaient des petits* avec une fécondité remarquable. On en était à je ne sais quelle génération.

Avez-vous trouvé dans mes articles sur l'homme primitif et les états de société — parmi des sujets d'horripilation, je le crains — quelques points dont vous puissiez faire votre bien ?

Je tâche de faire ma petite partie dans le jeu dialectique contre le matérialisme. Mais je crois plus que vous que l'évolutionnisme qui en est la forme actuelle pourrait bien être, même en celles de ses thèses que vous pouvez approuver, une totale déviation de la vraie interprétation de la nature. Il y a comme cela de fortes apparences qui trompent les penseurs d'un siècle. Je dis quant à moi en regardant le monde : Eppur vi sono le specie!

Adieu, cher ami, et bien à vous.

C. Renouvier.

P. S. Savez-vous qu'il y a çà et là des mots de votre dernière lettre que ma pénétration n'a pas réussi à restituer? Vous penserez : c'est qu'elle n'est guère grande, mais n'importe, il faut en faire l'aveu.

LI. — *M. Secrétan à M. Renouvier.*

Lausanne, le 11 déc. 1875.

Cher ami.

Je ne sais si vous m'accuserez dans votre cœur d'être comme le vulgaire des mendiants : ardent à quémander, paresseux à remercier. Je doute que les occupations soient une excuse à alléguer, puisqu'il ne s'agissait que de faire un effort, mais enfin, qu'il soit tard ou non, je veux vous dire que vous nous avez fait un plaisir immense par l'accueil cordial et sérieux fait à l'article de Henri, comme aussi par votre lettre.

L'annonce de la *Critique* paraîtra bien en décembre.

Je ne pense pas qu'elle prête à discussion, à moins d'aller un peu

au fond des choses, ce qui me mettrait dans une bien grande infériorité, car outre l'infériorité personnelle, je ne saurais où répliquer, le *Chrétien evangélique* ne s'y prêtant évidemment pas. De votre côté, je comprends bien que vous ne pourriez pas insérer mes envois sans créer un précédent inacceptable. Ainsi ne visez mes critiques que pour vous faire plaisir à vous-même ou dans l'intérêt de vos idées, mais non pas à cause de moi. Si vous y trouvez quelque avantage, il va d'ailleurs sans dire que je ne prétends pas vous gêner, car indépendamment du fait que ce serait une arrogance à ne consulter que mes convenances, je sais assez qu'il vaut toujours mieux qu'on parle d'un homme qui écrit, quoi qu'on en dise, que de n'en rien dire et je sais assez que vous n'en parlerez pas méchamment. La vérité, c'est que nous arrivons à une manière presque identique d'apprécier les choses sublunaires, le juste et le désirable dans un cas donné, la valeur d'une mesure et d'un individu: mais que nous arrivons par des chemins tout différents, un autre type, un autre idéal de logique, commandant une autre conception métaphysique, ou si vous préférez une autre direction de l'esprit, un autre arrière-fond, suggérant une croyance qui ne peut se justifier à elle-même que par une logique différente. Vous pourrez toujours me reprocher de réunir des thèses inconciliables et je suis impuissant à m'en défendre, même à mes propres yeux, la conciliation n'est qu'un acte de foi, en dépit de la logique. De mon côté je vous reproche de mutiler l'esprit humain, d'enlever à la philosophie ce qui en fait l'essence, etc., etc., bref d'asseoir une conséquence extérieure sur l'élimination de vérités nécessaires, d'évidences intuitives qui ne peuvent se dissimuler qu'à l'esprit rompu par une discipline artificielle à ne pas regarder de ce côté : l'être, l'unité, la substance, etc., etc. Ce débat ne saurait se terminer sur cette planète.

Il fait ici un froid du diable, et vous êtes empêtré, dit-on, dans la neige.

13. Il ne fait plus froid, mais il a neigé et le soleil est venu sur la neige. Il me faut terminer ma lettre car je ne puis songer à vous faire la Gazette du pays, puisque vous n'avez pas voulu venir le regarder, quoique (ou parce que) le vulgaire ait pris depuis tantôt quatre-vingts ans l'habitude de le trouver assez beau.

Je ne puis non plus mettre en caresses ce que j'ai dans le cœur, notre sexe et notre âge ne s'y prêtent plus, sans parler du métier qui...

C'est une grande question ! Il me faut donc finir ici en souhaitant à toute la Verdette un glorieux recommencement d'année.

Les 31 premières nominations du Sénat ne sont pas si mal pour vos étrennes et je termine par mes vœux sincères pour la République, et pour les républicains philosophes et modérés de mes amis.

Croyez à la reconnaissance et au dévouement de votre

(*A suivre*). CH. SECRÉTAN.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MORALE DES IDÉES-FORCES[1]

Depuis ses débuts, avec la *Philosophie de Platon*, jusqu'à la *Morale des Idées-Forces*, l'œuvre d'Alfred Fouillée atteste la remarquable continuité d'une pensée foncièrement maîtresse d'elle-même et restée fidèle à ses préférences initiales, qui n'a pas cessé de se développer et de progresser dans la direction où ses premiers élans l'avaient portée, tout en s'enrichissant continuellement, non seulement par les ressources de son invention personnelle, mais encore par une érudition soigneusement entretenue et maintenue toujours au courant du mouvement scientifique et philosophique. C'est cette continuité de vues et cette unité de direction qui font des derniers travaux d'Alfred Fouillée comme la conclusion des prémisses implicitement posées dans ses premiers ouvrages. Il était logique que l'auteur qui avait inauguré sa carrière en montrant la part d'éternelle vérité que renferme l'idéalisme platonicien et en s'appliquant à en dégager les notions particulièrement fécondes encore à notre époque aboutit finalement à une doctrine où l'idéalisme, revivifié au contact des conceptions modernes, concrétisé en quelque sorte, se transforme en une philosophie de l'action, qui affirme essentiellement l'accord de l'instinct spiritualiste de l'humanité avec la nature du progrès individuel et social, et qui, faisant descendre les Idées de l'empyrée métaphysique, les considère dans leur réalité vivante comme étant en soi les sources premières de l'action, les facteurs à la fois les plus élevés et les plus fondamentaux dans l'évolution des forces universelles.

La philosophie des idées-forces est trop connue pour qu'il soit besoin d'en rappeler les grandes lignes métaphysiques et psycholo-

1. Alfred Fouillée, *Morale des Idées-forces*, 1 vol. in-8°, Alcan, 1908.

giques. Ici même, G. Remacle l'a exposée en détail[1]. La morale par laquelle elle s'achève et se complète mérite particulièrement de retenir l'attention.

Le fondement de cette morale, on le devine, l'auteur ne le cherche point d'abord dans les données extrinsèques de l'histoire ou de la sociologie, mais dans le fait de conscience lui-même, base de toute sa philosophie. Le fait de conscience est indéniable, et il en est de même de l'*idée-force de moralité* en tant qu'elle est efficace par soi et qu'elle renferme une puissance infinie de réalisation. La moralité se fonde en se concevant et se conçoit par le seul fait que nous sommes des êtres conscients. La morale comme science doit prendre son point d'appui dans l'expérience; or la conscience est la condition de toute expérience, ou plutôt elle est « l'expérience primordiale ». Il faut donc avant tout consulter la conscience, principe de toute science. « Combien peu d'hommes réfléchissent à cette merveille intérieure de la conscience, qui n'échappe à notre attention que parce qu'elle est ce qu'il y a de plus familier pour nous, étant nous-mêmes[2] ! » Une analyse radicale permet de montrer que le *Cogito* cartésien n'a pas extrait du fait de conscience tous les principes qu'il renferme. « Cogito, ergo sum » n'est que le principe de la philosophie théorique. Il y a impossibilité de se tenir au point de vue de l'individualisme qui s'affirme par l'acte de penser. Ce n'est qu'un premier aspect de l'expérience intérieure. Descartes a trop négligé l'*objet*, le complément du *cogito*, que Kant et Fichte ont rétabli, en posant le *non-moi* en même temps que le *moi*. Mais il ne suffit pas d'opposer simplement le *non-moi* au *moi* et de dédoubler ainsi l'Être révélé par la conscience. On peut et on doit aller plus loin, et poursuivre l'analyse; le *non-moi*, s'il n'est pas une négation purement abstraite, est déjà un *autre moi*. L'existence d'autrui nous est garantie par la constitution intime de notre propre conscience qui, en fait, ne se saisit qu'en relation avec d'autres êtres, et même, dès l'origine, comme une conscience obscurément sociale. Dans l'expérience vécue, et non plus seulement dans l'expérience abstraite supposée par la réflexion exclusivement spéculative, le « cogito, ergo sum » se traduit et se complète par *cogito, ergo sumus*, principe de la philosophie pratique, de même que le premier est le principe de la

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1893, p. 578 et suiv.
2. *Morale des Idées-forces*, p. 6.

philosophie théorique. Le sujet du *cogito* ne peut se suffire sans un complément, qui est son objet, dont il est distinct mais solidaire. D'autre part, la conscience contient l'universalité et la socialité comme catégories essentielles de la pensée. « *Celle-ci est nécessairement objective et les objets de ma pensée sont plus ou moins des sujets analogues à moi-même*[1]. » Les théories de plus en plus en faveur aujourd'hui sur la solidarité ne sont qu'une traduction extérieure et inadéquate de cette loi fondamentale de l'expérience psychologique. C'est là le théorème de base de la morale. L'homme, étant un animal *scientifique*, est *ipso facto* un animal *moral*, quoi qu'aient pu prétendre un Stirner et un Nietzsche.

Il importe de se convaincre qu'au point de vue théorique la conscience est le principe absolument premier. Cette primauté ne fait aucun doute pour les faits de l'expérience intérieure et pour les *idées* de choses ou de phénomènes; elle n'est pas moins certaine, quoique moins évidente pour le sens commun, en ce qui concerne les catégories objectives. La philosophie actuelle tend à dépasser les sophismes du positivisme et de l'épiphénoménisme. Supprimez la conscience, et toute hiérarchie qualitative établie entre les phénomènes disparaît. L'automatisme, qui serait le produit final de l'évolution, est chose impossible et contradictoire. *A fortiori*, les objets sociaux n'ont de valeur et ne se conçoivent même qu'en fonction de la conscience.

A cette primauté théorique correspond une primauté pratique. Pas plus pour la pratique que pour la théorie la conscience n'est « un éclairage oisif ». Les opérations ou fonctions de l'intelligence sont des forces en activité, et, dans l'ordre moral, l'intelligence des actes, la classification des valeurs et des fins font non seulement la lumière, mais en outre le mouvement.

Que la conscience soit le principe de toute classification et de toute hiérarchie des valeurs morales, c'est pour ainsi dire évident, si l'on tient compte du germe d'universalité et d'altruisme que renferme sa modalité d'assimilation et de distinction tout à la fois du soi et des autres *sujets*. Pour avoir la vraie intelligence des êtres, il faudrait « se mettre en eux et les sentir comme ils se sentent »; or la connaissance par le dedans, c'est, par définition, la conscience. La pleine satisfaction intellectuelle serait la conscience universelle. On

1. *Op. cit.*, p. 28.

conçoit par là l'identité foncière de l'idéal moral et de l'idéal intellectuel, qui, en tant qu'il est une idée-force, tend à se réaliser de plus en plus complètement. « Quiconque monte vers la conscience universelle, monte vers la moralité. L'immoral apparaîtra toujours aux philosophes comme étant l'*irrationnel* et, en une certaine mesure, l'*inconscient*[1]. » Le précepte moral pourrait, en définitive, prendre cette forme : « Sois intégralement conscient et universellement conscient; conscient des autres, de la société et du tout, comme de toi-même; que les forces directrices de tes sentiments et de tes actes soient des *idées*, subordonnées à l'idée du tout, bien plus, à l'idéale conscience du tout[2]. »

En rattachant ainsi le principe de la moralité à l'acte même de la pensée ou à la connaissance prise dans la totalité de ses aspects et de ses virtualités, on doit en même temps faire état de la relativité essentielle de toute connaissance et en tirer les conséquences nécessaires pour la compréhension des idéaux posés par la morale. De ce que toute connaissance est limitée, relative, imparfaite, il suit que toute morale empirique, utilitaire, hédonistique ne saurait s'imposer à la raison. Ignorant ce qu'est le bien en soi et ne connaissant que des biens d'essence toute relative, nous ne pouvons leur accorder de valeur absolue. Ce n'est ni au plaisir, ni à l'intérêt, ni à la puissance que le philosophe demandera le secret final de l'existence. Une conséquence analogue s'applique avec la même force aux morales rationnelles, qui posent le « souverain bien » ou le devoir comme les fins ultimes de l'éthique. Ce n'est pas leur transcendance, mais leur plus parfaite rationalité qui les met au-dessus des morales empiriques; mais elles ne renferment en elles-mêmes aucune force irrésistible de conviction qui résulterait de la nature de leur idéal, au regard de la réalité totale, car celle-ci nous demeure inconnue. En particulier, à l'*impératif catégorique* de Kant, il convient, si l'on ne veut pas quitter le terrain de l'expérience, de substituer un *persuasif problématique*; problématique, en raison même de la limitation radicale de notre science et de notre raison; persuasif, néanmoins, parce que l'idéal de la connaissance parfaite est lui-même une force, une réalisation de soi, bref un motif à espérer et à se surpasser toujours davantage[3].

1. *Op. cit.*, p. 79.
2. *Id.*, p. 83.
3. *Id.*, p. 103.

Après cette analyse, qui a eu pour but de montrer les racines de la morale plongeant dans les profondeurs les plus intimes de l'être conscient et les rapports d'identité fondamentales qui existent entre sa nature psychologique et son aptitude et comme sa polarisation vers la moralité, il importe de déterminer, par une critique scientifique et objective, l'objet propre de la moralité elle-même. Problème de la plus haute importance. Il s'agit, en effet, de déterminer intellectuellement les qualités et les valeurs d'après lesquelles se classent les êtres et les actions, échelle intellectuelle qui, conformément à la loi des idées forces, devient ensuite une règle pragmatique. Il s'agit de montrer que le problème est possible, indépendamment de toute idée de loi morale, et à un point de vue purement scientifique.

A ne considérer en premier lieu que les données que nous fournissent les sciences physiques et biologiques, rien n'autorise à affirmer, comme on l'a fait, une opposition radicale entre *nature* et *moralité*. Tel que l'envisage la philosophie des idées-forces, le progrès cosmique n'est pas en opposition avec le progrès moral. La morale est « selon la vie et selon la nature », en entendant par la nature la réalité totale (et non point le phénomène), la réalité en être et en devenir, qui se fait par sa perpétuelle action et par l'*idée* de soi, efficace à mesure qu'elle se crée. Le κατὰ φύσιν des Anciens, élargi et transposé dans l'évolutionnisme moniste et psychologique, est certainement plus vrai que le principe kantien. Au surplus, les sciences de la nature nous donnent, d'elles-mêmes, des éléments de classification et d'évaluation, qui se ramènent finalement à des qualités exprimées en fonction des qualités de l'intelligence scientifique : il y a donc une appréciation possible de la qualité sans faire intervenir l'hédonisme purement subjectif.

D'autre part, il n'est nullement impossible de faire une évaluation scientifiquement qualitative du plaisir. En tout plaisir se trouve « un élément représentatif et objectif, germe d'idéation ». Le plaisir qui ne serait que le plaisir subjectif est impossible comme état psychologique. » Et de ce que tout plaisir enveloppe des éléments intellectuels, par suite objectifs, il résulte que l'on peut établir une hiérarchie entre les plaisirs, qui n'est point simple affaire d'intuition, qui n'est point évidente par elle-même, comme l'ont cru à tort certains philosophes, mais qui peut se prouver par un examen objectif, par une comparaison scientifique où interviennent les catégories de l'intelligence, quantité, qualité et intensité. Quoi

qu'aient objecté à cet égard les kantiens, il y a des différences *intelligibles* et intellectuellement saisissables entre les diverses espèces de plaisirs. Les comparatifs et les superlatifs n'ont pas tous nécessairement un sens hédonistique, ni un sens moral. La science pure peut très bien comparer les êtres ou les qualités comme elle compare les quantités ; elle peut de même les hiérarchiser, et cette hiérarchie est celle même des idées-forces[1].

Discutons maintenant les caractères des principales de ces idées-forces qui se dégagent naturellement de l'observation biologique, psychologique et sociologique.

Nous trouvons d'abord l'idée du *normal*. En en cherchant une définition satisfaisante, on arrive à en saisir la véritable signification. Peut-on se contenter d'une définition biologique, par les *moyennes?* Non, car « prendre des moyennes, ce n'est ni montrer des nécessités, ni donner des raisons suffisantes ». Les amateurs de moyennes s'imaginent poursuivre l'*objectif* au lieu du *subjectif*. Leur illusion est flagrante. Le normal, en dernière analyse, est « la définition de la forme d'une classe d'êtres en tant que cette forme résulte de son développement régulier et l'assure pour l'avenir ». Le normal peut assurément servir de règle formelle pour l'appréciation pratique, mais la relativité et la limitation des diverses sciences positives l'empêchera toujours d'être un critérium absolu. On est ainsi entraîné, de science en science, jusqu'à celle du souverain bien, jusqu'à l'idée-force suprême. Le *typique* est encore une idée voisine. Tout se passe comme si les individus tendaient à réaliser le type de leur genre et en subissaient l'attraction. Dans l'humanité, la finalité devient intentionnelle et consciente ; l'idée du typique finit par se confondre avec le sentiment du bien, et tend à se réaliser dans la mesure où elle s'accompagne de plus de conscience. C'est une idée-force triplement efficace, au point de vue de l'intelligence, du sentiment et de la volonté.

Par ces idées de normalité, la science et la morale sont intimement reliées. Le normal et le typique ne se conçoivent exactement qu'en fonction des concepts scientifiques de loi et de nécessité, et la pratique morale qui, dans l'humanité, tend à les réaliser est « une lutte intérieure entre l'idée-force de l'individuation et l'idée-force de l'universalisation ». Le sentiment du déterminisme de l'espèce a

1. *Op. cit.*, p. 136.

une origine purement intellectuelle, et, par ses effets, il est incontestablement une idée-force de moralité.

Vient ensuite l'idée de perfection. Il importe de lui restituer la place que les partisans du formalisme kantien lui avaient enlevée. Sous prétexte que nous ne pouvons atteindre le souverainement parfait, qui serait Dieu, ils ont éliminé des principes de l'éthique la considération du parfait comme idéal immanent, construit avec les données de l'intelligence et de l'expérience. Il y a cependant une morale de la perfection possible en un sens immanent et scientifique, et, si l'on y regarde de près, on observe que Kant lui-même en a fait état, et a *platonisé* dans sa théorie des *idéaux*. Le point de vue supérieur des idées-forces rectifie à la fois Platon et Kant [1].

L'idée de l'univers est enfin l'idée-force directrice de la morale *objective*. Les notions de l'étendue et de la durée infinies, qu'elle implique, nous arrachent à nous-mêmes et, nous haussant jusqu'à l'Universel, nous obligent à nous dépasser. De plus, on ne peut pas ressentir ce qu'on a appelé le « tourment de l'infini » sans prendre conscience d'une dignité et d'une valeur supérieures. La conception du *Cosmos*, à laquelle aboutissent les sciences de la nature et de la vie, s'accompagne d'émotions et d'impulsions, dont le caractère moral vient compléter les idées-forces de moralité nées sous l'influence de la pratique journalière de la vie sociale. Il faut admettre une morale cosmologique parallèle à la morale psychologique, vers laquelle convergent, d'ailleurs, les théories de l'évolution et les sciences physiques et biologiques.

Des analyses qui précèdent s'est dégagée finalement l'idée que la conquête de la moralité est, en somme, l'orientation progressive de la conscience vers un idéal d'*universalité*, dont le contenu peut être déterminé par l'expérience. Reste à expliquer l'intérêt qui s'attache à cet objet; pourquoi l'homme, même lorsqu'il le nie et l'outrage par sa conduite, est-il intéressé et aimanté par cet idéal?

Cet intérêt trouve une première explication, toute psychologique, dans la satisfaction procurée par l'exercice des facultés intellectuelles supérieures; par la conception de l'universel la vie intellectuelle atteint le *summum* d'intensité et d'expansion. D'autre part, le caractère même de l'objet le provoque. « Une pensée capable de conce-

1. *Op. cit.*, p. 170.
2. *Id.*, p. 177.

voir l'univers, et en particulier l'universalité des consciences, dont l'humanité nous offre une première réalisation, ne pourra jamais demeurer absolument indifférente à cette idée »; il y aura toujours *sentiment* et *inclination* (quoique contrariés par l'égoïsme) de la volonté dans le même sens. En outre de cet intérêt pratique, il y a un intérêt spéculatif de la raison qui est le besoin d'unité et l'aspiration à la synthèse totale, disposition scientifique et philosophique qui caractérise l'homme. On doit donc conclure que l'intérêt pris à l'idéal de la raison n'a rien d'inexplicable, qu'il réside dans la constitution même de la conscience; loin d'être une survivance atavique des périodes primitives, pas plus qu'un inexplicable instinct, l'instinct moral est un besoin à la fois spéculatif et pratique de tout notre être intérieur[1]. Le « devoir » peut donc se déduire; il n'est ni la résultante d'expériences et d'habitudes ancestrales, ni quelque chose de primitif et d'irréductible en soi; s'il en était autrement, si le doit-être n'avait pas son fondement dans quelque vérité, elle-même inhérente à la réalité, le devoir « constituerait une sorte de monde à part, suspendu dans l'éther »; l'impératif est la force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir par rapport aux idées inférieures.

Si le devoir peut se déduire, il y a quelque chose au-dessus des impératifs, au-dessus de l'idée même d'obligation; la suprême expression du bien n'a pas lieu en termes de loi; à l'impératif catégorique la doctrine des idées-forces substitue le « suprême persuasif ». L'idée du bien universel agit par son charme souverain, elle est infaillible comme motif, non en vertu d'une contrainte, mais en vertu même de la disparition progressive des nécessités et des contraintes. Sans doute, cette substitution n'exprime pas encore d'une manière adéquate le caractère de l'impulsion morale; la moralité se fait par auto-persuasion, et l'idée suprême qui nous persuade n'est au fond que la partie maîtresse de nous-mêmes[2].

Le dernier, le plus complexe, mais aussi le plus efficace et le plus synthétique des éléments intellectuels de la moralité est l'idée du rapport des sujets entre eux, l'idée-force de la société universelle. Ici encore la philosophie des idées-forces essaiera de concilier les deux thèses antagonistes de l'individualisme et du socialisme.

1. *Op. cit.*, p. 187.
2. *Id.*, p. 203.

La fin morale de l'individu et la fin de la société humaine où il vit coïncident avec la fin de la *société universelle*, et c'est ce point de vue synthétique qui permet seul de déterminer le sens véritable des idées de nature humaine, perfection humaine, valeur humaine, dignité humaine, progrès humain, ainsi que les rapports du devoir individuel et du devoir social. Il n'y a point de *devoir envers soi* qui ne soit aussi un *devoir envers les autres*, et il n'y a point de *devoir envers les autres* qui n'exprime le plus intime *bien du moi*[1].

La morale des idées-forces ne trouve pas seulement ses principes dans la constitution essentielle de l'intelligence et dans l'analyse dialectique des concepts qui concourent à déterminer la signification de la moralité; elle a aussi une base indestructible dans la constitution de la sensibilité et de la volonté.

La morale du plaisir, l'hédonisme, aboutit en s'épurant à la morale du bonheur, du souverainement désirable, ou eudémonisme. Les reproches qu'on a faits à celle-ci d'être toute subjective et de ne pas franchir les limites de l'égoïsme, de ne formuler que des maximes « hypothétiques », ne paraissent pas fondés. Il n'est pas exact que l'idée de bonheur soit purement subjective. Le bonheur résultant de la perfection ou de la poursuite morale du parfait ne saurait résider dans la réalité possédée par l'individu, il réside en un idéal qui dépasse infiniment les limites de l'existence individuelle. « Chez l'être pensant qui a pris conscience de sa pensée, le bonheur personnel implique de plus en plus le bonheur universel[2]. »

De même qu'elle fait à l'eudémonisme sa part, la doctrine des idées-forces assigne sa vraie place à la morale du sentiment et de l'amour. On peut trouver dans le champ de l'expérience une synthèse de la morale de l'idée avec celle du sentiment. L'antithèse kantienne entre l'intelligence désintéressée et la sensibilité intéressée est artificielle. Espérer un désintéressement absolu, c'est « diviser l'homme contre soi » et demander l'impossible. On peut admettre, avec les néo-hégéliens anglais, un « intérêt désintéressé », contradiction qui n'est qu'apparente. De même, on peut restituer à la charité bien entendue sa supériorité sur la justice, contrairement à l'opinion de Kant et des néo-criticistes. Le commandement de l'Évangile n'est ni illogique, ni irrationnel, ni contradictoire avec

1. *Op. cit.*, p. 232.
2. *Id.*, p. 251.

le caractère prétendu purement formel de la loi morale. Et d'ailleurs, l'incertitude dont reste entachée, pour la froide raison, la nécessité de l'amour sous sa forme supérieure atteint aussi la loi morale elle-même. « Le devoir n'est pas plus certain que la vie éternelle. Nous ne pouvons poser le devoir qu'en l'aimant et parce que nous l'aimons comme condition de la bonté... La froide raison et le cœur irraisonnable ne pourraient, chacun à part, fonder une morale; il faut que le cœur et l'esprit trouvent, dans notre plus profonde conscience de nous-mêmes et d'autrui, leur radicale unité [1]. »

C'est enfin dans l'examen des éléments volitifs de la moralité que nous trouverons la réponse au dernier et capital problème de l'éthique : validité et efficacité des idées morales. La validité *absolue* de l'idée morale n'a pas besoin d'être démontrée pour que la morale conserve sa valeur propre. Il subsiste là aussi un doute, qui, étant une condition de désintéressement, est un motif de plus pour accorder à la doctrine qui, loin de l'ignorer ou de dissimuler, le dénonce franchement, une valeur et un prix supérieurs. Le problème de la liberté sera donc ramené, sans compromettre la validité de la morale, de la transcendance dans l'immanence. La philosophie des idées-forces laissera ouverte la question métaphysique de la liberté nouménale; mais, d'autre part, elle dépassera le concept vulgaire de l'indéterminisme ou du libre-arbitre. Ses principes empruntés à l'expérience et à la science positive lui font rejeter comme illusoire la notion des hiatus et des « commencements absolus », et la conduisent à fonder l'acte libre sur un déterminisme psychologique, irréductible sans doute au déterminisme mécanique, mais indéniable, qui va se compliquant et se spiritualisant en quelque sorte par le jeu même des idées-forces, par la réaction provoquée dans son évolution par les idées-morales et en particulier l'idée de liberté. Pratiquement, notre liberté est suspendue à notre idée de la liberté et à l'intensité avec laquelle nous aspirons à sa réalisation intégrale, et scientifiquement elle ne peut être qu'un auto-déterminisme. Cet auto-déterminisme n'est point, du reste, une *illusion* de liberté, comme on l'a soutenu à tort; il est au contraire ce qui reste de logique et de rationnel dans l'idée de liberté lorsqu'on se donne la peine de de l'approfondir; l'homme ne tend pas, en fait, au libre-arbitre inconditionnel, il tend à une puissance ou indépendance supérieure

1. P. 267.

dont la notion exacte ne s'acquiert que par l'unification et la synthèse de l'idée du moi individuel avec celle de l'universel. « Être déterminé par notre pensée et notre amour de l'idéal, c'est le réaliser en nous dans la même mesure, c'est être pratiquement libre par rapport aux motifs inférieurs et ouvert aux motifs supérieurs[1]. » A la condition de distinguer scientifiquement, comme le prescrivait la morale antique, ce qui est réellement sous la dépendance de nos idées et de nos désirs avec ce qui en est réellement indépendant, on ne peut s'empêcher de reconnaître à l'idéal et à l'idée de liberté le pouvoir d'infini perfectionnement qu'ils exercent sur notre être intérieur.

Connexe de la liberté, la responsabilité doit être conçue comme étant d'essence indivisiblement psychologique et sociologique. Toute doctrine qui absorbe la part de l'individu dans celle de la société, ou *vice versa* est inexacte. La responsabilité n'est pas le simple résultat d'un déterminisme passif, purement mécanique ou organique ; elle suppose un déterminisme actif, qui se détermine lui-même, par l'idée et le désir, et qui, par conséquent, « répond de soi à soi[2] ». Notre action est jugée par l'idée d'où elle procède, et nous sommes jugés par notre action. On a dit que le sens de la responsabilité déclinait de nos jours ; nous n'avons plus, comme nos ancêtres, le sentiment du *péché*. Cela est vrai à un certain point de vue, parce que le sens de la responsabilité collective s'est substitué à l'imputabilité absolument individuelle des fautes. Mais il s'en faut que le progrès scientifique entraîne le sentiment d'impuissance personnelle et d'irresponsabilité, car, avec le « progrès des lumières » s'accroissent le sentiment de la liberté personnelle et l'aperception des conséquences du moindre de nos actes. Il y a, dans l'ensemble, incompatibilité psychologique entre la conscience grandissante de la solidarité qui nous relie à la société et à l'univers, née de la connaissance, et l'indifférence à l'égard des actions qui émanent de nous. Le sens mystique et religieux de la responsabilité fera place à un sentiment toujours plus net de notre rôle et de la tâche qui nous incombe dans le monde. « Causalité intelligente et imputabilité sont un seul et même principe[3]. »

Aux idées-forces de liberté et de responsabilité, qui sont les

1. P. 285.
2. P. 292.
3. P. 310.

facteurs de la moralité dans la volonté individuelle, s'ajoutent les moyens sociaux de réalisation de l'idéal moral : opinion, mœurs, lois et sanctions, organisation sociale, éducation.

L'opinion exprime, entre autres idées-forces, celle de la « normalité »: conforme à l'idée de l'espèce, elle incline de plus en plus vers les sentiments généraux et généreux, d'un intérêt collectif essentiel. Les mœurs ne sont point indépendantes du progrès de la science et de la raison, comme l'affirment les théories unilatérales et outrancières de certains moralistes et des théologiens. En vertu des lois psychologiques de l'association et du *transfert* (qui change en fin ce qui n'était d'abord qu'un moyen) l'évolution des mœurs ne peut pas ne pas être influencée par l'évolution intellectuelle; intelligence, raison et conscience sont, encore un coup, des ressorts actifs, « non des réverbérations inertes » qui jouent le rôle directeur dans le progrès sociologique. Quant à l'éducation, elle est le grand moyen de faire vivre, au sein de l'individu encore enfant, les idées-forces de la collectivité; elle a pour but et elle permet de créer au sein de la conscience individuelle qui s'éveille une conscience vraiment sociale. Mais socialiser l'individu n'est point le dépersonnaliser; les idées d'autonomie, de liberté et de responsabilité, de perfectionnement du moi sont essentielles à l'éducation. Les demi-savants qui les raillent et les proscrivent font de la pseudo-science. « Ils veulent transformer en machine un être vivant, et qui plus est, pensant. Et ils appellent cela une méthode scientifique! Quant aux Nietzschéens, ce sont des romantiques attardés, de petits Rousseaux égarés en plein vingtième siècle, des rétrogrades sous le masque révolutionnaire, des naïfs qui se croient des Satans [1]. »

Une doctrine morale véritablement scientifique ne saurait non plus passer sous silence le rôle de la culture esthétique, de l'idée-force du beau, que les évolutionnistes ont trop négligés dans leur science des mœurs. L'homme n'est pas seulement un calculateur d'intérêts; il n'est pas seulement non plus tout absorbé par le besoin de vivre; il est un être qui contemple et qui admire. Les éléments esthétiques des idées-morales sont, même par leur côté non strictement moral, de précieux adjuvants et de perpétuels soutiens de la moralité; il est aisé d'en déceler la présence dans des concepts et des sentiments éthiques fondamentaux tels que ceux de dignité et de mérite; le

1. P. 330.

sens du beau moral est le sens d'une utilité vitale qui dépasse l'individu pour s'étendre à l'espèce. Toutefois, si le beau bien compris, cherché dans le vivant et dans le vrai, doit rester le meilleur appui de la moralité, il n'est cependant pas et ne sera jamais la moralité même. La société est encore et sera peut-être toujours sous le « règne de la loi », si volontaire et consentie que cette loi doive être. La morale purement esthétique ne suffira jamais aux hommes, dont les appétits et les besoins combattront toujours les tendances supérieures, et qui devront toujours, par conséquent, se contraindre, se créer des obligations, sous l'action persuasive de l'idéal[1].

Après cette revue complète et cette discussion impartiale des fondements et des principes directeurs de l'éthique, on peut résumer et conclure : la morale des idées-forces est une synthèse des diverses morales scientifiques, philosophiques et religieuses au moyen d'idées qui les dominent. En son principe, elle est une morale de la conscience, à la fois personnelle et universelle; à son terme, elle est une morale de la bonté. Elle transpose dans le domaine psychologique et sociologique l'idée ontologique du *bien* conçue par Platon, comme l'idée théologique de la charité conçue par le christianisme. Le caractère essentiel de la bonté, c'est le désintéressement en vue du tout dont l'homme fait partie. Ce tout n'est encore qu'une idée, et c'est à chacun qu'il incombe de lui conférer la réalité, pour sa part et dans sa sphère d'action. Or la moralité pure consiste à rechercher l'idéal ainsi conçu, « pour lui-même, sans aucune considération étrangère à la perfection intrinsèque de son contenu[2] ». Toute considération de sanction n'est qu'ultérieure, dérivée, secondaire. La morale du désintéressement peut et doit être enfin soutenue dans sa plénitude. Nous ignorons si l'optimisme est finalement le vrai, mais ce doute n'est point valable au regard de notre désir de faire triompher la bonté et la justice, triomphe qui, sur terre, est entre nos mains.

Au demeurant, s'il convient de repousser le dogmatisme de Kant et de refuser à l'impératif moral la signification absolue que lui attribue ce philosophe, il faut se garder, à l'inverse, de ne considérer l'idéal moral que comme une *hypothèse*, qui ne serait pas exigée par notre intelligence. Cet idéal est une conséquence naturelle et ultime

1. P. 356.
2. P. 368.

des nécessités externes et internes ; il est le produit indéniable de notre nature intellectuelle et sensible, graduellement rationalisée et graduellement affranchie. Si l'objet du *devoir-être* n'est point, comme l'affirment les kantiens, supérieur ou même contraire aux vraies lois de la nature, il n'est toutefois pas une conséquence *nécessaire* de ces lois, *abstraction faite de notre conscience et de notre action volontaire.* « Le devoir est une création de notre pensée, par laquelle nous nous imposons de produire réellement le meilleur en nous et hors de nous. Cette idée ne dépend pas de la question de savoir si, en fait, l'univers est capable de la réaliser : ce dernier problème se pose *après* et non *avant.* « L'homme prononce pour son compte le *fiat idea*, qui est le vrai *fiat lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini[1]. »

Ici se termine le livre. Ni la clarté, ni la méthode, ni l'éloquence, ni l'enthousiasme, ni la sublimité des accents de la haute philosophie ne lui manquent. Les qualités maîtresses d'Alfred Fouillée s'y retrouvent, à un degré éminent, tel que le comporte la nature du sujet. Le lecteur qui parcourra, livre en main, les étapes que nous n'avons fait qu'indiquer dans une esquisse rapide se sentira peu à peu pénétré et conquis par cette argumentation enveloppante, qui, loin de s'imposer avec la franche brutalité d'un raisonnement mathématique, séduit par la variété de ses ressources et charme par la souplesse de ses développements. Son tempérament de dialecticien explique en partie que l'auteur se représente, comme il le représente à autrui, l'idéal moral sous la forme de la persuasion suprême. Si, en quelques points, la démonstration est peut-être parfois un peu subtile, il ne demeure pas moins que, dans son ensemble, cette doctrine est plus vraiment scientifique, parce qu'elle s'inspire d'une large et humaine philosophie, que plus d'une théorie se réclamant jalousement de la « Science », mais d'une science, il est vrai, étroite, unilatérale et sectaire à force d'être « positive ». A ce titre, la morale des idées-forces exprime une réaction utile contre les courants où l'esprit philosophique risque de sombrer, parmi les écueils des pseudo-méthodes scientifiques, dans les remous sans direction définie des interprétations hâtives, des classifications arbitraires des faits de l'histoire et de la sociologie. A un autre point de vue, la morale des idées-forces est un effort réussi

1. P. 383.

pour renouer la chaîne de la tradition et pour relier et adapter aux conceptions issues du savoir moderne les intuitions admirables et profondes de l'ancienne philosophie, de l'ancienne morale, bref de l'humanisme gréco-latin. Elle revendique justement les droits du passé à nous instruire encore et à guider les générations futures dans la conquête de l'idéal, que ses penseurs réservaient à une élite, alors que nous voulons aujourd'hui qu'elle soit l'œuvre de tous. Depuis les célèbres analyses de la *Critique de la Raison pratique*, il semblait, en effet, que le fossé d'abord creusé par le christianisme entre les deux termes *nature* et *moralité* dût s'approfondir de plus en plus et devenir à jamais infranchissable, et il faut savoir gré à la doctrine des idées-forces d'avoir montré qu'on peut reconstruire la morale sur les bases de l'union de l'homme — de la nature humaine pleinement et scientifiquement comprise — avec le monde qui l'environne, avec les lois universelles qui le déterminent, et où il puise la force de s'affranchir en les pénétrant.

LOUIS WEBER.

CONGRÈS

LE VIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Le Congrès de psychologie, qui s'est tenu à Genève au mois d'août, mérite d'attirer notre attention à un double point de vue. D'une part, le Comité d'organisation présidé par M. Flournoy a tenté certaines réformes pratiques, dont l'exemple peut être profitable à d'autres congrès. Et d'autre part, il a inscrit à son programme, à côté des questions techniques les plus précises, les thèmes de discussion les plus actuels et les plus vastes, qui nous font connaître les derniers progrès de la science et l'état présent de ses positions avancées, et qui peuvent exercer une influence sur l'orientation de la pensée philosophique.

Tout d'abord, le Comité de Genève s'est efforcé de faire prédominer la méthode de travail collectif dans l'activité du Congrès. Aux communications individuelles, de thème, de nombre et de valeur des plus variables, qui ont pour conséquence la subdivision en sections parallèles, c'est-à-dire l'émiettement du Congrès, il a substitué un ensemble de rapports sur des questions à l'ordre du jour, présentés en séances plénières par des personnalités compétentes, et capables de susciter l'attention et la discussion générales. Il revenait en réalité simplement, à la suite des mécomptes et des mécontentements éprouvés, à la méthode de collaboration inaugurée par le 1er Congrès de psychologie à Paris, qui avait donné d'excellents résultats. Il fit publier à part et distribuer à l'avance les rapports servant de base à la discussion. Mais tout en cherchant à limiter le plus possible les communications individuelles, il crut opportun de ne pas les interdire; et celles-ci atteignirent encore un chiffre fort respectable. La majorité du Congrès approuva la solution mixte adoptée, par opposition aux mesures extrêmes, qui consisteraient soit à s'en

remettre uniquement à l'initiative individuelle soit à l'exclure radicalement. Mais il semble souhaitable que la méthode de travail collectif l'emporte d'une manière plus marquée encore à l'avenir; car l'on vit se former au dernier congrès, à côté des séances générales, deux sections parallèles de psychologie religieuse et de psychologie animale, indépendamment de trois sections réservées aux communications individuelles groupées par langue.

Il est une autre initiative du Comité organisateur, dont on peut apprécier diversement l'opportunité, mais qui mérite au moins d'être discutée : c'est l'introduction d'une langue auxiliaire internationale, de l'Esperanto. A la suite d'une vive protestation à ce sujet, M. Flournoy répliqua que, le besoin d'une pareille langue se faisant sentir chaque jour davantage, il appartenait à un congrès de psychologie de tenter l'expérience psychologique que constitue l'emploi d'une langue artificielle; l'expérience seule devait décider de son sort, et non pas le préjugé. Il faut avouer que l'expérience qu'on en fit ne fut pas bien démonstrative; mais ce résultat tient peut-être aux conditions assez défavorables où elle fut effectuée.

D'une part on a semblé confondre l'idée de langue internationale avec la propagande de l'Esperanto. D'autre part, pour que la mise en expérience d'une langue quelconque ait quelque intérêt, il faut évidemment que l'auditoire, dont l'impression décidera de son sort, soit au moins en état de la comprendre. Or c'est là que réside la difficulté. On pourrait la surmonter, en n'admettant la langue proposée qu'après une série d'épreuves progressives, qui permettraient aux savants de la connaître et de l'apprécier. Il nous semble que la question fut bien mise au point par M. Baldwin, lorsqu'il déclara après l'audition de trois petits discours espérantistes, que l'adoption d'une langue internationale devait être ajournée à un congrès ultérieur, car l'esperanto ne semblait pas la meilleure langue auxiliaire possible, et un comité de savants des principaux pays travaille en ce moment à élaborer une solution plus complètement satisfaisante. Comme M. Baldwin a été nommé président du prochain congrès de psychologie, on peut penser que l'expérience sera alors reprise dans de meilleures conditions.

Ainsi que M. R. de Saussure l'a montré, l'idée d'une langue internationale rentre dans le cadre des questions de terminologie et d'unification, auxquelles le Congrès de Genève a accordé la place et l'attention qu'elles méritent. Mais il n'y a pas lieu d'y insister ici;

car la discussion des divers Rapports sur ce sujet n'a abouti et ne pouvait provisoirement aboutir qu'à la nomination de Commissions internationales, chargées de préparer des projets pour le prochain Congrès. Il convient donc d'attendre les résultats positifs qui pourront être le fruit de cette collaboration internationale, et que la philosophie s'empressera d'enregistrer et de mettre à profit.

La *Psychologie pédagogique* a suscité une double série de Rapports concernant la classification et la méthode. Il s'agit ici encore d'unification; mais les problèmes sont beaucoup plus complexes. A propos de la *Classification psychopédagogique des Arriérés scolaires* et de la *Méthodologie de la Psychologie pédagogique*, deux tendances opposées se sont trouvées en conflit, l'une faisant valoir les strictes exigences de l'explication scientifique, l'autre les nécessités concrètes de la vie et de l'enseignement. Mais on a généralement reconnu la possibilité d'une entente; et le Comité du prochain Congrès désignera une Commission pour étudier d'un commun accord les questions de Pédologie. A cet effet on parle même d'organiser un congrès spécial de Pédologie.

Parmi les thèmes de discussion proposés par le Comité au monde psychologique, deux ne figuraient guère que pour mémoire sur le programme. L'un, *la Mesure de l'attention*, dut être abandonné au dernier moment par suite de l'absence des rapporteurs. Pour l'autre, *la Médiumnité physique*, les savants auxquels on s'adressa se récusèrent, estimant le sujet trop délicat et trop incertain encore pour la discussion publique. Pourtant M. Sidney Alrutz avait accepté de présenter une communication. Il exposa clairement comment, en opérant sur des sujets labiles dans de bonnes conditions scientifiques, il pense avoir observé une action physique à distance due au seul effort de la volonté. On fut généralement d'avis que ces expériences, si curieuses, ont encore besoin d'être reprises et multipliées, avant qu'il soit possible d'en présenter une interprétation légitime.

Le choix du sujet précédent anticipait en quelque sorte sur la marche de la science. Les autres grands thèmes de discussion en présentent un relevé général et un aperçu synthétique. Qu'il s'agisse de la *Psychologie religieuse*, des *Tropismes*, du *Subconscient*, ou des *Sentiments*, les Rapports ont ce caractère remarquable d'être des exposés d'ensemble, cherchant à mettre en lumière les principes ou les conclusions de la recherche, plutôt que des travaux

particuliers délimités par les exigences de l'investigation expérimentale. Si le point de vue fut parfois un peu trop général, au détriment de la précision scientifique, les philosophes n'ont certes pas lieu de s'en plaindre; et les psychologues mêmes trouvaient dans ces vues synthétiques une occasion et un stimulant pour revenir à l'examen critique des hypothèses et à une détermination plus positive des faits.

La Psychologie religieuse fut introduite par le Rapport de M. Höffding : *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, et par celui de M. Leuba : *Psychologie des phénomènes religieux*. M. Höffding, dont la présence fut très appréciée et dont l'étude inaugurait le travail du Congrès, s'efforce de préciser et de compléter la thèse psychologique que nous a fait connaître sa « Philosophie de la religion ». Il veut déterminer dans l'ensemble de la vie spirituelle le lieu de la religion, c'est-à-dire le sentiment et le besoin qui en constituent la base spécifique. « Le sentiment religieux, dit-il, suppose que l'homme éprouve le besoin de s'intéresser au sort de ses valeurs et de ses buts au delà des limites dans lesquelles sa volonté peut travailler à leur progrès. Tant que l'homme est — ou croit être — le maître absolu de son sort et de celui de ses valeurs, il n'aura pas de religion. La condition de la religion est l'expérience d'une limitation et d'une dépendance relativement à un ordre de choses plus vaste que la portée de la volonté et des facultés humaines, et le besoin d'assurer, même au delà des limites de notre pouvoir, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur. » Répondant à une critique de Wundt, Höffding se défend de vouloir expliquer l'expérience individuelle indépendamment de la tradition religieuse, et il pense que son hypothèse, élaborée par voie purement psychologique, serait confirmée par l'étude historique des religions. Il fait pourtant à ce point de vue une importante réserve; il reconnaît que sa définition ne s'applique pas exactement à ce qu'il appelle les périodes classiques, par opposition aux périodes critiques de l'histoire de l'esprit humain. Alors en effet « ce n'est pas la religion qui a une place dans l'âme, mais c'est l'âme dans sa totalité qui a sa place dans l'objet de la religion ». Comme il semble bien que l'attitude d'esprit dénommée *classique* est précisément l'état caractéristique du croyant véritable, il apparaît que la définition de la religion par Höffding est profonde sans doute, mais de son propre aveu incomplète.

M. Leuba s'oppose à M. Hoffding en considérant la religion à un point de vue purement biologique, et en la définissant « cette portion de la lutte pour la vie qui se fait avec l'aide de certaines forces de l'ordre spirituel, un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment, une méthode de vie ». Mais dans la deuxième partie de son rapport, il quitte le terrain psychologique pour examiner les relations de l'expérience religieuse avec la science et la philosophie à la lumière d'un rationalisme un peu simpliste.

La psychologie religieuse suscita de nombreux orateurs, et l'on dut ouvrir une section spéciale où furent présentées plusieurs communications, en particulier du Dr Paul Ladame sur *La Psychopathologie religieuse*, et de M. Lutoslawski sur sa propre conversion au sein du catholicisme. La discussion, effleurant maints problèmes difficiles, revenant sans cesse aux questions limites de valeur transcendante, se prolongea devant un auditoire nombreux et ne prit fin qu'avec le Congrès. Les rapporteurs avaient présenté les problèmes de psychologie religieuse d'une manière si générale, que la tentation était presque inévitable de quitter le point de vue scientifique pour faire une sortie dans le domaine métaphysique, à droite ou à gauche, dans le sens positif ou négatif. Néanmoins c'est un signe des temps que les théologiens furent les premiers à rappeler aux psychologues qu'avant de tirer des conclusions générales il faut commencer par des observations particulières et précises, et que la psychologie religieuse doit se limiter pendant longtemps encore à la description des faits, à la recherche de leurs conditions et à l'analyse de leurs facteurs. Il faut donc espérer que, si les phénomènes religieux, malgré le vœu négatif émis, sont encore objet de discussion dans un prochain congrès, on tiendra compte de ces sages conseils, et que les théologiens eux-mêmes se feront un point d'honneur de s'y conformer fidèlement.

La question des *tropismes* a fourni l'occasion de soulever les problèmes fondamentaux de la psychologie animale. Le sujet avait un double aspect et un double intérêt : expérimental et théorique. On a rappelé un certain nombre d'observations ou d'expériences récentes très typiques, et sur la teneur ou l'importance des faits tout le monde était d'accord. Mais par contre, sur l'interprétation de ces faits, deux tendances opposées se sont fait jour. Les uns

tiennent pour le mécanisme physico-chimique pur et simple ; les autres, sans contester les réactions physico-chimiques, les subordonnent à un déterminisme spécifiquement biologique ou psychique.

M. Jacques Loeb est le représentant éminent de l'école mécaniste, et il en pousse les conséquences théoriques à l'extrême. Ramener ce qu'on appelle *volonté* à une simple résultante mécanique de forces extérieures : voilà le motif et le but de ses recherches sur les organismes inférieurs. Le domaine des tropismes est à ses yeux un cas particulier, simplement plus accessible, d'une loi absolument générale. M. Loeb commence son rapport en posant pour principe que « L'analyse scientifique des phénomènes psychiques doit viser à ramener ces phénomènes à des lois physico-chimiques », et il le termine en faisant entrevoir les plus lointaines applications de ce principe, de la manière suivante : « Le plus haut développement de la morale, dit-il, à savoir : le fait que des hommes sont capables de sacrifier leur vie pour une idée, ne se comprend pas plus du point de vue de l'utilitarisme que de l'impératif catégorique. Ici encore il pourrait bien ne s'agir que de ce simple fait : sous l'influence de certaines idées, il se produit des modifications chimiques, des sécrétions à l'intérieur du corps, lesquelles accroissent extraordinairement la sensibilité à l'égard de certains excitants, en sorte que les hommes moraux deviennent esclaves de ces excitants, tout comme les copépodes sont esclaves de la lumière. »

M. G. Bohn, qui se rattache à la même école, a étudié amplement le sujet en discussion dans son récent livre : *La Naissance de l'intelligence*, et il se borne dans son rapport à définir avec le plus de précision possible le concept de tropisme. Celui-ci est un *mouvement orienté*, résultant d'une inégalité d'excitation sur les deux côtés symétriques de l'être vivant. Cette inégalité d'excitation produit une inégalité d'activité dans l'organisme suivant une direction déterminée, conformément à ce principe, que l'activité de la matière vivante dépend de la quantité d'énergie qu'elle reçoit du milieu extérieur. Le tropisme doit être distingué de la *sensibilité différentielle*, qui s'y surajoute et le contrarie, celle-ci consistant en des arrêts, reculs, rotations sur place, provoqués par les variations suffisamment rapides des forces du milieu extérieur. Le mécanisme en est plus compliqué, mais il ne s'agit toujours évidemment pour l'auteur que de mécanisme.

M. Jennings est l'adversaire bien connu de la doctrine générale des tropismes, et il est regrettable qu'il n'ait pas pu venir défendre de vive voix son point de vue. Mais son Rapport nous en présente une idée très nette. M. Jennings a le premier observé des faits qui montrent que le mécanisme du tropisme est rarement aussi simple qu'on l'avait d'abord décrit; ces faits ne sont d'ailleurs pas contestés, et la divergence porte seulement sur leur interprétation. Pour lui, au lieu que toutes les fonctions biologiques aient pour type le mécanisme du tropisme, ainsi que le pense Loeb, le mécanisme du tropisme, au contraire, n'est que la manifestation particulière d'une fonction biologique. « Parmi les diverses réactions des animaux, dit-il en conclusion, nous distinguons certaines grandes catégories : nutrition, génération, attaque et défense, locomotion, etc. Parmi ces dernières se classent les réactions d'orientation que nous appelons « tropismes ». Comme dans toutes les autres catégories, ces réactions se produisent dans les différents organismes de la manière la plus diverse. Chaque organisme emploie dans l'orientation comme dans la nutrition tous les moyens qu'il a à sa disposition. Ces réactions sont donc simples dans les organismes les plus simples, et complexes dans les organismes supérieurs. Ces réactions d'orientation ne peuvent pas plus être caractérisées comme uniformes, simples, élémentaires ou directes, que les réactions des autres catégories, telles que celles de la nutrition. Pour trouver les facteurs réels du *comportement*, il faut suivre une tout autre direction, analyser les activités complexes des organismes, comme l'ont tenté von Uexküll et Sherrington. »

La discussion sur les tropismes fut des plus remarquables, et en l'absence de M. Jennings, MM. Raphaël Dubois et H. Piéron eurent l'occasion de soutenir avec vigueur une thèse analogue. Beaucoup se félicitèrent de voir la psychologie animale admise et reconnue officiellement. Mais il faut bien dire que la tendance des principaux représentants de cette psychologie animale ne va à rien moins qu'à nier la psychologie, non seulement animale, mais humaine, dans son caractère et sa causalité spécifiques. L'étude des fonctions des protozoaires appartient à la physiologie, et la psychologie animale ne peut se fonder véritablement que là où des fonctions psychiques sont nettement observables et déterminables.

Le Subconscient a fait l'objet de rapports excellents, et le problème a été traité suivant une méthode rigoureusement positive, bien qu'il ne soit pas encore possible d'en fournir sur tous les points une solution positive. M. Morton Prince a rappelé très utilement les divers sens qui sont attribués au terme *subconscient*. Suivant les cas on entend par là : 1° La conscience marginale. 2° Les idées dissociées, soit qu'elles demeurent isolées ou s'organisent entre elles; Morton Prince propose d'appeler ces idées, pour plus de clarté, *coconscientes*. 3° L'activité cérébrale purement physiologique, ou cérébration inconsciente. 4° Les états psychiques autrefois conscients qui sont tombés dans l'oubli, et que Morton Prince voudrait dénommer *états inconscients* puisqu'ils n'ont pas d'existence consciente au moins momentanément. 5° Par une extension du deuxième sens, on suppose un *moi subconscient* sous-jacent au moi normal, et l'on arrive à une théorie qui propose un principe universel de la vie psychique. 6° Par un prolongement métaphysique de la théorie psychologique précédente, on arrive enfin à la doctrine de la conscience subliminale émergeant d'un *monde spirituel transcendant*.

Morton Prince admet et démontre l'existence expérimentale d'états *coconscients*, soit simultanés, soit alternatifs, dans l'écriture automatique, les phénomènes d'hypnotisme et le dédoublement de la personalité. Mais quand la présence des idées coconscientes n'est pas prouvée expérimentalement, il s'élève contre l'extension de cette hypothèse. Il est d'avis que les souvenirs et les dispositions mentales reposent sur des conditions purement physiologiques : et il croit expliquer ces phénomènes plus scientifiquement en opposant à la psychologie du subconscient une *psychologie de l'inconscient*.

M. Pierre Janet, dont l'absence au Congrès a été fort regrettée, expose dans son Rapport les idées contenues dans sa Préface à la traduction française du livre de Jastrow sur le subconscient. Ce terme ne lui a servi à l'origine, et ne devrait proprement servir, qu'à désigner les caractères singuliers que présentent à l'observateur certains troubles de la personnalité chez les hystériques. Des observations récentes ont montré à M. Janet que la subconscience de l'hystérique n'est qu'une forme exagérée de la dépersonnalisation psychasthénique, et il pense qu'il faudrait maintenant chercher comment le sujet passe de l'une de ces formes à l'autre, et pourquoi il réalise tantôt une forme, tantôt l'autre.

Enfin M. Max Dessoir présente sur la question un aperçu synthé-

tique et systématique. Distinguant dans la subconscience trois formes ou degrés : 1° l'état de rêve, 2° l'automatisme sensoriel et moteur, 3° l'hypnose et la dissociation mentale, il essaie d'en rendre compte en montrant que tous ces phénomènes ont leur point de départ dans la zone marginale, et qu'ils se développent, soit par l'extension, soit par l'émiettement de cette zone marginale de la conscience.

La discussion ne fit que confirmer cette tendance de la psychologie positive à limiter le rôle du subconscient au strict minimum. Et sans doute cette attitude de prudente réserve est nécessaire et utile en face de certaines théories aventureuses. Mais la science n'en est encore qu'à la première étape de son investigation, et l'heure n'est pas venue de tirer des conclusions dans un sens ou dans l'autre.

Enfin l'étude des sentiments fut favorisée de deux importantes contributions, l'une spéciale du Dr Paul Sollier sur *Le sentiment cénesthésique*, l'autre générale de M. O. Külpe, *Zur Psychologie der Gefühle*. M. Sollier relève d'abord les divers sens que les auteurs ont donnés au mot *cénesthésie*, puis il essaie de préciser ce qu'il faut entendre par là. La cénesthésie n'est pas une sensation interne spéciale, ni la somme des sensations internes; elle est, pour lui, un *sentiment*, qui se produit au niveau du cerveau, et qui se composerait de deux éléments : d'une part, le sentiment qui résulte du fonctionnement cérébral, d'autre part, la synthèse de toutes les excitations périphériques, synthèse constituant l'unité même de la personnalité, et s'opérant sans doute au niveau des lobes frontaux ou centre d'aperception de Wundt.

Le rapport de M. Külpe est un résumé concis et complet de la psychologie de la vie affective, où il expose le point de vue qui lui est propre avec le rare talent que l'on sait. Il définit les sentiments « des états de conscience élémentaires, et non des états complexes comme l'amour et la haine, c'est-à-dire exclusivement le *plaisir et le déplaisir* ». Le sentiment se distingue des sensations, en ce qu'il ne dépend pas spécifiquement des organes des sens et qu'il ne laisse aucun résidu de représentation; il se distingue des représentations, en ce qu'il n'est pas reproductible à l'état de souvenir et qu'il ne soutient aucune association véritable; enfin il se distingue des pensées, en ce qu'il n'est ni une connaissance d'objet ni un objet connu. Au point de vue positif les critères du sentiment sont : 1° l'univer-

salité : tout ce qui agit sur notre conscience, peut susciter le plaisir ou le déplaisir. 2° L'actualité : les sentiments possèdent toujours le même caractère de réalité, qu'ils se rapportent au passé, à l'avenir ou au présent, qu'ils dépendent des sensations et excitations, ou bien des représentations, pensées et fonctions (comme remarquer, apercevoir, vouloir).

L'excitation et la tension, que Wundt considère comme des éléments constitutifs du sentiment, ne sont pour Külpe que des sensations cénesthésiques, privées du caractère d'actualité. D'autre part, ce qu'on appelle sentiment de certitude et de doute, de connu et d'étrange, de subjectivité et d'objectivité, ne seraient que des déterminations intellectuelles, des attitudes de la conscience répondant à des situations données.

On remarque tout de suite que le point de vue de Külpe n'est pas le même que celui de M. Sollier, pour qui la cénesthésie précisément est non pas une sensation, mais un sentiment. Quoi qu'il en soit, le rapport de Külpe ne souleva aucune objection et fut accueilli avec la plus grande faveur, d'autant plus que le psychologue allemand avait eu l'esprit et le désintéressement d'ouvrir tout de suite la discussion, au lieu de fatiguer par la lecture d'une étude aussi serrée l'attention d'une assistance au courant de ses travaux. Il se réserva de prendre la parole pour répondre aux remarques de chaque orateur; et cette méthode, appliquée par un maître aussi sûr de sa pensée, donna aux débats un caractère inaccoutumé de rapidité et d'aisance. Il semble que les congrès y gagneraient à généraliser cette manière de faire; puisque les Rapports sont distribués à l'avance, ceux qui s'intéressent à la question ont tout le temps d'en prendre connaissance, et les séances plénières, si brèves et si chargées, pourraient servir exclusivement à l'échange des idées et à la collaboration effective.

Parmi les communications individuelles, il y aurait plus d'une étude intéressante à signaler. Mais nous devons nous en tenir aux grandes lignes les plus caractéristiques du Congrès de Psychologie; et en passant le reste sous silence, nous croyons ne pas trahir l'intention même du Comité de Genève. Il n'est toutefois pas superflu de mentionner au moins que les fêtes et réceptions ont présenté au plus haut degré ce caractère de cordialité généreuse, qui, en assurant aux congrès leur intérêt social, ne contribue pas peu à leur intérêt scientifique.

Pour le prochain Congrès de Psychologie, deux invitations avaient été adressées, l'une par M. Lutoslawski au nom des psychologues de langue polonaise pour Varsovie, l'autre par plusieurs professeurs américains pour les États-Unis. C'est cette dernière proposition, faite du reste à Rome déjà il y a quatre ans, qui a été acceptée. Le Comité organisateur est ainsi composé : MM. William James, Président d'honneur, J.-M. Baldwin, Président effectif, Titchener et Cattel, Vice-présidents, et Sanford, Secrétaire général. Le lieu de réunion sera désigné ultérieurement.

H. NORERO.

TABLE DES AUTEURS

Aars (K. B.-R.). — Nature de la pensée logique. 808-823
Aillet (G.). — La démocratie et la loi, d'après deux ouvrages récents. 570-593
Andler (Ch.). — Le premier système de Nietzsche ou philosophie de l'illusion 52-86
Berthelot (R.). — Sur le pragmatisme de Nietzsche 386-412
— — — 654-702
Brunschvicg (L.). — Une phase du développement de la pensée mathématique. 309-356
Calderoni (M.). — Formes et critères de responsabilité. 172-202
Couturat (L.). — Expérience de double traduction en langue internationale 274-275
Dauriac (L.). — Les sources néocriticistes de la dialectique synthétique. 483-500
Delvolvé (J.). — Conditions d'une doctrine morale éducative 136-159
— — — — 276-308
— — — — 448-459
Dufumier (H.). — Les théories logico-métaphysiques de MM. B. Russell et G. E. Moore. 620-653
Dugas (L.). — Psychologie et pédagogie, ou science et art. 112-135
Durkheim (E.). — Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. 733-758
Dwelshauvers (G.). — La philosophie de J. Lagneau. 759-807
Goblot (E.). — Sur le syllogisme de la première figure 357-366
Lévy-Brühl (L.). — L'orientation de la pensée philosophique de David Hume 596-619
Micault (H.). — Sur de récents travaux de philosophie physique d'Abel Rey 87-111
Monnier (H.). — A propos d'Auguste Sabatier. Réponse à M. G. Sorel . 566-569
Norero (H.). — Les études de M. Delacroix sur le mysticisme. 703-732
— Le VIe congrès de psychologie 851-861
Poincaré (H.). — La Logique de l'Infini 451-482
Rauh (F.). — L'expérience morale. 48-51
Renouvier-Secrétan. — Corresp. inéd. entre Ch. Renouvier et Ch. Secrétan. 1-47
— — — . 367-385
— — — . 501-551
— — — . 824-835
Rey (A.). — Identité et réalité, par E. Meyerson 552-565
Reymond (A.). — Note sur le théorème d'existence des nombres entiers et sur la définition logistique du zéro 237-239
Secrétan. — Corresp. inédite entre Ch. Renouvier et Ch. Secrétan. . 1-47
— — — . . 367-385
— — — . . 501-551
— — — . . 824-835
Sorel (G.). — La religion d'aujourd'hui. 240-273
— — — — 413-447
Tannery (J.). — Pour la science livresque 161-171
Weber (L.). — La Morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral. 203-236
— La Morale des Idées-forces de A. Fouillée 836-850

TABLE DES ARTICLES

Correspondance inédite entre Ch. Renouvier et Ch. Secrétan 1-47
— — — 367-385
— — — 501-551
— — — 824-835
Dialectique (Les sources **néocriticistes de la — synthétique**), par L. Dauriac 483-500
Epictète (La **morale d'— et les besoins présents de l'enseignement moral**), par L. Weber 203-236
Expérience (**L'— morale**), par F. Rauh 48-51
Hume (**L'orientation philosophique de la pensée de David —**), par L. Lévy-Brühl 596-619
Infini (**La logique de l'—**), par H. Poincaré 461-482
Logico-métaphysiques (**Les théories — de MM. B. Russell et G. E. Moore**), par H. Dufumier 620-653
Lagneau (**J.**) (**La philosophie de —**), par S. Dwelshauvers 759-807
Nietzsche (**Sur le pragmatisme de —**), par R. Berthelot 386-412
— — — — 654-702
— (**Le premier système de — ou philosophie de l'illusion**), par Ch. Andler 52-86
Nombres (**Note sur le théorème d'existence des — entiers et sur la définition logistique du zéro**), par A. Reymond 237-239
Pensée (**Une phase du développement de la — mathématique**), par L. Brunschvicg 309-356
Pensée logique (**Nature de la —**), par K. B.-R. Aars 808-823
Responsabilité (**Formes et critères de la —**), par M. Calderoni 172-202
Science (**Pour la — livresque**), par J. Tannery 161-171
Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, par E. Durkheim . 733-758
Syllogisme (**Sur le — de la première figure**), par E. Goblot 357-356

ÉTUDES CRITIQUES

Identité et Réalité, de E. Meyerson, par A. Rey 552-565
Morale des idées forces, de A. Fouillée, par L. Weber 836-850
Mysticisme (**Les Études de M. Delacroix sur le —**), par H. Norero . . 703-732
Philosophie physique (**Sur de récents travaux de — de A. Rey**), par H. Micault 87-111
Religion (**La — d'aujourd'hui**), par G. Sorel 240-273
— — 413-447

ENSEIGNEMENT

Psychologie et Pédagogie ou Science et Art, par L. Dugas 112-135

CONGRÈS

Le VIe Congrès de psychologie, par H. Norero 851-861

QUESTIONS PRATIQUES

Démocratie (La — et la loi, d'après deux ouvrages récents), par G. Aillet. 570-593
Expérience d'une double traduction en langue internationale 274-275
Morale éducative (Conditions d'une doctrine —), par J. Delvolvé. . . . 136-159
— — 276-308
— — 448 459

DISCUSSIONS

A propos d'Auguste Sabatier (Réponse à M. G. Sorel), par H. Monnier. 566-569

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Abelson (A.-R.). — Mental fatigue, 1 vol. in-8 de 147 p., Leipzig, Engelmann. — Juillet, 6, I.

Abd oul Beha. — Les leçons de saint Jean d'Acre, 1 vol. in-8 de 416 p., Paris, Leroux, 1908. — Mars, 11, I.

Allier (R.), Belot, Croiset, etc. — Morales et Religions, 1 vol. in-8 de III-290 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 5, I.

Allo (Bernard). — Foi et Système, 1 vol. in-12 de 301 p., Paris, Bloud et Cie, 1908. — Mars, 8, II.

Appuhn (Ch.). — Spinoza, Ethique, texte et traduction avec notes, 1 vol. in-18 de 710 p., Paris, Garnier frères, 1909. — Mars, 9, II.

Arnoux (G.). — Essais de psychologie et de métaphysique positives, 1 vol. de VII-84 p. Paris, Gauthier-Villars, 1908. — Septembre, 11, II.

Aslan (G.). — L'expérience et l'invention en morale, 1 vol. in-16 de IV-175 p., Paris, Alcan, 1908. — Janvier, 3, I.

Baruzi (J.). — Leibniz, 1 vol. in-16 de 386 p., Paris, Bloud et Cie, 1909. — Mars, 10, I.

Baumann (A.). — Le cœur humain et les lois de la psychologie positive, 1 vol. in-12 de VII-350 p., Paris, Perrin, 1909. — Mars, 6, II.

Bayet (A.). — L'Idée de Bien, 1 vol. in-8 de 236 p., Paris, Alcan, 1908. — Mai, 4, I.

Berguer (G.). — La notion de valeur, 1 vol. in-8 de 365 p., Genève, Georg et Cie, 1908. — Mars, 8, II.

Bernès (M.). — Programmes détaillés d'un cours élémentaire de philosophie, 1 vol. — Mars, 5, II.

Boex-Borel. — Le pluralisme, 1 vol. in-8 de 272 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 1, I.

Borel (E.). — Eléments de la théorie des probabilités, 1 vol. in-8 de 190 p., Paris, Hermann, 1909. — Novembre, 7, I.

Bouasse (H.), P. Delbet, E. Durkheim, A. Giard, A. Job, F. Le Dantec, L. Lévy-Brühl, G. Monod, P. Painlevé, Em. Picard, Th. Ribot, J. Tannery, P.-F. Thomas. — De la méthode dans les sciences, 1 vol. in-16 de 412 p., Paris, Alcan. — Mars, 5, I.

Boucher (J.). — Psychologie, 1 vol. in-12 de 614 p., Paris, Delagrave. — Mars, 8, I.

Bouglé (C.). — Syndicalisme et Démocratie, 1 vol. in-18 de VIII-228 p., Cornély, Paris. — Janvier, 4, I.

Bourdeau (J.). — Pragmatisme et modernisme, 1 vol. in-16 de 236 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 4, II.

Boutroux (P.). — Leçons sur les fonctions définies par les équations différentielles du 1er ordre, avec préface de P. Painlevé, 1 vol. de V-190 p., Gauthier-Villars, Paris, 1908. — Janvier, 5, II.

Brunschvicg (L.) et Pierre Boutroux. — Œuvres de Blaise Pascal; 3 vol. in-8 de 406, 574, 598 p., Hachette, Paris, 1909. — Janvier, 8, I.

Burle (E.). — Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque, 1 vol. in-8 de XV-632 p. Trévoux, Jeannin, 1908. — Mai, 10, I.

Cantecor (G.). — Kant, 1 vol. in-18 de 144 p., P. Delaplane, Paris. — Juillet, 9, II.

Challaye (C.). — Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste, 1 vol. in-18 de 156 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 4, I.

Compayré (G.). — L'adolescence, 1 vol. in-18 de 194 p., Paris, Alcan, 1908. — Mars, 6, I.

Comte (Aug.). — Cours de Philosophie positive, éd. Le Verrier, 1 vol. in-18 de LII-459 p., Garnier, Paris, 1908. — Septembre, 19, II.

Cremieu (L.). — La justice privée, 1 vol. in-8 de XV-324 p., Larose, Paris, 1908. — Mai, 10, I.

Croiset (A.). — Les démocraties antiques, 1 vol. in-16 de 335 p., Flammarion, Paris, 1909. — Septembre, 14, I.

Dehove (H.). — Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, 1 vol. in-8 de XI-235 p., Facultés catholiques de Lille, 1907. — Juillet, 4, II.

Delègue (L.). — Essai sur les principes des sciences mathématiques, 1 vol. de 134 p., Vuibert et Nony, Paris, 1908. — Septembre, 10, I.

Ducros (L.). — J.-J. Rousseau. De Genève à l'Hermitage, 1 vol. gr. in-8 de 418 p., Fontemoing, Paris, 1909. — Septembre, 17, I.

Dugas (L.). — Le problème de l'éducation, 1 vol. in-8 de III-344 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 5, II.

Duhem (P.). — Σώζειν τα φαινόμενὰ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, 1 vol. in-8 de 144 p., Paris, 1908. — Septembre, 14, II.

Duhem (P.). — Etudes sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu : 1re série VII-315 p., in-8, 1906, 2e série, VI-574 p., 1909. Hermann, Paris. — Septembre, 15, I.

Duprat (G.-L.). — La criminalité dans l'adolescence, 1 vol. in-8 de 260 p., Alcan, Paris, 1909. — Septembre, 13, I.

Dwelshauvers (G.). — La philosophie de Nietzsche, 1 br. de 31 p., Paris, 1909. — Septembre, 19, I.

— La synthèse mentale, 1 vol. in-8 de 276 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 1, I.

Fonsegrive (G.). — Essais sur la connaissance. 1 vol. in-12 de 270 p. Lecoffre, J. Gabalda, Paris, 1909. — Juillet, 3, II.

Foucher de Careil. — Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, nouvelle édition, 1 vol. in-8 de 219 p., Alcan, Paris, 1909. — Septembre, 17, I.

Fouillée (A.). — Le socialisme et la sociologie réformiste, 1 vol. in-8 de 419 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 4, I.

Garrigou-Lagrange (le Fr. R.). Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 1 vol. in-12 de XXX-311 p., Paris, Beauchesne, 1909. — Novembre, 10, I.

Georges (A.). — Essai sur le système psychologique d'A. Comte, 1 br. in-4 de 63 p., Rey, Lyon, 1908. — Mars, 10, II.

Gillet (P.). — L'éducation du caractère, 1 vol. in-18 de XII-296 p., Paris, Desclée, 1909. — Mars, 6, I.

Girod (J.). — Démocratie, patrie et humanité, 1 vol. in-16, de 172 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 4, II.

Hébert (M.). — La forme idéaliste du sentiment religieux, 1 vol. in-12 de 160 p., Nourry, Paris, 1909. — Septembre, 8, II.

Hermant et A. von de Waele. — Les principales théories de la Logique contemporaine, 1 vol. de 302 p., Paris, Alcan, 1909. — Mars, 4, II.

Hubert et Mauss. — Mélanges d'histoire des Religions, 1 vol. in-8 de XLII-236 p., Alcan. Paris, 1909. — Septembre, 20, I.

Ioteyko et Stefanowska. — Psycho-physiologie de la douleur, 1 vol. in-8 de 251 p., Paris. Alcan, 1908. — Mars, 7, I.

Janet (P.). — Les Névroses, 1 vol. in-12 de 397 p., Flammarion, Paris, 1909. — Juillet, 5, I.

Labriolle (P. de). — Saint Ambroise, 1 vol. in-16 de 328 p., Paris, Bloud et Cie, 1908. — Mars, 9, I.

Lalo (Charles). — L'Esthétique expérimentale contemporaine, 1 vol. in-8 de XV-208 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 7, I.

Lampérière (A.). — La femme et son pouvoir, 1 vol. in-16 de 300 p., Giard et Brière, Paris, 1909. — Juillet, 7, I.

Lanessan (G.-L. de). — La morale naturelle, 1 vol. in-8 de 412 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 3, II.

Laures (H.). — Les synesthésies, 1 vol. in-16 de 99 p., Paris, Bloud, 1908. — Novembre, 10, I.

Leblond (Marius-Ary). — L'Idéal du XIXe siècle, 1 vol. in-8 de X-328 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 5, II.

Le Dantec (F.). — La crise du transformisme, 1 vol. in-16 de 288 p., Paris, Alcan, 1909. — Novembre, 3, II.

Léon (A.). — Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la Pensée et de son objet, 1 vol. in-8 de 294 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 10, II.

Leroy (E.). — Esquisses de morale et de sociologie, 1 vol. in-12 de 175 p., Paulin, Paris, 1909. — Juillet, 6, II.

Lévy (E.). — Capital et Travail, 1 br. in-16 de 32 p., Paris, Librairie socialiste, 1909. — Novembre, 4, II.

Lubomirska (Princesse). — Les préjugés sur la folie, 1 vol. in-16 de 96 p., Paris, Bloud, 1908. — Novembre, 10, I.

Lucas de Peslouan (C.). — Les systèmes logiques et la Logistique, 1 vol. in-8 de 416 p., Paris, Rivière, 1909. — Novembre, 2, II.

Luquet (H.). — Eléments de Logique formelle, 1 vol. in-16 de 58 p., Alcan, Paris, 1909. — Juillet, 2, I.

Mallieux (F.). — L'exégèse des codes et la nature du raisonnement juridique, 1 vol. in-8 de 856 p., Paris, Giard et Brière, 1908. — Septembre, 12, II.

Maroger (A.). — Leçons critiques et historiques sur les fondements des mathématiques avec préface de G. Milhaud, 1 vol. de 204 p., Vuibert et Nony, Paris, 1908. — Mai, 8, II.

Maugé (F.). — Le Rationalisme comme hypothèse méthodologique, 1 vol. in-8 de XII-610 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 2, I.

Mazarella (J.). — Les types sociaux et le droit, 1 vol. in-18, Doin, Paris, 1908. — Mai, 9, II.

Méline (P.). — Le travail sociologique, 1 vol. in-16 de 123 p., Bloud, Paris, 1909. — Janvier, 5, I.

Mentré (F.). — Cournot et la renaissance du probabilisme au xixe siècle, 1 vol. in-8 de viii-651 p., Paris, Marcel Rivière, 1908. — Mars, 10, II.

Nève (P.). — La philosophie de Taine, 1 vol. in-12 de xvi-359 p., Louvain, Institut de philosophie, Paris, Lecoffre, Bruxelles, Duvit, 1908. — Janvier, 8, I.

Ollion (H.). — La philosophie générale de John Locke, 1 vol. in-8 de 482 p., Alcan, Paris, 1909. — Juillet, 8, I.

Pacheu (J.). — Psychologie des mystiques chrétiens, 1 vol. in-12 de 399 p., Paris, Perrin, 1909. — Novembre, 10, I.

Palante (G.). — La sensibilité individualiste, 1 vol. in-16 de 140 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 6, I.

Paquier (J.). — Le Jansénisme, 2e édit., 1 vol. in-16 de 525 p., Bloud, Paris, 1909. — Septembre, 16, II.

Pargame (J.-M.). — L'origine de la vie, 1 vol. in-8 de xiii-194 p., Schleicher, Paris. — Mai, 8, II.

Parodi (D.). — Traditionalisme et démocratie, 1 vol. in-18 de 324 p., Colin, Paris, 1909. — Septembre, 8, II.

Picard (R.). — La philosophie sociale de Renouvier, 1 vol. in-8 de 344 p., Paris, Rivière, 1908. — Novembre, 10, II.

Poincaré (H.). — Science et Méthode, 1 vol. in-18 de 315 p., E. Flammarion, Paris, 1908. — Mars, 3, II.

Revault d'Allonnes. — Les inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments, 2 vol. in-8 de 228 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 2, II.

Rey (A.). — La philosophie moderne, 1 vol. in-16 de i-372 p., Flammarion, Paris, 1908. — Juillet, 3, I.

Reymond (A.). — Logique et mathématiques, 1 vol. de v-218 p., au Foyer solidariste, Saint-Blaise, 1908. — Mai, 7, I.

Ribot (Th.). — Problème de psychologie affective, 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1910, novembre, 3, I.

Rousselot (P.). — L'intellectualisme de saint Thomas, 1 vol. in-8 de xxv-256 p., Alcan, Paris, 1908. — Janvier, 7, I.

Rzewuski (S.). — L'optimisme de Schopenhauer, 1 vol. in-12 de 178 p., Alcan, Paris, 1908. — Juillet, 10, I.

Saint-Yves (P.). — Les Vierges mères et les naissances miraculeuses, 1 vol. in-8 de 280 p., Paris, Nourry, 1908. — Mars, 9, I.

Schinz (A.). — Anti-pragmatisme, 1 vol. in-8 de 309 p., Alcan, Paris, 1909. — Mai, 5, I.

Strowski (F.). — Pascal et son temps, 3 vol. in-16 de 290-410-420 p., Plon, Nourrit, Paris, 1907-08. — Septembre, 16, I.

Tisserand (P.). — L'anthropologie de Maine de Biran, 1 vol. in-8 de xi-336-148 p., Alcan, Paris, 1909. — Septembre, 18, I.

Toulouse (D^r). — Comment former un esprit, 1 vol. in-18 de x-258 p., Hachette, Paris, 1908. — Juillet, 2, II.

Tourtoulon (P. de). — Les principes philosophiques de l'histoire du droit, 1 vol. in-8 de x-338 p., Payot, Lausanne, Alcan, Paris. — Juillet, 6, II.

Urbain (Ch.) et E. Levesque. — Correspondance de Bossuet, t. I, 1 vol. in-4 de vii-520 p., Hachette, Paris, 1909. — Septembre, 17, I.

Vaschide (M.). — Les hallucinations télépathiques, 1 vol. in-16, de x-99 p., Paris, Bloud, 1908. — Novembre, 9, II.

Vaschide (N.) et Meunier (R.). — La Pathologie de l'Attention, 1 vol. in-16 de viii-117 p., Paris, Bloud, 1908. — Novembre, 10, I.

Wallon (Dr H.). — Délire de persécution. Le délire chronique à base d'interprétation, 1 vol. in-8 de 108 p., J.-B. Baillière, Paris, 1909. — Mai, 9, I.

Livres étrangers nouveaux.

Adamson (R.). — The development of Greek Philosophy, 1 vol. in-8 de xi-326 p., Londres et Edimbourg, Blackwood and Sons, 1908. — Janvier, 13, II.

Avenarius (R.). — Kritik der reinen Erfahrung. Zweiter Band, zweite Auflage. 1 vol. in-8 de 536 p., Leipzig, Reisland, 1909. — Septembre, 20, II.

Baldwin (J.-M.). — Thought and Things. 1 vol. in-8 de 436 p., Londres, 1908. — Mars, 17, II.

Baumann (J.). — Der Wissensbegriff, 1 vol. in-8 de 231 p., Heidelberg, C. Winter, 1908. — Mars, 14, I.

Blinke (F.). — Der Mensch : Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts, 1 vol. in-8 de 266 p., Graz, Styria, 1908. — Juillet, 15, II.

Cassirer (E.). — Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1 vol. in-8 de 732 p., Berlin, Bruno Cassirer, 1907. — Mars, 12, I.

Cesca (G.). — La filosofia dell Azione, 1 vol. in-12, 330 p., Milan, Sandron, 1908. — Mai, 17, I.

Chapmann Sharp (F.-A.). — A Study of the Influence of Custom on the moral Judgment. 1 vol. in-8 de 144 p., Madison, Wisconsin, 1908. — Septembre, 27, I.

Christiansen (B.). — Philosophie der Kunst, 1 vol. in-8 de 348 p., Hanau, Clauss et Feddersen, 1909. — Septembre, 22, I.

Couturat, Jespersen, Lorenz, Ostwald, Pfaundler. — Weltsprache und Wissenschaft, 1 vol. in-8 de 84 p., Iena, G. Fischer, 1909. — Juillet, 14, II.

Crimi (M.). — L'Etica di E. Kant e il suo valore educativo, 1 vol. in-8 de 55 p., Palerme, Reber, 1909. — Septembre, 28, II.

Croce (B.). — Filosofia della Pratica, 1 vol. in-8 de 415 p., Laterza, Bari, 1909. — Juillet, 15, II.

Dewey et Tufts (J.-H.). — Ethics, 1 vol. in-8 de xiii-618 p., New-York, H. Holt, 1908. — Novembre, 17, I.

Dickinson (G.-L.). — Justice and Liberty, 1 vol. in-18 de vi-228 p., London, J.-M. Dent, 1908. — Janvier, 11, II.

Dietrich (A.). — A. Schopenhauer. Ethique, Droit et politique, traduction française, 1 vol. in-12, de 187 p., Paris, Alcan, 1909. — Juillet, 15, I.

Driesch (H.). — The Science and Philosophy of the organism, 1 vol. de xvi-381 p., London. 1908. — Septembre, 25, II.

Engel (C.). — Schiller als Denker, 1 vol. in-8 de 182 p., Berlin, Widmann, 1908. — Novembre, 14, II.

Enriques (F.). — Les problèmes de la science et de la logique, traduit par Dubois, 1 vol. de iii-256 p., Paris, Alcan, 1909. — Mai, 15, I.

Faggi (A.). — Schelling : Filosofia dell'Arte e Teoria delle arti belle, 1 opuscule in-8 de 30 p., Modène, Formiggini, 1909.

Frazer (J.-G.). — Psyche's Task, 1 vol. in-8 de viii-84 p., London, Macmillan, 1909. — Septembre, 24, II.

Gibson Boyce (W. R.). — The problem of Logic, 1 vol. in-12 de 500 p., London, Adam et Ch. Black, 1908. — Mars, 16, I.

Goldscheid (R.). — Entwicklungswertheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie, 2 vol. in-8 de xxxvi-218 p., Leipzig, Werner Klinhart, 1908. — Septembre, 20, II.

Gottselig (L.). — Die Logik Salomon Maimons, Berner Studien, LXI, 1 vol. in-8 de 41 p., Berne, 1908. — Septembre, 23, I.

Haas (E.). — Die Entwicklungsgeschichte der Satzes von der Erhaltung der Kraft, 1 vol. in 8 de 116 p., Vienne, 1909. — Mai, 13, I.

Hæckel (E.). — Histoire de la création, 1 vol. in-8 de 602 p., Paris, Schleicher, 1909. — Juillet, 14, I.

Hocking (W.-E.). — Two extensions of the use of graphs in Elementary Logics, University of Chicago Publications in Philosophy, vol. 2, n° 2, 17 mai 1909. — Septembre, 24, I.

Hüffding (H.). — Philosophie de la religion, traduit par Schlegel, 1 vol. in-8 de xi-376 p., Alcan. Paris. 1908. — Janvier, 9, I.

James (W.). — A pluralistic Universe, 1 vol. de 400 p., London, Longman Green and Co, 1909. — Septembre, 23, I.

Jevons (W. Stanley). — La théorie de l'économie politique, trad. M. Barrault et Alfassa, préf. de M. Paulevé, 1 vol. in-8 de xxiii-484 p., Giard et Brière, Paris, 1909. — Septembre, 12, I,

Jungmann (K.). — René Descartes, 1 vol. in-8 de viii-234 p., Leipzig, F. Eckardt, 1908. — Janvier, 10, I.

Kozlowski (W.-M.). — Hœne Wronski jako filozof, 1 vol. in-8 de 36 p., Varsovie, 1908. — Septembre, 29, I.

Kroner, Bubnoff, Mehlis, Hessen, Steppuhn. — Vom Messias. Kultürphilosophische Essays, 1 vol. in-8 de v-77 p., Leipzig, Engelmann, 1909. — Juillet, 13, II.

Kronthal (P.). — Nerven und Seele, 1 vol. in-8 de iv-131 p., Iéna, Fischer, 1908. — Mai, 13, II.

Marchesini. — L'Intolleranza ei suoi presupposti, 1 vol. in-12 de 266 p., Turin, Bocca, 1909. — Mai, 17, II.

Missak Kastikian. — David der Philosoph, Berner Studien, LVIII, 1 vol. in-8 de 80 p., Berne, 1907. — Septembre, 212, II.

Müller (E.). — Abriss der Algebra der Logik, 1 vol. in-8 de 50 p., Leipzig, Teubner, 1909. — Mai, 13, I.

Muller (C.). — Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse de Begriffs des praktischen Gesetzes, 1 vol. in-8 de 73 p., Kantstudien, supp. n° 11, Berlin, Reuther et Reichard, 1908. — Juillet, 14, I.

NADEDJE (DEMETRIUS). — Die biologische Theorie der Lust und Unlust, 1 fasc. in-8 de VI-98 p., Leipzig, Engelmann, 1908. — Mars, 14, I.

NELSON (L.). — Ueber das sogenannte Erkenntnissproblem, 1 vol. in-4 de 427 p., Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1908. — Juillet, 11, I.

OEBRECHT (R.). — Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewusstseins, 1 vol. in-12 des 224 p., Magdebourg, Zacharias, 1909. — Mai, 12, I.

PALAGYI (M.). — Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens, 1 vol. in-8 raisin de 312 p., Charlottenburg, Otto Günther, 1908. — Mars, 13, II.

PEARSON et COUTURAT. — « Enkhiridion », Manulibro di Epikteto, 24 p. in-12, Imprimerie Chaix, Paris. — Juillet, 17, I.

PENNACHIO (P.). — La legge sul divorzio in Italia nelle sue molteplici questioni religiose, etiche, giuridiche, storiche, fisiologische, sociale, 1 vol. in-8 de 400 p., Rome, Bretschneider. — Juillet, 16, II.

PERRIER (L.). — The Revival of the scholastic Philosophy in the Nineteenth Century, 1 vol. in-8 de VI-344 p., New-York, Columbia University Press, 1909. — Septembre, 24, II.

PIKLER (J.). — Das Beharren und die Gegensætzlichkeit der Erlebens, 1 vol. de 38 p., Stuttgart, 1908. — Juillet, 12, II.

PREZZOLINI (G.). — Benedetto Croce, 1 vol. in-12 de 118 p., Naples, Ricciardi, 1909. — Septembre, 29, I.

RADULESCU MOTRU (C.). — Puterea sufleteasca, II, Bucarest, Carol Gjöbl, 1908. — Septembre, 29, II.

RAND (B.). — Modern classical Philosophers, 1 vol. in-8 de XIII-740 p., Constable, Londres, 1908. — Novembre, 17, I.

READ (C.). — The metaphysics of Nature, 1 vol. in-8 de XII-372 p., Londres, Adam et Black, 1908. — Novembre, 16, I.

RIGNANO (E.). — Die Zentroepigenese und die nervose Natur der Lebenserscheinung, 1 vol. in-4 de 22 p., Stuttgart, 1908. — Mars, 14, II.

ROUSE BALL (W.). — Récréations mathématiques, 2e éd., traduit par J. Fitz Patrick, 1 vol. in-8 de X-363 p., Paris, Hermann, 1908. — Mars, 16, II.

RUSSELL (B.). — La Philosophie de Leibniz, traduit par J. Ray et Renée J. Ray, 1 vol. in-8 de XVI-233 p., Paris, Alcan, 1908. — Mars, 17, I.

RUTA (E.). — La Psiche sociale, 1 vol. in-8 de 381 p., Milan, Sandron, 1909. — Novembre, 18, I.

SARLO (FR.) et GIOV CALÓ. — Principii di Scienza Etica, 1 vol. in-8 de 316 p., Sandron, Milan, 1907. — Septembre, 28, II.

SCHILLER (F. C. S.). — Etudes sur l'Humanisme, trad. Jankelevitch, 1 vol. in-8 de 621 p., Paris, Alcan, 1909. — Septembre, 23, II.

SCHLESINGER (A.). — Der Begriff des Ideals. Eine historische psychologische Analyse, 1 vol. in-8 de VI-136 p., Leipzig, Engelmann, 1908. — Juillet, 14, I.

SIEGEL (C.). — Herder als Philosoph, 1 vol. in-8 de IV-245 p., Stuttgart et Berlin, Cotta, 1907. — Novembre, 13, I.

SPILLER (G.). — Faith in man, 1 vol. in-8 de VI-190 p., London, Swan and Sonnenschein, 1908. — Mai, 14, II.

— Papers in Moral Education, 1 vol. in-8 de XXX-404 p. — Record of the Proceedings, 1 vol. in-8 de 80 p., Londres, David Nutt, 1908. — Mars, 18, I.

SPIR (A.). — Gesammelte Werke, édité par Mme Claparède-Spir, vol. I. Denken und Wirklichkeit, 4e éd., Leipzig, Barth, 1908. — Janvier, 9, II.

STEIN (L.). — Dualismus oder Monismus, 1 vol. in-12 de 69 p., Berlin, Reichl et Cie, 1909. — Septembre, 21, II.

TÖNNIES (F.). — Die Sitte, 1 vol. in-12 de 95 p., Francfort, Rütten und Lœning. — Novembre, 12, II.

URBAN (M.). — Valuation : its Nature and Laws, 1 vol. in-8 de XVIII-439 p., Londres, Swann et Sonnenschein, 1909. — Novembre.

VECCHIO (G. DEL). — Sulla Teoria del Contratto sociale, 1 vol. in-8 de 118 p., Bologne, Zanichelli, 1906. — Septembre, 27, II.

— Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto, 1 vol. in-8 de 174 p., Turin, Bocca, 1908. — Septembre, 27, I.

VRIES (H. DE). — Espèces et variétés, trad. Blaringhem, 1 vol. in-8 de VIII-548 p., Paris, Alcan, 1909. — Mars, 19, I.

WALLAS (G.). — Human Nature un Politics, 1 vol. in-18 de XVI-302 p., London, Constable, 1908. — Janvier, 11, II.

WELLS (H.-G.). — First and Last Things, 1 vol. in-18 de XII-246 p., London, Constable, 1908. — Janvier, 11, II.

WINDELBAND (W.). — Die Philosophie im deutschen Geistesleben der XIX Jahrhunderts, 1 vol. in-8 de 120 p., Tübingen, Mohr, 1909. — Novembre, 11, II.

Wolf (K.). — Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien, 1 vol. in-8 de 257 p., Leipzig, Haupt et Hammon, 1909. — Novembre, 15, I.

Wundt (Max). — Geschichte der Griechischen Ethik, Erster Band, 1 vol. in-8 de xi-535 p., Leipzig, W. Engelman, 1908. — Mars, 15, II.

Wundt (W.). — Logik, 3e éd. remaniée, 1 vol. in-8 de 692 p., Stuttgart, Enke, 1908. — Mars, 11, II

— Mythus und Religion, 1 vol. in-8 de 792 p., Leipzig, Engelmann, 1909.

Zuccante (G.). — Socrate : Fonti, Ambiante, Vita, Dottrina, 1 vol. in-8 de viii-409 p., Turin, Bocca, 1909. — Mai, 18, I.

Table des Périodiques.

Annalen der Naturphilosophie, dirigées par Ostwald. Année 1908. — (Articles de Wities, Petzoldt, Offmannjun, Prandtl, Volkmann, Höffding, Ostwald, Driesch, Goldscheid, Nagel, Heller, Plauck, Baumann, Wernick). — Septembre, 31, I, à 33, I.

Annales de philosophie chrétienne. — (Articles de l'abbé Laberthonnière, Jordan, Lemarie). — Novembre, 18, II à 19, I.

Année philosophique, dirigée par F. Pillon, 19e année, 1908. — (Articles de Rodier, Egger, Dauriac, F. Pillon). — Septembre, 30, I, à 31, I.

Archiv fur Geschichte der Philosophie, dirigée par L. Stein, XX Band, 18 oct. 1906 : articles de Joël, Maier, Gilbert, Petronievics, Eberz, Kunz. — 21 janvier 1907 : articles de Gomperz, Capelle, Hofmann, III. — Avril 07 : articles de Weidel, Tumarkin, Baensch, Appel, Haas. — 15 juillet 1907 : articles de Max Wundt, Meyer. — *Jahresbericht*, articles de Elsenhans, Horten, Brahn. — Mars, 19, II, à 24, I.

Archiv fur systematische Philosophie, dirigée par L. Stein, Année 1908. — (Articles de L. Stein, Frischeisen, Kohler, Meyer, Tramer, Koigen). — Janvier 14, I, à 15, I.

Bulletin de l'Institut général psychologique, 8e année, 1908. — (Articles de MM. A. Lenoir, H. Poincaré, E. Boutroux, Bonnier, Warrain, Tudort-Hart, Bohn, Drzewina, Hachet-Souplet, Courtier). — Novembre, 20, I-21, II.

Enseignement mathématique. Année 1908, nos 4 et 6. — (Articles de MM. Smith, Fehr, Godfrey). — Janvier, 15, II.

Hibbert Journal, 1 vol. VII. — (Articles de W. James, Peirce, B. Russell, Balfour, Ramanathan, Roberts, Weinel, Smith, More).

International Journal of Ethics. Oct. 1908 (Articles de Th. Davidson, Miss Stawell, J.-B. Baillie, Ch. Super). Janvier 1909 (Articles de F. Thilly, Schrœder, Benn, Urban, Heath). Avril 1909 (Articles de Wilde, Mac Gregor, Robert C. Brooks, F. Granger, B. Bax). — Juillet, 18, I, à 20, I.

Journal de Psychologie normale et pathologique, dirigé par Janet et Dumas, 5e année. — (Articles de Dumas, Janet, Gilbert Ballet, Kahn, Pascal). — Mai 18, I, à 19, II.

Journal of philosophy, psychology and Scientific Methods (vol. V, n° 18; vol. VI, n° 18). — (Articles de James, Montagne, Dewey, Moore, Bush, Mac Gilvary, Ewer Pellars, J.-E. Russell, Doan). — Novembre, 19, II.

Mind. — (Articles de Joachim, Bradley, Mactaggart, L.-J. Russell, F.-C. Schiller). — Septembre, 33, I, à 34, I.

Philosophical Review, tome XVI, année 1907. — (Articles de MM. James, Tannery, Albee, Thilly, Bakewell, Perry, Sabine, Fullen, Ewald, Maczilvary, Ewer, Lalande, Pillsbury, Fullerton, Watson, Talbot, Leighton, Lovejoy, Hollands). — Novembre, 21, II, à 24, II.

Przeglad Filozoficzwy, XIe année, 1908, 3e et 4e fascicules. — (Articles de J. Halpern, Zengteller). — Sept., 34, I, à 35.

Psychological Review, 1907, 1909. — (Articles de Thompson and Kate Gordon, Baldwin, Boris Gidis, Colvin, Dodge). — Mai, 10, II, à 20, II.

Revue de Philosophie. — (Articles de Fonsegrive, Domet de Vorges, Duhem). — Novembre, 19, I.

Revue pratique d'apologétique. — (Articles de Touzard, Mangenot). — Novembre, 19, II.

Revue Thomiste. — (Article de Mandonnet). — Novembre, 19, II.

Revue néoscolastique. — (Article de Hoffman). — Novembre, 19, II.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. — (Articles de Sertillanges). — Novembre, 19, II.

Rivista di Scienza. — N° 5 : Articles de Fabry, Enriquez, Loria; n° 6 : Articles de Ritz, Dionisi; n° 7 : Articles de Poincaré, Rignano, d'Uexküll, Caublery; n° 8 : Articles de Rosa, Lévi.

Spectateur, dirigé par Martin Gueillot, 1re année. — (Articles de Muselli, Martin Gueillot, Walter Dill Scott, Carré). — Juillet, 17, I, à 18, I.

Tidjschrift voor Wijsbegeerte. 2e année, Amsterdam et Leyde, 1908. — Février : Articles de J. de Boer, Kaiser et Vollgraff, Bierens de Haan; Avril : Bierens de Haan, Brouwer,

Pekelharing, van der Meij; — Juin : Heymans, van der Bergh, van Heitz der Mei, Resik; — Août : Meijer, van der Bergh, ter Kuile, Bierens de Haan, Oliveira; — Octobre : Kohnstamm, Grondijis. — Mai, 20. I, à 22, II.

Thèses de Doctorat.

[illegible] I. — I. *Le premier éveil intellectuel de l'enfant.* — II. *La philosophie religieuse de Schopenhauer.* — Mai, 26, II, à 30, I.

LÉON (A.). — II. *Les Eléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet.* — Mai, 30, I, à 31, II.

MAUGÉ (F.). — I. *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale.* — II. *La systématisation dans les sciences; ses conditions et ses principes.* — Mars, 34, I, à 36 I.

OLLION (H.). — I. *Notes sur la correspondance de J. Locke, suivies de trente-deux lettres inédites de Locke à Thoynard.* — II. *La philosophie générale de Locke.* — Mai, 22, II, à 26, II.

PALHORIÈS. — I. *La théorie idéologique de Galuppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.* — II. *La philosophie de Rosmini.* — Mars, 27, II, à 32, II.

TISSERAND (P.). — I. *Un Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de Maine de Biran, publié par Cousin sous le titre de l'Aperception immédiate.* — II. *Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran.* — Mai 24, I, à 27, II.

Agrégation de Philosophie.

CONCOURS DE 1909.

I. Dissertations. — II. Leçons. — III. Programme pour 1910. — IV. Mémoires et textes pour le diplôme d'études supérieures de philosophie. Universités de Paris, Aix, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont, Dijon, Lille, Lyon, Montpellier, Poitiers, Rennes, Toulouse. — Septembre, 6, II, à 8, II. — Novembre, 33, II, à 34, II.

Nécrologie.

Egger (V.). — Mars, 1, I.
Caird (E.). — Mars, 3, I.
Gourd (J.-J.). — Juillet, 1, I.
Jacob (B.). — Mai, 1, I, à 2, I.
Laurie (S.-S.). — Juillet, 1, II.
Naville (E.). — Juillet, 1, I.
Rauh (F.). — Mars, 2, I.
Stirling (H.). — Juillet, 1, II.
Vailati (G.). — Juillet, 2, I.

Variétés.

La philosophie dans les Universités. — Septembre, 1, I, à 6, II; Novembre, 33, II, à 34, II.
Coenobium (Concours du). — Mai, 32, II; juillet, 20, II.
Concours de l'Académie royale des Sciences et des lettres de Danemark : sujet. — Mai, 31, II, à 32, I.
VIe Congrès international de Sociologie. — Mai, 31, II. Correspondance. — Mars, 36, I.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE NOVEMBRE 1909)

LIVRES NOUVEAUX

Le Pluralisme, par J.-H. Boex-Borel (J.-H. Rosny aîné). 1 vol. in-8 de 272 p., Paris, Alcan, 1909. — Nul ne se douterait, s'il n'en était averti, que ce sérieux, savant et solide ouvrage est l'œuvre d'un romancier connu, — à moins que ce ne soit à un certain parti pris d'austérité dans l'exposition, ou à une sorte de coquetterie dans l'étalage de l'information scientifique. L'auteur veut établir que, des trois conceptions classiques sur l'essence ultime des choses, monisme, dualisme, pluralisme, c'est la dernière que la science, comme le raisonnement, rend de jour en jour plus vraisemblable : « Le sens de la variété des choses s'accroît en raison des découvertes contemporaines et d'une interprétation plus subtile des découvertes antérieures »; et il entend parler du pluralisme radical : « Il n'existe pas de terme commun. Chaque chose diffère de toutes choses » (p. 3). Pour l'établir, il discute d'abord le monisme substantialiste : supposer que tout sort de l'homogène est inintelligible, car cet homogène initial ne pourrait qu'être parfaitement stable; imaginer inversement que tout y tend, au nom du principe de Carnot, c'est, d'une part, méconnaître que la science moderne substitue de plus en plus « l'homogénéité statique à l'homogénéité telle quelle »; c'est, d'autre part, ne pas voir le sens réel du principe de Carnot : il ne marque aucune tendance positive à l'uniformisation des groupes distincts, mais exprime l'extrême invraisemblance qu'il y a à ce qu'un groupement *quelconque, confus ou déterminé*, une fois dérangé de sa position d'équilibre, y puisse revenir *de lui-même* : cela n'implique pas que les groupes organisés ou ordonnés deviennent moins fréquents, mais seulement qu'ils sont et seront rares, comme ils l'ont été toujours. — Ces premiers chapitres, d'argumentation serrée et parfois originale, sont intéressants, et, nous semble-t-il, très solides.

Mais la science ne va-t-elle pas néanmoins au rebours du pluralisme, si elle est essentiellement explication du complexe par le simple? — A y regarder de près « le passage du complexe au simple est un procédé éliminatoire, et le passage du simple au complexe est un procédé additif. Le complexe que nous avons l'air de tirer du simple, nous l'y rajoutons... » (p. 136). De là le caractère *approximatif* de nos définitions ou de nos lois comme de nos mesures : dans la science moderne, « l'idée de l'à peu près rivalise de plus en plus avec l'idée d'absolu » (p. 120). — Dans les derniers chapitres, consacrés à des *considérations générales* et aux *limites de la connaissance*, M. Boex-Borel compare les trois conceptions, moniste, dualiste et pluraliste, au point de vue de leur intelligibilité plus ou moins haute; pour lui, le pluralisme échappe à la fois à la thèse de l'inconnaissable et à celle du relativisme : combattant M. Bergson (qu'il interprète d'ailleurs d'une façon contestable), il croit pouvoir attribuer une valeur objective même à la connaissance sensible, au nom de la théorie évolutive de la genèse de nos sens : « La genèse d'un sens destiné à enregistrer la lumière, genèse qui exige l'intervention de celle-ci, nous fait concevoir que l'apppareil retiendra dans sa disposition intime quelque chose de la subtilité des ondes lumineuses... fonction de la lumière, il implique la lumière » (p. 217). — Conclusion : « Le pluralisme supprime toute espérance d'une connaissance globale de l'univers »; chaque progrès de la science pose des problèmes nouveaux; « puisqu'il y a une différence irréductible entre les choses..., il est clair que rien ne peut être

connu complètement... Mais on n'aboutit à aucun inconnaissable *fixe* » ; notre savoir approximatif et fragmentaire, comporte pourtant « des analogies par lesquelles il peut figurer plus ou moins correctement les choses » (p. 241).

Redisons encore la valeur de ce livre, surtout dans tout ce qui touche à l'interprétation directe des résultats ou des méthodes de la science contemporaine. Pour ce qui regarde la théorie de la connaissance, il y aurait plus à objecter. M. Boex-Borel reste constamment placé au point de vue du réalisme pur; il admet que la connaissance nous fait sortir de nous et saisir des choses; il admet de même que des choses foncièrement différentes entre elles comportent pourtant des analogies réelles, que nous pouvons discerner. Or, il nous semble qu'un pluralisme réaliste et intégral ne saurait éviter l'illusionisme universel, ou aboutit tout au plus à un probabilisme utilitaire et pragmatiste : s'il y a entre les choses des analogies, que notre science, si simplificatrice et approximative qu'elle soit, nous permet de reconnaître telles qu'elles sont, c'est donc que, dans les choses mêmes, il subsiste quelque uniformité, quelque cohérence, quelque logique. Si l'on ne veut pas que ce soit dans la matière, infiniment complexe, dont les choses sont faites, il faudra du moins que ce soit dans les lois, les principes, les proportions, selon lesquels cette matière est ordonnée : il y a une intelligibilité. — Ou bien les choses sont vraiment différentes, multiples et irréductibles, et les analogies que nous y croyons discerner n'ont plus alors qu'une valeur apparente, toute pratique, — et d'ailleurs inexplicable.

Aussi bien, lorsque l'auteur essaie d'établir que jamais la science n'explique réellement le complexe par le simple, ses remarques ne sont pas sans portée : mais, lors même qu'il croit parler de la méthode mathématique, n'est-ce pas à l'explication du type physique et concret qu'il pense toujours? N'y a-t-il vraiment en mathématique aucune construction, aucune génération de notions? N'y a-t-il pas une logique synthétique, capable de concilier le monisme et le pluralisme, l'intelligibilité et la réalité? — A supposer même que le pluralisme radical soit le vrai, ce qu'il est peut-être en un sens, ne faut-il pas toujours lui superposer un certain monisme, comme expression de la raison même dans son besoin d'explication, d'assimilation et d'ordre? A la multiplicité infinie et chaotique de la matière, l'esprit ne vient-il pas appliquer son unité formelle? Mais si cette forme parvient en fait à s'assimiler la matière et à l'organiser en connaissance, n'est-ce pas qu'entre l'une et l'autre préexistait en quelque manière une sorte de sympathie et d'homogénéité essentielle? — Nous voyons mal comment le pluralisme pur serait autre chose que le confusionisme pur.

Les Systèmes logiques et la Logistique (Etude sur l'Enseignement et les Enseignements des Mathématiques modernes), par C. Lucas de Pesloüan. 1 vol. in-8 de 416 p., Paris, Rivière, 1909. — Ce livre rassemble, en les développant sur certains points, quatre articles, parus dans la *Revue de Philosophie*, où l'auteur exprimait son sentiment sur les destinées de la Logistique, à l'occasion de la polémique célèbre qui éclata à ce sujet entre MM. Couturat et Poincaré.

Dans une longue préface, l'auteur définit son attitude : il voit dans la Mathématique un art, librement créateur comme la vie même, rebelle par conséquent à toute classification qui se présente comme définitive; il y oppose la mathématisation, œuvre de morcellement, de dissection de la pensée en ses prétendus éléments derniers, travail d'analyste qui immobilise pour mieux décomposer et s'imagine énoncer, au nom de la Raison, les règles immuables de toute existence. On devine dès lors où vont ses préférences et de quel point de vue la Logistique sera exposée et critiquée.

Le premier des quatre articles — écrits sous forme de lettres sur l'enseignement rationnel des mathématiques — explique, à propos de l'opuscule de M. Laurent sur les principes de la théorie des Nombres et de la Géométrie, comment certains mathématiciens ont tenté d'énumérer méthodiquement les postulats impliqués par la mathématique; il fait déjà sentir les difficultés de l'entreprise. Le second expose la solution logistique de ces problèmes, d'après les travaux de M. Couturat; le troisième et le quatrième en font une critique souvent véhémente. Il semble que l'argumentation de l'auteur contre la Logistique se ramène à deux points principaux. En premier lieu, il reproche aux collaborateurs de Peano de ne pouvoir faire mieux que reprendre les découvertes déjà acquises, en les enveloppant d'un appareil symbolique, inutilement compliqué. Ensuite et surtout, il s'indigne de la prétention des logisticiens à définir, au nom d'une sorte de droit divin, les dogmes qu'aucun être raisonnable ne pourra jamais transgresser, à distribuer pour ainsi dire, aux sciences leurs principes, éclaircis et comme repensés, et à

leur imprimer d'autorité leur direction définitive. Il met volontiers en regard des visées ambitieuses de la Logistique la modestie de Pascal, invitant la Raison indiscrète et téméraire à s'incliner devant la Nature mystérieure et fermée.

M. Poincaré avait déjà, au cours de sa discussion avec M. Couturat, exprimé des craintes analogues à propos de certaines exagérations de logisticiens ; il ne semble pas que l'esprit dans lequel ces critiques sont ici reprises leur donne une plus grande généralité. Il est douteux que la Logistique se sente atteinte par l'accusation de viser à la domination universelle des intelligences, ni M. Couturat par le reproche d'être le « préfet de police » de cet empire. La Logistique a pour but essentiel de donner des principes logiques, très insuffisamment définis par la Logique verbale usuelle, une théorie à la fois plus explicite et profonde ; elle n'a jamais prétendu que ce but soit désormais atteint, et elle doit au contraire profiter de tout ce que les sciences (et en particulier les sciences les plus abstraites) lui apportent de notions nouvelles pour donner aux concepts qu'elle élabore une base toujours plus large. L'exemple des antinomies cantoriennes, cité par M. de Pesloüan, a été précisément la preuve la plus frappante de « l'esprit relativiste » de la Logique symbolique.

Aussi bien cet effort de la Logique et de la Mathématique contemporaines se confond avec l'effort critique de toute philosophie intellectualiste, et voilà pourquoi, sans doute, les meilleures plaisanteries ne sauraient l'arrêter. Encore moins saurait-on l'amener, selon le conseil indirect de l'auteur, à incliner la Raison devant la Nature ; car, sous cette vieille opposition, l'intellectualiste ne saurait voir le conflit de deux réalités distinctes, mais seulement l'antagonisme provisoire de deux formes de pensée, qui ne s'accordent pas encore mais qu'on ne saurait opposer radicalement l'une à l'autre, à la manière de deux choses, que par le plus impudent usage de l'abstraction.

Une série d'appendices, dont les principaux sont consacrés à la théorie des fonctions de Du Bois-Reymond et aux antinomies cantoriennes, termine l'ouvrage, dont on ne peut que louer l'étendue d'information et la vivacité d'expression mais dont l'irrémédiable tort sera, à notre avis, d'apporter des arguments vraiment trop « littéraires » en des questions où une telle attitude n'est guère recevable.

Problèmes de Psychologie affective, par Th. Ribot. 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1910. — M. Ribot a réuni dans ce volume une série de cinq articles publiés récemment dans la *Revue philosophique*. Le premier, qui traite d'une question générale : *La Conscience affective*, est certainement celui qui attirera le plus l'attention des philosophes. L'auteur y reprend, mais en lui donnant un caractère plus accusé, une thèse qu'il a déjà soutenue ailleurs : l'opposition complète, absolue entre la vie affective et la vie intellectuelle, l'impossibilité de connaître l'affectif par des procédés intellectuels, la difficulté de l'exprimer en termes intellectuels. L'affectif, pour nous, est presque toujours « couvert d'un masque ». Et pourtant « la conscience primordiale est purement affective ». C'est sur elle que repose la psychologie intellectuelle ; mais il existe une « vie affective pure, autonome, indépendante de la vie intellectuelle ». A lire ce réquisitoire contre les catégories et les formules intellectualistes, on croirait entendre M. Bergson. Mais il y a entre les deux philosophes une grande différence. Tandis que pour M. Bergson l'affectif est l'irréductible, au delà duquel on ne remonte point, le type même de la réalité, il n'est pour M. Ribot qu'une résultante, l'expression de la cénesthésie qui est elle-même une résultante des actions vitales. Tandis que le premier nous invite à rentrer en nous-mêmes pour nous connaître, pour pénétrer notre propre nature, parce qu'il voit dans l'intuition un mode de connaissance supérieure à tous les autres et quasi infaillible, M. Ribot fait le procès du fameux adage socratique : Γνῶθι σεαυτόν. « Il y a en nous une vie souterraine qui n'apparaît qu'en passant et jamais en totalité. La connaissance de nous-mêmes n'est pas seulement difficile, mais *impossible*. Cette impossibilité est non seulement psychologique, mais physiologique (parce qu'une telle connaissance supposerait d'abord la connaissance *intégrale* de notre vie organique). M. Ribot essaie d'établir sa thèse par sa méthode ordinaire : examen des faits, appel à la psychologie physiologique et à la psychologie animale, examen des cas pathologiques.

Les quatre études qui suivent sont relatives à des problèmes particuliers : *la mémoire affective*, *l'antipathie*, *la nature du plaisir*, *une forme d'illusion affective*. Dans le premier, qui est le plus important, l'auteur met au point une question qu'il a été le premier à poser, et qu'il discute en invoquant de nouveaux arguments et en rapportant de nouveaux faits. Le principal argument en faveur de l'existence d'une mémoire affective est

tiré de la comparaison entre un état présent et un état passé : cette comparaison semble en effet impossible; il n'existe pas de souvenir (affectif) de l'état passé.

Le Socialisme et la Sociologie réformiste, par A. Fouillée. 1 vol. in-8 de 419 p., Paris, Alcan, 1909. — Le nouveau volume de M. Fouillée fait suite à son livre déjà ancien sur la *Propriété sociale*; il s'inspire de ce qu'il appelle la « Sociologie réformiste », assez proche du « Solidarisme » à la manière de M. Léon Bourgeois : les deux principes essentiels en sont ceux de l'organisme contractuel et de la justice réparative. « La Solidarité naturelle et organique, en se concevant, tend à se désirer et à se vouloir elle-même, par conséquent à devenir solidarité contractuelle et morale » (p. 138) : elle devra donc essayer de réparer les injustices résultant des circonstances purement naturelles et fortuites. Par là M. Fouillée veut échapper à la fois à l'économisme individualiste classique et au socialisme. Mais c'est surtout à la critique du socialisme, au nom de la liberté, qu'est consacré ce volume.

M. Fouillée en reprend et en réfute une à une les diverses thèses : les principes généraux de sa sociologie et de sa morale d'abord, — matérialisme historique, lutte de classes, principes du droit à l'existence, du droit au travail et au produit intégral du travail (livre I). — Puis, les théories de la production (livre II) : M. Fouillée nous le montre dédaigneux du travail mental; contre ses objections, il essaie de justifier en quelque mesure le contrat de travail sous sa forme actuelle, tout en reconnaissant à la société le droit d'y intervenir en faveur de la liberté du plus grand nombre; il soutient enfin, contre M. Landry, l'utilité de la propriété individuelle au point de vue de la production, parce que seule elle contrebalance la tendance naturelle à la paresse. — M. Fouillée traite ensuite de la distribution des richesses (livre III), et, combattant les théories de Marx et d'Effertz, il essaie d'établir que la valeur dépend d'un ensemble de conditions fort complexe, et par suite que se justifient les « revenus sans travail », profit, rente, etc. A propos de la consommation enfin (livre IV), il présente une justification directe de la propriété directe de l'héritage.

Ce simple sommaire indique l'intérêt capital des questions traitées dans l'ouvrage, et le nom seul de l'auteur en garantit la dextérité, la fécondité, la vie. Peut-être sera-t-il permis de regretter que ses légitimes inquiétudes pour la liberté individuelle n'aient inspiré à M. Fouillée une hostilité un peu trop systématique et trop visible contre les écoles socialistes. Peut-être confond-il trop volontiers l'*explication* de l'état de choses actuel au point de vue psychologique ou historique, avec sa *justification* au point de vue de la moralité ou de la justice : par exemple, sur la question capitale de la valeur, est-ce réfuter le socialisme que de montrer qu'*en fait* la valeur d'un objet dépend de beaucoup d'autres facteurs encore que le travail? Comme ces autres facteurs sont tous plus ou moins fortuits, indépendants du mérite et de l'effort personnel, le socialisme n'est-il pas justifié de vouloir qu'on en fasse abstraction *dans la mesure du possible*, et qu'au point de vue de la justice, on s'efforce de ne considérer que le facteur travail? — On pourrait multiplier les objections, et comment n'en serait-il pas ainsi sur de tels problèmes? Mais toutes proviendraient, peut-être, de ce que M. Fouillée raisonne comme s'il admettait un droit individuel absolu, distinct du droit social; pour lui, « autre chose sont les considérations morales, autre chose les mesures légales » (p. 252). Mais la distinction des deux domaines n'est pas assez nette dans son livre, et son grand principe de la justice réparative ne laisse pas facilement apercevoir sur quoi elle pourrait se fonder.

Capital et Travail, par Emmanuel Lévy. 1 brochure in-16 de 32 p., Paris, Librairie du parti socialiste, 1909. — Très intéressante brochure de propagande socialiste. Nous disons : propagande, et non : vulgarisation : car le petit livre de M. Emmanuel Lévy est, au meilleur sens du mot, un livre obscur. On y trouve, entassées, fondues dans un même système, des formules empruntées à Lassalle, d'autres qui viennent de M. G. Sorel, puis des formules empruntées aux agitateurs syndicalistes, parfois une phrase qui a le mouvement oratoire d'une phrase de Jaurès. M. Emmanuel Lévy tend peut-être trop à croire qu'une série de brèves formules, alignées les unes à la suite des autres, en raison de la précipitation même avec laquelle elles se succèdent, prend la valeur d'un syllogisme. Reconnaissons d'ailleurs que la forme d'exposition, nullement populaire, adoptée par l'auteur, a quelque chose de vivant, de dramatique, de tragique, et le doit précisément à ce procédé de condensation « héraclitéenne ».

M. Emmanuel Lévy se propose de résoudre en un système de croyances, dont l'équilibre est instable et toujours mouvant, toutes les notions sur lesquelles

repose le droit actuel de propriété : notions de possession et de propriété, notions de valeur capitaliste et de travail, notions de contrat et de travail (M. E. Lévy discute ici toutes les questions que soulève le droit de grève); notions de syndicat et d'assurance, qui transforment définitivement le droit de propriété en une simple « créance ». « Croyances créées, croyances trompées, croyances créées par les contrats, croyances créées par la grève... il n'y a pas de principes (p. 20)... Nous sommes dans le domaine des valeurs. *Le travail est devenu une valeur; la collectivité ouvrière croit en elle-même, elle crée sa vérité pratique...* Le travail échappe à la justice d'État; dorénavant la force, la croyance ouvrières sont en conflit direct avec la force, la croyance capitaliste (p. 26-27) ». Et encore, pour finir : « Il n'y a, en droit, que des pratiques, par rapport auxquelles les principes ne sont que des étiquettes plus ou moins exactes. L'art des juristes consiste à mettre les mêmes étiquettes sur les pratiques successives, à insuffler aux vieux mots une vie nouvelle : ainsi ils agissent sur l'esprit du juge accoutumé à un certain langage, ainsi ils font la croyance du juge... Les étiquettes restent, les institutions changent » (p. 31-32). « J'ai voulu, conclut M. Emmanuel Lévy, saisir directement les croyances et les exprimer dans un langage qui livre à la transformation sociale la puissance de la tradition » (p. 32). Mais cet art du juriste qui consiste à ménager les transitions entre le passé et l'avenir, à satisfaire ensemble le plus grand nombre de croyances collectives, même divergentes, M. Emmanuel Lévy, juriste, le trouve-t-il utile et bienfaisant? ou bien M. Emmanuel Lévy, révolutionnaire, le trouve-t-il puéril dans ses détours et ses fictions? Les deux thèses peuvent se soutenir, et la thèse révolutionnaire n'est peut-être pas la plus conforme à la philosophie du droit, tout à la fois psychologique et réaliste, qui est celle de M. Emmanuel Lévy.

Morales et Religions, par M. R. Allier, Belot, Croiset, etc. (Conférences de l'École des Hautes Études sociales). 1 vol. in-8° de III-290 p., Paris, Alcan, 1909. — Quels sont les rapports de la morale et de la religion? doit-on les considérer comme des fonctions de la vie primitivement indépendantes ou dérivent-elles l'une de l'autre, et dans quel ordre? Voilà sans doute la question que devait aider à résoudre l'examen des morales des diverses religions.

Se plaçant à un point de vue très général et plus dialectique qu'historique, M. Belot, qui pose d'abord le problème, affirme, par des raisons très convaincantes, l'indépendance naturelle des deux fonctions, encore qu'elles aient, au cours de l'histoire, réagi l'une sur l'autre et se soient même étroitement associées, pour se séparer de nouveau de plus en plus nettement et sans doute définitivement. Mais c'est à l'histoire qu'il appartient de confirmer par le détail des faits cette induction un peu hâtive, en examinant, à l'occasion de chaque religion, si les conceptions nouvelles qu'elle apportait, ont modifié, et dans quelle mesure, la morale existante, ou, inversement, comment les réformes religieuses ont pu être provoquées par un progrès de la conscience morale. Il y avait là assurément la matière d'une enquête des plus intéressantes. Mais bien peu, parmi les conférenciers auxquels on a fait appel, se sont pliés à ce programme. L'on ne voit guère que M. Croiset, — dont la conférence sur la morale et la religion en Grèce est assurément une des plus substantielles du volume, — qui soit entré tout à fait dans l'intention de cette enquête. D'autres, comme M. W. Monod, qui avait à parler de la morale de l'Évangile, ont mis de côté toute préoccupation historique ou sociologique. M. Monod nous dit avec éloquence comment il comprend et pourquoi il admet la morale évangélique. C'est une confession qui n'est pas dépourvue d'intérêt; mais c'est autre chose qu'on attendait. D'autres ont fait œuvre d'historiens, mais sans arrière-pensée philosophique, et ils se sont simplement appliqués à exposer exactement la morale de telle ou telle religion, sans se préoccuper autrement des rapports en chacune des dogmes et de la pratique, ni de la solidarité de leur évolution. Quelques-unes de ces expositions présentent d'ailleurs un vif intérêt : c'est le cas, par exemple, de la conférence de M. Lods sur la morale des prophètes, ou de celle de M. Puech sur l'École d'Alexandrie.

En somme, si la plupart de ces conférences valent d'être lues, l'ensemble reste incohérent et ne répond nullement au dessein des organisateurs. C'est d'ailleurs la règle en ces sortes d'entreprises.

Le Problème de l'Éducation, par L. Dugas. 1 vol. in-8° de III-344 p., Paris, Alcan, 1909. — Chargé d'un cours de pédagogie à l'Université de Rennes, M. Dugas n'aurait pas voulu se réduire, comme d'autres, à recommencer simplement l'histoire des systèmes : il a visé à en constituer un lui-même. Mais il l'a composé précisément des systèmes connus, préalablement critiqués et conci-

liés en une doctrine unique. C'est donc toujours l'histoire qui reste la substance de son œuvre. M. Dugas passe en revue les vues ou les méthodes les plus générales des pédagogues les plus autorisés, depuis l'idée de l'éducation négative jusqu'à celle de l'éducation intégrale, et il s'efforce de faire à chacune sa part. C'est l'idée d'une éducation intégrale, au seul sens intelligent et pratique, non comme transmission de toute la science, ou même de ses résultats les plus généraux, à tous les esprits, mais comme formation systématique de *toutes* les facultés par *tous* les moyens, qui lui fournit le plan de son travail : toutes les conceptions connues de l'éducation répondent à un besoin réel; il ne s'agit que de trouver à chacune sa place et d'en marquer les limites (p. 338-339).

On nous dispensera d'indiquer ici comment M. Dugas a compris cette conciliation des systèmes par subordination hiérarchique. Il y a, nous semble-t-il, bien du factice en cette construction. M. Dugas a dû par deux fois altérer le sens des termes ou l'intention des doctrines (notamment en ce qui concerne l'éducation négative ou l'éducation maternelle) pour les faire rentrer dans son système. L'intérêt ou l'utilité de son livre ne nous semble pas être là. On aura plus de profit à considérer à part l'exposition ou la critique de chaque doctrine. Il y aura sans doute beaucoup à retenir des observations ingénieuses et sensées de M. Dugas sur les inconvénients de l'instruction prématurée (p. 52-93), sur la conciliation de l'éducation formelle, ou dressage des facultés, et de l'éducation matérielle, ou acquisition d'un savoir positif (p. 124-138), ou encore sur ce que l'on peut entendre par l'éducation attrayante et sur le genre d'attrait que l'on peut et doit donner à l'étude pour exciter et retenir l'attention sans dispenser de l'effort faute duquel il n'y aurait plus d'éducation (190-248). — Deux chapitres, vers la fin de l'ouvrage, sont consacrés à l'éducation de la volonté, dont M. Dugas distingue utilement deux formes : d'abord l'éducation de la volonté négative, — ou de l'aptitude à résister aux désirs que l'on sait blâmables, — aptitude qui s'acquiert avec le secours d'une autorité intérieure et par l'entraînement à l'obéissance; puis l'éducation de la volonté positive, ou de l'aptitude à se porter avec vigueur et constance vers les fins que l'on juge utiles ou morales : il est vrai que, si M. Dugas insiste beaucoup sur la nécessité de cette éducation, on ne voit pas bien qu'il en indique des conditions précises.

Au surplus, c'est une remarque générale à faire et concluante, que dans tout le cours de ce livre, s'il y a beaucoup de problèmes posés, il y en a peu qui soient résolus ou plutôt dont la solution rejoigne la pratique. M. Dugas énumère les diverses fins dont la réalisation systématique, en telle proportion et en tel ordre, constituerait une éducation intégrale; mais les moyens de ces fins et leur mise en œuvre dans les conditions réelles de l'éducation n'y sont envisagés qu'accidentellement. Or, tant qu'on n'en vient pas à la pratique, on peut difficilement se flatter de présenter, nous ne dirons pas seulement des idées vraiment utiles, mais même des idées vraiment précises.

La Crise du Transformisme, par F. Le Dantec. 1 vol. in-16, de 288 p., Paris, Alcan, 1909. — L'auteur considère comme un danger pour les doctrines transformistes le succès considérable de la théorie des mutations et des idées de De Vries. Avec cette théorie c'est, en réalité, l'ancienne conception « catastrophique » qui tend à reprendre le dessus et à se substituer à nouveau à l'idée d'évolution continue et progressive. Au moment où l'on célèbre le centenaire de Lamarck, de nombreux biologistes, imbus des idées de Weissmann, ne sont transformistes qu'en apparence, en jouant sur les mots; car quoi de plus opposé au transformisme dont Lamarck est l'immortel inventeur que l'hypothèse qui explique l'apparition des espèces par des variations brusques, sortes d'explosions préparées par les combinaisons imprévues s'opérant au sein des cellules sexuelles et germinatives? En s'appuyant sur ses conceptions biologiques personnelles et en partant de la définition qu'il a donnée des phénomènes de la vie, M. Le Dantec s'applique à montrer que les expériences — en réalité plutôt les observations — de De Vries n'ont point la signification qu'on leur a attribuée; que les variations morphologiques, en quelque sorte ornementales, qui constituent les mutations n'ont pas en elles-mêmes la valeur d'un changement d'espèce, qu'elles sont plutôt assimilables à des polymorphismes du genre de ceux que présentent les diverses formes cristallines d'une même espèce chimique. Pour lui, la véritable évolution, qui engendre les espèces, est essentiellement adaptative et fonctionnelle; elle résulte de la *loi d'assimilation fonctionnelle*, qui caractérise le développement et l'histoire, individuelle ou collective, des êtres vivants, et elle ne peut être étudiée et comprise qu'en envisageant la vie comme

une réaction perpétuelle, se modifiant elle-même à chaque instant par le fait de son propre exercice, de l'organisme vis-à-vis du milieu. Aussi bien, le problème étudié par De Vries n'est-il pas le problème que s'était posé Lamarck, et ce dernier ne reste-t-il pas entier? Lamarck a compris que la vie ne *réside* pas dans l'être vivant, mais dans la relation de l'être à son milieu. C'est ce que darwiniens et weissmanniens s'obstinent à méconnaître; plaçant la vie en dehors des autres phénomènes naturels, ils sont conduits à des hypothèses explicatives, telles que celle des particules représentatives, qui ne font que reculer dans l'invisible ce dont le visible ne leur fournit pas de preuves, hypothèses gratuites, idées scolastiques, qui sont la négation du transformisme lui-même. Contre cette tendance il convient de maintenir la tendance lamarckienne et de considérer l'hérédité des caractères acquis comme une propriété fondamentale de l'être vivant. Invoquer l'amphimixie, comme on l'a fait, ne sert de rien. C'est une « arme à deux tranchants », car ses résultats divergents tantôt confirment, tantôt infirment le darwinisme, ou inversement, le lamarckisme. Dans les questions d'amphimixie, ce qui distingue le darwinien du lamarckien, c'est que le premier ne se préoccupe jamais de savoir quelles sont les conditions de la vie, et de se demander si elles sont réalisées dans un être quelconque, tandis que le second ne s'occupe que des questions négligées par le darwinien. Et c'est de l'étude approfondie de ces questions que le lamarckien conclut à l'évolution progressive des espèces.

Eléments de la Théorie des Probabilités, par Em. Borel. 1 vol. in-8 de 190 p., Paris, Hermann, 1909. — Cet ouvrage se signale par sa clarté, par le choix judicieux des exemples et par l'art avec lequel l'auteur a su exposer les problèmes fondamentaux et les diverses applications du calcul des probabilités en restant dans le domaine des éléments de l'algèbre et du calcul infinitésimal. Il ne s'adresse donc pas seulement aux étudiants en mathématiques, mais à tous ceux auxquels une culture mathématique élémentaire permet d'aborder la théorie des probabilités, dont la connaissance devient aujourd'hui de plus en plus utile et même nécessaire dans de nombreuses questions de physique, de biologie et de science économique.

En prenant comme type le jeu de pile ou face, M. E. Borel étudie d'abord les probabilités discontinues, et, partant des problèmes élémentaires posés par ce jeu, arrive ensuite aux notions dérivées du théorème de Bernouilli, à la loi des grands nombres et à la théorie des écarts. En ce qui concerne les probabilités continues, l'étude de quelques problèmes de probabilités géométriques montre comment se généralisent les problèmes des probabilités discontinues et font ressortir la haute importance de ces généralisations en ce qui touche l'astronomie et la physique (théorie cinétique des gaz). Le chapitre consacré aux erreurs d'observation et à la loi de Gauss est à recommander aux techniciens, qui appliquent parfois la théorie dans des cas où elle ne peut donner aucun résultat positif. « La raison principale pour laquelle il convient, écrit M. Borel, de n'employer qu'avec beaucoup de prudence en ces questions les raisonnements analytiques compliqués (intégration d'équations différentielles, d'équations fonctionnelles, etc.) est la suivante : il ne peut être question que de raisonnements approchés, valables seulement sous certaines conditions qui ne sont jamais *toutes* remplies; dès lors, chaque équation comporte une erreur, souvent très faible en pratique, mais jamais nulle. Or si l'on peut limiter assez facilement les erreurs sur les équations qui se déduisent algébriquement d'équations comportant elles-mêmes des erreurs, il n'en est pas de même pour les équations différentielles et les équations fonctionnelles : une modification très faible dans une telle équation peut changer du tout au tout la nature analytique de l'intégrale » (p. 129). Cette remarque est très importante. C'est la première fois qu'on la formule avec netteté dans un traité destiné à l'enseignement. L'ouvrage se termine par l'étude, des probabilités *a posteriori*, l'exposé du théorème de Bayes, avec extension aux cas des probabilités continues, et l'indication de quelques applications à la détermination des causes : distribution des étoiles sur la sphère céleste, poids atomiques, problèmes de biométrique.

L'Esthétique expérimentale contemporaine, par Charles Lalo. 1 vol. in-8 de xv-208 p., Paris, Alcan, 1908. — Ce livre se divise en deux parties. Dans la première partie, l'auteur analyse l'œuvre de Fechner, en qui il voit un des initiateurs de l'esthétique expérimentale. Il fait de cette œuvre une critique dans la seconde partie de son livre (p. 140 à la fin).

M. Lalo a pour Fechner une certaine admiration. C'est, dit-il (p. 3), un polygraphe de génie. Et il ajoute : « Cet homme qui vécut quatre-vingt-six ans écrivit pendant soixante-six années, sans relâche, apportant en toute chose une curiosité

une ingéniosité et une patience inlassables, également à l'aise devant la résolution savante d'une équation différentielle ou le développement littéraire d'un paradoxe humoristique. » Ce panégyrique est inquiétant. Il est vrai que Fechner est bien à l'aise devant les questions d'esthétique. Autant qu'on en peut juger par le résumé que M. Lalo donne de son œuvre, il ne voit jamais les difficultés des questions qu'il traite. C'est le danger de la polygraphie, même quand elle est géniale.

Il y a trois tendances maîtresses dans la théorie de Fechner sur l'esthétique. Son esthétique est *un hédonisme, un formalisme, un associationisme*. C'est-à-dire que : 1° le sentiment du beau est, selon lui, un plaisir (p. 18 sqq.); 2° il naît de la perception de certains rapports et s'appuie sur certains principes formels, qui peuvent être soumis à une détermination mathématique; 3° sur certaines associations d'idées dont Fechner a donné des exemples.

M. Lalo n'a pas de peine à montrer que : 1° L'hédonisme est impuissant à rendre compte du sentiment de la valeur esthétique, et que la quantité de plaisir ne varie pas en fonction de la quantité de beauté; que, si on introduit dans l'hédonisme esthétique, comme Mill l'a fait dans l'hédonisme moral, l'idée du « plaisir supérieur », c'est la ruine de l'hédonisme qui tourne alors dans un cercle vieux (p. 150-152); 2° Fechner encouragé par l'importance de la théorie des rapports simples dans la science de la musique, où ils peuvent définir l'agrément et la consonance, a pensé qu'il existait aussi entre les dimensions qui constituent les formes des relations analogues (p. 32) et qu'on peut déterminer mathématiquement ces relations. Mais il est facile de montrer que les statistiques auxquelles il est arrivé sont arbitraires et insignifiantes. Par exemple (p. 157) il est peu intéressant d'établir par une statistique précise que « les tableaux religieux en hauteur sont deux fois plus nombreux qu'en largeur », tandis que le contraire se produit pour les sujets mythologiques. 3° Quant à l'associationisme, M. Lalo fait remarquer que les associations d'idées par lesquelles Fechner prétend expliquer le sentiment de la beauté sont purement hypothétiques. Il y relève pourtant de l'esprit de finesse; on peut n'être pas de son avis. Voici quelques exemples des explications que Fechner donne : « Une joue rose nous plaît plus qu'une joue pâle, parce qu'elle évoque la santé et la joie (p. 99). — L'orange est le plus beau des fruits parce qu'il rappelle l'Italie. — Lorsque nous apprenons qu'un vieux château est utilisé comme prison, notre impression du paysage est refroidie par la « pensée des malheureux qui le peuplent ». Ce sont des pauvretés.

M. Lalo pourtant ne juge pas vain l'effort de Fechner. Il s'étonne (p. 198) que des critiques « dilettantes, incompétents et paresseux », condamnent l'esthétique expérimentale au seul vu de ses résultats positifs. Il suffit selon lui de dissocier l'expérience et l'expérimentation de l'hédonisme, de ne pas attacher à l'expérimentation une valeur exagérée, et d'ajouter à la mathématique, à la physiologie, à la psychologie que comprend déjà l'esthétique, une sociologie pour obtenir (p. 203) une esthétique intégrale véritablement scientifique. Mais il faut résolument abandonner les spéculations sur l'art pour l'étude positive des conditions abstraites des phénomènes esthétiques.

Il ne s'agit pas de décourager M. Lalo, dont il faut louer au contraire le sérieux travail. Et il serait trop long d'expliquer tout ce qui s'oppose au développement de l'esthétique expérimentale. Mais, pour le dire en bref, entre les travaux comme ceux d'Helmholtz, qui ont une valeur positive, et les conversations de Gœthe avec Eckermann, ou les propos de Léonard de Vinci, qui résument une *sagesse* élaborée avec lenteur, et au contact même de l'action artistique, il semble douteux qu'une science expérimentale de l'esthétique puisse prendre place. D'ailleurs quel serait son objet? S'agit-il d'étudier les conditions de la technique artistique, leur action sur l'art? Rien de mieux. Helmholtz a fondé cette esthétique-là. S'agit-il de spéculer sur l'essence de l'art et de la beauté? Contrairement à ce que pense M. Lalo, l'idée qu'on se fait de l'art et de la beauté dépend non seulement du moment social, mais de la conception individuelle qu'on a de la vie. Il faut bien reconnaître ici les droits de la philosophie. Et M. Lalo a tort de négliger la théorie de M. Bergson et de traiter dédaigneusement la théorie de l' « *Einfühlung* » de Lipps.

Au fond, M. Lalo semble négliger ce qu'il y a d'essentiel dans la vie de l'art : *l'invention*. Il n'y a pas de science de l'invention. Et il n'y a pas non plus, au bout de compte, de science de *succès*. Il est sûr que souvent les grandes œuvres répondent à un rappel inconscient de l'époque. Le sociologue peut essayer de dire ce qui explique cet appel. Mais souvent aussi les créateurs imposent, en

vertu de leur propre force, leur pensée à leur époque. La beauté est un compromis entre la tradition sociale et la nouveauté individuelle, entre l'*amitié* de l'artiste pour ce qu'il découvre, et sa *solidarité* à l'égard du public auquel il s'adresse. Ce vivant compromis, cet équilibre difficile, cette réussite, il n'est pas commode de l'étudier scientifiquement.

Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie. Directeur Raymond Meunier. 6 vol. in-16. Paris, Bloud, 1908. — Cette collection dont six volumes ont déjà paru, s'adresse, par les sujets que traitent les ouvrages qui la composent et par la manière dont ils sont traités, au grand public plutôt qu'aux lecteurs ayant quelque culture philosophique et scientifique. L'éditeur annonce que cette collection comprendra d'abord une série historique, puis une autre où seront traitées les « grandes questions psychologiques »; enfin un troisième groupe, le plus important, sera consacré à l'examen des problèmes spéciaux de psychologie et « des questions qui, de près ou de loin, se rattachent à ce que les psychologues contemporains désignent — parait-il? — sous le nom de « métapsychie ». Plus loin on nous avertit que la *Métapsychie* est un « terme générique, pour définir l'ensemble des phénomènes sur lesquels les sciences psychologiques n'ont point encore fourni de résultats concluants ». Est-il besoin de faire observer, que, ainsi compris, ce nom est bien moins prometteur qu'il ne semblait, et aussi bien plus vaste? Car elles constituent toute la psychologie, les questions sur lesquelles « les sciences psychologiques n'ont point encore fourni de résultats concluants ». En réalité les questions qu'expose la « métapsychie », ce sont « les recherches occultes, les problèmes qu'ont englobés tour à tour la magie, le spiritisme et la théosophie ».

L'éditeur de cette collection ne se trompe pas tout à fait lorsqu'il pense qu'on y trouve exprimé « ce qui caractérise notre époque ». Mais ce n'est pas tout à fait au sens où il le pense. Ce qui caractérise notre époque, ce n'est pas seulement « l'effort de compréhension psychologique ». C'est souvent la prétention des amateurs et du côté du public ce besoin vraiment pathologique, de trouver partout de l'inexplicable, du mystérieux, pour pouvoir échapper à la science, glisser à travers les mailles du rideau de faits et de lois dont elle recouvre le monde sensible, pour affirmer les tendances au mysticisme qui se multiplient à notre époque d'une manière si inquiétante. Ces « hallucinés de l'arrière-monde » suivant la belle expression de Nietzsche seront les lecteurs naturels de la Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie.

N° 1. **Les Hallucinations télépathiques**, par M. Vaschide. 1 vol. de x-99 p. Après avoir rappelé les travaux antérieurs et critiqué leurs méthodes, l'auteur rapporte les résultats de ses recherches personnelles, des observations prises sur des sujets bien connus de lui et suivis pendant longtemps, ce qui est une garantie indispensable dans cet ordre de recherches. Il conclut que « les hallucinations télépathiques n'existent pas indépendamment comme phénomènes bien définis et ne reposant sur aucune donnée mentale. Elle ne sont nullement des phénomènes de telesthésie; elles existent plus souvent qu'on [ne] le croit et alors elles reposent sur un état mental particulier. Le nombre des cas véridiques est extrêmement peu nombreux et bien loin de franchir la valeur d'une donnée biologique quelconque. Les cas véridiques ne sont pas néanmoins tous dus au hasard; il y en a parmi eux, voire même la grande majorité qui s'expliquent facilement par une sorte *d'harmonie intellectuelle préétablie*, donc psychologiquement. »

N° 2. **Le Spiritisme dans ses rapports avec la Folie.** *Essai de psychologie normale et pathologique*, par le Dr Marcel Viollet, 1 vol. de 121 p. Le spiritisme attire deux sortes de psychopathes, les aliénés auxquels les faits spirites fournissent la matière de leurs hallucinations, et la doctrine la forme de leur délire, et les prédisposés qui y trouvent un milieu très propre au développement de leurs tendances pathologiques. M. Viollet étudie ces différents cas et montre d'une part le danger que constituent ces aliénés pour les milieux spirites, car ils y commettent parfois des crimes, et les ridiculisent toujours, et d'un autre côté le danger des pratiques spirites pour les sujets à hérédité chargée et à antécédents psychopathologiques.

N° 3. **L'audition morbide**, par le Dr A. Marie, 1 vol. de 147 p. Cet ouvrage constitue un exposé assez complet, et assez au courant des travaux modernes, des divers troubles auditifs, des hypo- et hyperacousies. L'auteur insiste surtout sur l'importance du facteur intellectuel (associations d'idées, etc.), dans l'audition — comme d'ailleurs dans la perception des autres sens. C'est ce facteur qui, bien souvent, cause la diminution ou l'augmentation apparentes d'acuité d'un sens, en particulier de l'ouïe.

**

N° 4. **Les Préjugés sur la Folie**, par la Princesse Lubomirska. 1 vol. de 96 p. Mme Lubomirska ayant visité un asile d'aliénés a été très surprise de n'y rien trouver qui soit conforme aux préjugés généralement répandus dans le public, même cultivé, en ce qui concerne les aliénés. Ces préjugés, nuisibles à la société, dangereux et cruels à l'égard des malades, elle a entrepris de les dénoncer. C'est d'abord le préjugé de l'origine surnaturelle de la folie — d'ailleurs bien peu répandu à notre époque et d'intérêt surtout historique, — puis ceux qui se rapportent à l'aspect extérieur des fous, à la contagion de la folie. Au danger de la folie que l'on a tant exagéré, et surtout à l'incurabilité de la folie, le plus dangereux de tous ces préjugés, qui rend si triste la vie du malade sorti de l'asile, et qui y fait courir « cette épouvantable et démoralisante devise : il vaut mieux sortir de la prison que de l'asile d'aliénés ».

Les intentions de Mme Lubomirska sont excellentes et des plus généreuses. Elle exprime au sujet des malades si intéressants que sont les aliénés, des idées fort justes, et son livre est précédé d'une charmante préface du Dr Jules Voisin, médecin de la Salpêtrière et Président de la Société de patronage des aliénés sortants.

N° 5. **La Pathologie de l'Attention**, par N. Vaschide et Raymond Meunier. 1 vol. de viii-117 p.

N° 6. **Les Synesthésies**, par Henri Laures, 1 vol. de 99 p.

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les Formules dogmatiques; *suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, par le Fr. R. Garrigou-Lagrange. 1 vol. in-12 de xxx-311 p., Paris, Gabriel Beauchesne et Cie, 1909. — Ces études, dont le titre indique suffisamment le contenu, ont paru pour la plupart dans la *Revue Thomiste*, et elles réfutent la philosophie générale de M. Bergson et la philosophie religieuse de M. Leroy, suivant les principes et la méthode de l'Ecole.

Psychologie des Mystiques Chrétiens. Les faits : le poème de la conscience. Dante et les mystiques, par Jules Pacheu. 1 vol. in-12 de 399 p., Paris, Perrin et Cie, 1909. — Ce livre réunit des études utilisées d'abord en 1887 dans une académie littéraire, puis en 1902 à l'Institut catholique de Paris. Il n'y faut pas chercher ce que nous entendons proprement par psychologie. On y trouve beaucoup d'aperçus intéressants, une utilisation ingénieuse de la *Divine Comédie* rapprochée des *Exercices spirituels*, une description assez complète, riche en extraits, mais vraiment trop littéraire, de la vie mystique au sens large, c'est-à-dire de la vie progressive du christianisme intérieur chez des sujets catholiques : conversion, progrès de l'âme, union mystique. « Ces pages, annonce le P. Pacheu, seront pour nous comme le *text-book* sur lequel nous édifierons notre *critique des faits mystiques*, n'omettant point, selon nos promesses, après l'œuvre d'art l'œuvre de science. » Il nous semble que la psychologie des mystiques, traitée ici en œuvre d'art, aurait dû être précisément l'œuvre de science au sens le plus strict, et que l'œuvre de science qui nous est annoncée, risque fort de ne mériter ce titre qu'en un sens exclusivement théologique.

La Philosophie sociale de Renouvier, par R. Picard. 1 vol. in-8 de 344 p., Paris, Rivière, 1908. — Le défaut de ce très consciencieux ouvrage est sans doute d'être trop modeste, de rester trop près de son auteur, d'en reproduire la pensée avec une fidélité trop littérale. On sait combien la forme, parfois précise, éloquente et même belle, est trop souvent aussi, chez Renouvier, prolixe, compacte, enchevêtrée, maladroite. M. Picard, en se contentant de l'abréger et d'en faire des extraits, a accusé encore ces inconvénients, si bien que la lecture de son livre n'est rien moins que facile. Peut-être peut-on trouver aussi que, sur les questions essentielles il n'a pas assez pressé la pensée, il l'a trop exposée sans la critiquer : nous ne voulons pas parler de cette critique qui vise à réfuter ou même à apprécier, c'est le droit absolu de M. Picard de se borner au rôle d'historien, — mais de cette critique qui est nécessaire pour faire apparaître les difficultés, les obscurités, ou, s'il y a lieu, les hésitations et les contradictions, en un mot pour mieux comprendre.

Est-il admissible encore que l'on traite de la philosophie sociale d'un auteur, sans dire un mot de la philosophie générale, sans la situer dans l'ensemble de la doctrine? Malgré ces réserves le livre est très plein, très complet, très utile, pour qui veut retrouver, comme en un répertoire, les textes essentiels de Renouvier sur toutes les questions pratiques; le laborieux dépouillement qu'a fait M. Picard de la *Critique philosophique* est à cet égard particulièrement précieux.

Mythus und Religion, de Wilhelm Wundt, 2e partie de la *Völkerpsychologie*, tome III. 1 vol. in-8 de 792 p., Leipzig, W. Engelmann, 1909. — Ce gros volume,

qui achève *Mythe et Religion*, marque une étape importante et un moment d'arrêt dans la publication de la Völkerpsychologie. Wundt estime avoir dit maintenant dans ce domaine ce qu'il avait à dire. En ce qui concerne les mœurs, il en a déjà décrit l'évolution à grands traits dans son *Éthique*, et il en a signalé l'origine à diverses reprises dans *Mythe et Religion*. (Dans le t. III, voir par exemple p. 689-92, 748-50.) Il n'est donc pas sûr que la 3e partie de la Völkerpsychologie, *Die Sitte*, soit publiée; et si elle devait l'être un jour, elle ne ferait que relever et compléter les données déjà acquises.

Depuis que l'étude des origines de l'art a été détachée pour former une section distincte (*Die Kunst*, 2e éd. 1908), l'étude du mythe ne comprend plus que deux parties principales : le mythe de l'âme et le mythe de la nature. Nous n'avons pas à parler du premier volume paru en 1906; et pour le deuxième, dont nous signalons l'apparition et dont nous n'avons pas besoin d'exposer longuement l'importance et l'intérêt, nous ne ferons que relever quelques idées saillantes en notant les conclusions de l'auteur sur l'origine de la religion.

Wundt admet et tâche de démontrer que le conte mythique populaire (*Märchen*) est, non pas une forme dégénérée de mythe, comme on le croit souvent, mais sa forme primitive. Puis examinant les principaux types de récits légendaires, il essaie d'expliquer l'origine des dieux en déterminant les sources de leurs légendes. L'idée de *Dieu*, selon lui, n'est pas primitive. D'une part, elle est précédée par l'idée de *démon*, être surnaturel dépourvu de tout caractère personnel et dont l'existence n'est définie qu'en fonction de l'espérance et de la crainte, du bonheur et du malheur de l'homme. D'autre part, la légende des héros précède la légende des dieux. On peut dire, à considérer la genèse psychologique, que « le héros est le père du dieu » (p. 427). Car, si le héros est l'homme idéalisé, le dieu est le héros encore une fois idéalisé. L'idée de dieu résulte de la fusion de deux courants mythologiques, reconnaissables dans ses deux principaux attributs : le caractère personnel emprunté au héros et l'infinie puissance empruntée au démon de la nature. Tandis que la légende rapproche sans cesse les dieux de l'homme, en leur attribuant les qualités que l'homme honore dans le héros et recherche pour lui-même, le culte contribue à les élever au-dessus de l'homme, à les surhumaniser.

Mythe et religion : le mythe est la tige, dont la religion est en quelque sorte la fleur. Le mythe contient toutes les conceptions de l'homme primitif à l'état embryonnaire, à ce stade d'aperception animiste et de causalité magique, qui précède la religion aussi bien que la science. La religion se différencie au sein du mythe par l'intermédiaire du culte. Celui-ci, sous la dépendance de la communauté, expression d'une volonté collective, impose aux actes et aux croyances correspondantes un caractère normatif. Ce caractère est le premier trait spécifique de la religion, encore extérieur et formel. Au fur et à mesure que la croyance aux démons impersonnels et le rite magique inéluctable font place à la croyance aux dieux personnels et au culte proprement dit (sacrifice, prière, sanctification, etc.), les religions historiques se constituent et se définissent. Elles évoluent en même temps que les conceptions de la divinité, et elles tendent de plus en plus à se rapporter à un monde suprasensible, où se trouve réalisé le plus haut idéal de l'esprit.

Mais par un phénomène inverse il se forme une légende du culte, qui ramène la religion sur la terre et qui crée de nouveaux intermédiaires entre l'homme et le dieu invisible. Le héros de la légende du culte est un homme-dieu, tantôt pure création de l'imagination mythologique, comme Dionysos, Osiris, Mithras, tantôt aussi personnalité historique, devenue légendaire, comme le Bouddha ou le Christ. C'est ce héros qui finalement représente et personnifie l'idéal religieux, à la fois comme modèle de la perfection spirituelle, et comme bienfaiteur et sauveur des hommes.

Wundt termine sa conclusion par quelques considérations sur l'essence de la religion (Cf. *Ethik* et *System*), et sur ses possibilités d'avenir. Le catholicisme lui apparaît comme une encyclopédie de toutes les religions, un syncrétisme où l'on verse le vin nouveau dans de vieilles outres. Le protestantisme a dû par la force des choses en devenir l'antithèse, et il pourrait être la vraie religion de l'esprit, s'il renonçait à la contrainte de la confession de foi, pour servir d'expression à la libre conviction personnelle dans l'unité du « culte raisonnable en esprit et en vérité ». Mais d'ailleurs, quoi que l'on pense et que l'on fasse, la diversité de culte et de croyance reste psychologiquement inévitable et humainement nécessaire.

Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts,

par W. Windelband (5 conférences). 1 vol. in-8, de 120 p. Tübingen, Mohr, 1909. — La philosophie a été mêlée à la substance même de la vie nationale allemande au cours d'un siècle plein d'événements. Aujourd'hui l'esprit semble revenir à l'idéalisme des Schelling et des Hegel longtemps oubliés, et chercher une philosophie de la vie personnelle. M. Windelband s'est attaché à dérouler la trame et à dépeindre la succession des avatars d'un esprit qui se cherche sans se trouver. Il l'a fait avec éloquence et finesse, avec un sens si merveilleux des transitions historiques et des nuances psychologiques que sa construction semble répondre aux intentions mêmes de l'évolution. Le système de Hegel apparaît comme la synthèse spontanée du rationalisme et du romantisme (p. 38). Le matérialisme dérive de l'irrationalisme d'un Schelling, de sa constante préoccupation du fonds obscur de l'être, de l' « *Urgrund* » mystérieux qui est nature, et qui devient matière (chap. III); en même temps la théorie de la chute combinée à la limitation de la raison *donne* le pessimisme. Pessimisme et matérialisme aboutissent à la même conception d'un monde sans histoire et caractérisé par l'absence de valeurs. Il faut lire les raccourcis sommaires, et point schématiques pourtant à force de fines nuances, que M. Windelband fait de Hartmann et des divers moments de son système, de Herbart (*Psychologie intellectualiste et pédagogie volontariste*, p. 97) pour voir comment le talent d'un auteur peut éviter à une construction dialectique le reproche d'être arbitraire. — M. Windelband a dit dans ce petit livre plus d'une vérité courageuse. Il a dit que la culture privilégiée de l'histoire de la philosophie avait été et était encore un symptôme de faiblesse et de défaillance (p. 86), que le plus sûr résultat du « retour à Kant » avait été l'enlizement de la philosophie dans les marais de la psychologie empirique et de la physiologie des sens. Il a indiqué ce phénomène étrange : à mesure que toute la philosophie se résorbait en la psychologie, celle-ci, délibérément, se dépouillait de tout ce qui en elle-même était philosophie. Et la psychologie croissait à la faveur de cette timidité, parce qu'étrangère aux questions politiques, religieuses, et sociales (p. 92) : « il y eut un temps où ce fut en Allemagne un titre suffisant pour monter à la chaire philosophique que d'avoir appris à toucher méthodiquement des boutons électriques et d'avoir prouvé en longues séries de chiffres, ordonnées en tableaux, que les idées viennent moins vite à B qu'à C. » Le même esprit libre et indépendant dont M. Windelband fait preuve dans ces aperçus pédagogiques, il en fait preuve encore en osant prononcer le nom de Dühring et en parlant avec clairvoyance de Nietzsche. Ce dernier le conduit à apprécier la « philosophie de valeurs » qui est nécessaire pour résoudre le problème de la personnalité au sein de la vie collective ; celui-ci se ramène à cette question : « Les valeurs sont-elles universellement valables? » Et cette question est celle même que doit résoudre la philosophie allemande pour accomplir la tâche que lui impose l'état présent de la vie nationale.

Die Sitte, par Ferdinand Tönnies (dans la collection *Die Gesellschaft*, éditée par Martin Ruber), Francfort, Rütten und Lœning. 1 vol. in-12 de 95 p. (s. d.) — L'auteur de *Gemeinschaft und Gesellschaft* s'efforce ici de mettre à la portée du grand public quelques réflexions sur la coutume, son origine, son rôle, ses transformations.

Par *habitude*, chez l'individu, on peut entendre ou le simple *fait*, un acte qui se répète, ou une *norme*, la règle que l'on s'impose, ou enfin une *volonté*, une tendance devenue comme une seconde nature. De même, quand on parle de la coutume dans la société il faut distinguer le fait, la norme, et la volonté. C'est à l'aide de cette distinction que M. Tönnies pense compléter ou rectifier les théories de Wundt, d'Ihering et de Spencer.

Et à vrai dire le concept de volonté collective, que M. Tönnies évoque, il n'a guère le temps de l'éclairer. On ne voit pas bien en particulier comment il distingue la volonté collective à l'œuvre dans la coutume de la volonté collective à l'œuvre dans la moralité proprement dite. Mais sur les fonctions diverses et les métamorphoses de la coutume, sa brochure ne manque pas de vues suggestives. Son plus intéressant effort paraît être de dégager les fondements naturels (*Naturbasis*, *Naturgrund*) de la coutume. Il ne manque pas de noter, lui non plus, les rapports étroits de la coutume et de la religion. En particulier il marque fortement ce qui est dû au culte des ancêtres, la « coutume des coutumes ». Mais à côté de l'apport des croyances superstitieuses, il met en relief celui des instincts « naturels ». Ce ne sont pas seulement des croyances plus ou moins fantaisistes, ce sont les sentiments normaux de crainte et de révérence (*Ehre Furcht* : *Ehrfurcht*) inspirés aux enfants par les parents qui expliquent, à ses yeux, le respect accordé aux traditions familiales. C'est à ce point de vue que M. Tönnies se place pour critiquer la théorie de Spencer

sur l'origine des institutions cérémonielles. Il n'y faut pas voir seulement des survivances de gestes imposés au vaincu par le vainqueur, à l'esclave par le maître : des gestes spontanés, exprimant une attraction plutôt qu'une contrainte, peuvent rendre compte de plus d'une politesse. De même, combien d'adoucissements des coutumes ne s'expliquent-ils pas, en dehors de toute considération religieuse ou économique, par la seule influence des femmes ?

Mais les sentiments naturels qui sont à la base de la plupart des coutumes anciennes n'offrent pas, pour le développement des individualités qu'exigent les civilisations modernes, de suffisantes garanties. C'est pourquoi il était nécessaire qu'au règne de la coutume se substituât celui de la mode, avec sa généralité et son perpétuel mouvement. (M. Tönnies, retrouve ici un certain nombre des distinctions si brillamment formulées par Tarde. Il ne nomme pas pourtant l'auteur des *Lois de l'Imitation*. Est-ce qu'il l'ignore? Ou est-ce qu'il le dédaigne?) C'est pourquoi la loi, soutenue par un État proprement dit, doit venir suppléer la coutume : c'est le rationnel, en somme, qui vient nécessairement s'installer à la place du naturel. Non que le rationalisme, tel que l'entend M. Tönnies, doive méconnaître ce qu'il y a de raison cachée dans l'œuvre spontanée des coutumes ; mais il doit du moins, pressé qu'il est par les transformations économiques et politiques de la civilisation — qui précisément achèvent de substituer la *Gesellschaft* à la *Gemeinschaft* — se réserver le droit de passer les traditions au « feu de la critique ».

Herder als Philosoph, par le Dr Carl Siegel, 1 vol. in-8 de IV-245 p. Stuttgart et Berlin, Cotta, 1907. — L'auteur, dans sa courte préface indique en quel sens le présent ouvrage complète les beaux travaux d'Haym, de Kronenberg et de Kühnemann sur Herder. Il a voulu étudier principalement les rapports de Herder avec Spinoza et avec Kant.

La première partie de l'ouvrage présente un caractère analytique. L'auteur y étudie « l'évolution philosophique » de la pensée de Herder. Il commence par les années d'études à Königsberg, avec la double et si diverse influence exercée par Kant et par Hamann. S'agit-il de Kant, M. Siegel, sans méconnaître l'influence, marque l'opposition qui dès le début se manifeste entre le maître et le disciple. Chez Kant, à la place de la métaphysique spéculative de l'École, d'une part une théorie de la connaissance, de l'autre des postulats moraux religieux. Chez Herder au contraire une métaphysique fondée empiriquement, appuyée sur la foi religieuse. Chez Kant à la place de la Logique traditionnelle, la Logique transcendentale, chez Herder une psychologie de la connaissance. L'autre maître de Herder, Hamann, eut une action plus durable et plus profonde. La Religion et la foi religieuse ; la révélation de la divinité dans la nature et dans l'histoire ; le problème du langage, voilà la triple préoccupation de sa vie et de sa pensée.

Les premiers écrits de Herder sont des écrits esthétiques sur lesquels l'auteur passe vite (chap. II et III), se bornant à relever les passages où se dessine déjà la future philosophie de Helder. C'est avec le chapitre IV que nous entrons dans la période de production proprement philosophique de Herder.

Voici d'abord le *Traité sur l'origine du langage* suscité par le concours qu'ouvrit sur cette question, en 1769, l'Académie de Berlin. Après Herder, il obtient le prix et — ce qui vaut mieux — il en fournit une solution qui a ce mérite d'avoir véritablement ouvert la voie aux théories actuelles.

Puis viennent quelques ouvrages de théologie, de philosophie (par exemple *Vom Erkennen und Empfinden*), d'histoire de la philosophie (*eine philosophische Geschichte zur Bildung der Menscheit*) sur lesquels il est inutile d'insister : disons seulement qu'on y trouve avec le culte de l' « obscur » Moyen âge qui fait de Herder le premier des romantiques et l'appel au sentiment, au sentiment religieux en particulier, comme source de la pensée et de la vie, les premiers linéaments des *Idées pour la philosophie de l'histoire*.

Les « Idées » qui inaugurent la troisième période constituent la grande œuvre de Herder et contiennent toute sa métaphysique. Et cette métaphysique se réduit essentiellement à ceci : Dieu se révèle à travers la nature et à travers l'histoire. C'est la continuité de la nature et de l'évolution de l'humanité, comme expression de l'esprit divin, que Herder s'essaie à retracer. La philosophie de l'histoire est une cosmologie évolutionniste. A cette période appartiennent encore les dialogues sur Spinoza où Herder défend Spinoza contre l'accusation d'athéisme, voire de panthéisme. M. Siegel insiste assez longuement sur l'action exercée par la doctrine de Spinoza sur les idées de Herder.

Alors, maître de sa doctrine la lutte de Herder se retourne contre l'idéalisme critique.

La lecture de la première partie des *Idées* avait paru à Kant mériter une critique qui mettrait en lumière la différence

de leurs points de vue. Il le fit dans l'article intitulé *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*) et dans un compte rendu anonyme. Herder touché au vif commence par se plaindre de Kant dans les lettres à ses amis : il oppose son historisme si vivant et la froideur de mort des vues de Kant. Dans ses œuvres mêmes — dans la suite des « Idées », dans ses dialogues sur Dieu — sans nommer Kant encore, il le combat déjà. Mais après l'écrit de Kant sur le conflit des Facultés (1798) où le célèbre professeur prétend imposer aux non-universitaires la censure des universitaires, Herder ne se contient plus et prend nettement position contre Kant. Sa *Métacritique* parue au printemps 1798 est une Critique de la *Critique de la Raison pure* où Herder oppose à la « critique de la connaissance » le point de vue de la psychologie de la connaissance. Le *Kalligone* poursuit l'œuvre entreprise dans la *Métacritique* et combat la *Critique du Jugement*. Herder y oppose son Idéalisme objectif ou naturaliste à ce qu'il appelle l'idéalisme subjectif de Kant.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Siegel, présente un caractère synthétique : elle a pour titre « la conception philosophique de l'Univers ».

L'auteur commence par caractériser les tendances fondamentales de cette conception, le Psychologisme, le Monisme, le Dynamisme, l'Évolutionnisme. Puis il examine les problèmes spéciaux que soulève la philosophie de Herder. Rapport de l'âme et du corps, de Dieu et du monde. Évolution de la nature et de l'histoire (l'auteur insiste ici sur l'idée d'un progrès de l'humanité comme fin de l'histoire, il compare la théorie de l'histoire de Kant à celle de Herder, il montre dans l'opposition du monisme et du dualisme le fondement de toutes leurs oppositions). Théorie de la connaissance (caractère psychologique : c'est un réalisme critique, moyen terme entre le sensualisme et le rationalisme). Théorie esthétique (l'Art et le Beau). Trois problèmes essentiels : celui de l'esthétique descriptive, de l'esthétique explicative, de l'esthétique métaphysique. — L'esthétique est une science non un art, au fond c'est une théorie de la Nature. Vues sur l'Ethique et la pédagogie (Herder n'admet pas de liberté transcendante, absolue au sens de l'Indéterminisme empirique, mais une liberté relative conciliable avec le déterminisme; sa morale est naturaliste, elle envahit le sensible et le moral par l'intermédiaire de l'art, sa pédagogie est optimiste).

Tel est le bref résumé de ce livre estimable par son sérieux, sinon remarquable par son originalité. On ne peut guère trouver de critiques à lui adresser tant il est prudent et exact; on éprouve cependant, à le lire, un sourd mécontentement. Herder est une des grandes figures de l'Allemagne du XVIIIe siècle, et son influence fut immense. Or, à lire le livre de M. Siegel, on ne s'en douterait pas : il y manque ce relief qui dégage d'une œuvre les contours dominants et met en lumière de manière saisissante la physionomie de son héros : il y manque ce souffle qui donne la vie à l'histoire et rend son enseignement fécond.

Schiller als Denker. *Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften*, par B. C. Engel. 1 vol. in-8 de 182 p., Berlin, Widmann, 1908. — L'esthétique de Schiller a été l'objet déjà de nombreuses études, tant en France qu'en Allemagne. Le sujet ne pouvait être rajeuni qu'à la condition qu'on l'élargit et surtout qu'on changeât de méthode, qu'au lieu de s'en tenir à l'exégèse des poésies philosophiques, relativement aisées à expliquer, on abordât directement les écrits théoriques qui offrent de grandes difficultés. L'art devant, selon Schiller, dominer la vie, *la philosophie est philosophie de l'art*. Or une philosophie, pour être comprise, doit être saisie comme un ensemble systématique, et non décomposée selon l'ordre chronologique, ordre extérieur qui est celui des commentateurs. Et rien n'a plus nui à la compréhension de la philosophie de Schiller que la philologique, minutieuse et pédante recherche des antécédents de cette philosophie. « On est tout heureux, dit M. Engel, de pouvoir démontrer que telle idée lui vient de l'article « *Reiz* » de Sulzer, telle autre de Mendelssohn, et telle autre des *Essais* de Garve, une quatrième de Ferguson ou de Hutcheson, une cinquième de K. Ph. Moritz, une sixième de Shaftesbury, etc. Et l'on n'a rien fait parce que ces contemporains ont été des esprits de second ou de troisième ordre, sans valeur originale, et loués bien au-dessus de leur mérite » (p. 7). On voit par cette citation que l'auteur de ce livre n'est pas disposé à faire de la philosophie une philologie et que son étude n'est pas une chasse aux infiniment petits. Il n'est pas plus enclin à suivre les errements du psychologisme dans l'esthétique contemporaine : la fine critique qu'il en fait l'a bien préparé à apprécier le grand mérite de Schiller, la formation spéculative de l'idée de « *culture esthétique* » (p. 14). Cette idée domine toute l'activité philosophique de

Schiller, laquelle s'étend sur quatre années, de 1791 à 1795 : autre raison pour ne pas briser l'unité du système dans une exposition chronologique. Cette unité apparaît clairement — pour la première fois peut-être — dans ce petit livre qui, par l'intelligence philosophique dont il témoigne, par la finesse des analyses et l'élégante clarté du style, mérite d'être pris pour guide dans la lecture des écrits esthétiques de Schiller.

Schillers Theodizee bis sum Beginn der Kantischen Studien, *mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhunderts*, par le Dr Karl Wolf, 1 vol. in-8 de 257 p., Leipzig, Haupt et Hammon, 1909. — Quand le seul profit du consciencieux ouvrage de M. Wolff serait de montrer qu'on fait tort à Schiller lorsqu'on réduit sa philosophie à une esthétique, il serait le bienvenu. Schiller a été dès son enfance préoccupé par le problème de la théodicée au sens large du mot, qui comprend aussi bien la question de la perfection divine que l'énigme du mal. Avant d'être le disciple de Kant, Schiller le fut d'un siècle que ce problème obsédait. M. Wolff a consacré plusieurs chapitres très originaux aux idées philosophiques dans la poésie de Pope, de S. Johnson, de Haller, et de Uz, inconnu aujourd'hui, si grand de son temps comme poète du leibnizianisme que Schiller avait l'ambition d'opposer une réplique kantienne à sa théodicée poétique. Cette enquête très complète et nouvelle (encore que M. Wolff ait eu le tort de négliger Bolingbroke) aboutit à cette constatation que *pas un auteur important au XVIIIe siècle ne représente l'optimisme radical* (p. 110). Mais ce n'est pas chez Kant que l'on peut étudier l'évolution vers une synthèse originale du pessimisme et de l'optimisme: car les documents manquent pour cette longue période qui sépare sa jeunesse de sa morale et de sa téléologie critiques; c'est chez Schiller. Durant sa première période (jusqu'en 1784), son caractère pessimiste s'accommode de la métaphysique optimiste que lui enseignent ses maîtres Böck, Ploucquet, Abel. Mais le pessimisme immanent à sa nature éclate en une seconde période difficile à limiter (1784-1786 approximativement) et même à établir comme une réalité historique indiscutable, bien que l'argumentation de M. Wolff soit très spécieuse. La troisième période (1786-1791) est celle du réalisme optimiste, déjà colorée de quelques influences de la philosophie de l'histoire de Kant, laquelle, M. Wolff le montre fort bien (p. 191), est déjà une théodicée. A partir de 1791 Schiller trouve dans Kant le moyen de mettre fin à la lutte incessante que se livrent en lui l'optimisme et le pessimisme. Ni le pessimisme de la seconde période n'avait pu éliminer les penchants optimistes, ni surtout l'optimisme triompher de la nature pessimiste du poète : Kant résout la question en écartant les raisons psychologiques qui faisaient ressentir à Schiller le besoin d'une « justification ». L'existence comporte à la fois l'optimisme et son contraire : point « n'est besoin de falsifier la réalité pour l'embellir, point n'est besoin de recourir à Dieu et à un au-delà pour fuir la réalité. Le monde sensible est vrai; mais également véritable et essentiel est l'empire intelligible de la liberté, qui est notre propre monde autrement considéré. Alors seulement le pessimisme foncier de Schiller peut se donner carrière et peindre sans la justifier », en toute son horreur, la réalité du mal. Le caractère *sublime* permet à l'homme de se passer de théodicée, et au poète de regarder le mal en face sans le voiler.

L'ouvrage de M. Wolff est très bien conçu, plein de vues profondes et de renseignements originaux. L'auteur a fait le meilleur usage des écrits théoriques et surtout des poésies qui, dès qu'il s'agit, non plus d'esthétique, mais de théodicée et en général de la « *Weltanschauung* » sont la source la plus riche, et permettent le mieux de suivre le développement des idées de Schiller.

Valuation : its Nature and Laws; *being an Introduction to the General Theory of Value*, by W. M. Urban, Ph. D., 1 vol. in-8 de xviii-439 p., Londres, Swan Sonnenschein, 1909. — Depuis les écrits de Meinong et d'Ehrenfels, ce gros ouvrage est assurément un des travaux les plus consciencieux et les plus complets qui aient été publiés sur la psychologie des idées de valeur. Une introduction nous apprend ce que l'auteur attend d'une « théorie générale de la valeur » et comment il distingue, sans toutefois les séparer, le problème psychologique de l'origine et le problème « axiologique » de l'évaluation (chap. i). C'est du problème psychologique que ce livre contient essentiellement l'étude. On peut y distinguer deux parties : une description et une analyse générale des phénomènes mentaux qui correspondent à la notion de valeur (chap. ii à vi); une étude synthétique de la série des jugements de valeur concrets, étude qui s'appuie sur les résultats de l'analyse précédente (chap. vii à xiii). En manière de conclusion, l'auteur, abordant le problème axiologique, essaie de déter-

miner à grands traits quelle espèce d'objectivité peut appartenir aux jugements de valeur (chap. XVII). Nous ne suivrons pas M. Urban à travers tous ces développements. Il s'est inspiré par-dessus tout de J. M. Baldwin : on hésite à s'en féliciter sans réserves. Une terminologie bizarrement compliquée, une méthode qui semble toujours à mi-côte et de l'abstrait et du réel, peuvent déconcerter le lecteur désireux d'une pensée un peu franche. Peut-être ferons-nous sentir le plus réel intérêt de cet ouvrage, en essayant de dégager les idées caractéristiques de la première partie.

La valeur d'un objet est une certaine signification (*meaning*) qu'il offre par rapport au sentiment (*feeling*). Mais tout sentiment n'est pas sentiment de valeur. Le sentiment de valeur est non un « *feeling tone* », mais un « *feeling attitude* ». En d'autres termes, il se distingue par ce trait qu'il implique la présence d'un état intellectuel; non pas toujours d'un jugement : ce peut être aussi bien une simple « *presumption* » ou une « *assumption* » de réalité. Au reste, ces états intellectuels, ou, comme parle M. Urban, ces « présuppositions cognitives » ne font rien qu'actualiser de diverses manières des « dispositions conatives » (chap. II). — Quant aux différents modes que revêt notre conscience de la valeur, on ne les comprend qu'à la condition de considérer dans le sentiment non seulement la « direction », positive ou négative, mais encore la « référence », qui peut être « *transgredient* » ou « *immanental* » : tantôt le sujet éprouve une tendance à passer dans de nouveaux états, tantôt il se concentre à l'intérieur de l'état présent. Là est le principe de la distinction entre les valeurs morales et les valeurs esthétiques. D'autre part, il existe entre les valeurs des différences de degré qui ne correspondent pas à l'intensité du plaisir ou de la peine (chap. III). — La conscience de la valeur étant ainsi définie, il reste à l'expliquer. Comment se fait-il qu'il y ait lieu de considérer dans le sentiment un autre caractère que sa direction et son intensité? Il est vrai que les éléments découverts dans le sentiment par l' « analyse structurale » ne sont rien que des sensations. Mais, en outre de ces éléments eux-mêmes, il faut considérer leurs relations d'intensité et de temps, leur « forme de combinaison », laquelle est indépendante de leur nature (chap. IV). — Comment se fait-il que la valeur soit une signification « consolidée » de l'objet (« *a funded meaning* »), tandis que nos sentiments particuliers varient à chaque instant? L'auteur répond par une théorie assez curieuse de la généralisation affective : dans l'ordre du sentiment il existe des « *feeling attitudes* » qui jouent un rôle tout à fait comparable à celui que jouent les concepts dans l'ordre intellectuel : de même qu'il existe une « *image-less apprehension* », il existe aussi une « *intensity-less appreciation* » (chap. V).

On jugera sans doute ces vues un peu obscures ou un peu vagues. Nous ne savons si l'on éprouverait une satisfaction complète en se reportant au livre même. On y trouvera beaucoup de distinctions, beaucoup de discussions, un effort méritoire pour ne pas simplifier les problèmes; on y attendra peut-être en vain la clarté victorieuse du vrai.

The Metaphysics of Nature, by CARVETH READ, 2e édition, 1 vol. gr. in-8 de XII-372 p., Londres, Adam et Charles Black, 1908. — Bien qu'il s'en défende à maintes reprises, M. Read est un métaphysicien : c'est toujours à des conclusions qu'aboutit sa recherche; et c'est à la lumière de ses convictions touchant la nature de l'Être, de la conscience en général, et de leur rapport, qu'il pousse ses investigations dans les diverses parties de la philosophie : Canonique, ou théorie de la certitude et de l'erreur, Cosmologie, ou étude de la substance du point de vue de l'expérience, Psychologie, ou « ontologie du sujet ». Il y ajoute un chapitre sur les catégories abstraites, qui nous paraît être surtout un appendice, où M. Read a fait entrer des réflexions qui n'avaient pu prendre place dans les parties précédentes. A vrai dire, la forme du livre n'est ni tout à fait dogmatique ni exclusivement historique; mais à propos de chaque question, l'auteur pense qu'il doit à la sincérité de son exposé de passer en revue et de critiquer les grands systèmes, pour marquer ensuite la position propre qu'il garde vis-à-vis d'eux. Appliquant tout d'abord cette méthode au critérium de la vérité, M. Read montre que les modernes ont fondé l'édifice de la connaissance sur les mêmes postulats que les anciens Grecs, en insistant toutefois plus qu'eux sur la permanence et la continuité dans la nature, qui assure au travail de la raison une base solide. Quant à définir en termes précis le critère auquel se rapportent tous les esprits scientifiques — par une nécessité analytique que tous pensent bien ne pas reconnaître également, mais à laquelle tous sont soumis — il semble à M. Read qu'il comprend trois termes : précision de la conception, — rigueur dans la vérification, — coordination systématique des résultats obtenus. En affir-

mant que ces caractères sont non seulement ceux de la vérité scientifique d'aujourd'hui, mais expriment encore les conditions de toute recherche future, M. Read reconnaît qu'il s'en tient à une position assez conservatrice : on devine dès lors quelle est son attitude à l'égard du pragmatisme. Il lui reproche de n'avoir fondé sur aucune bonne raison le primat de l'action, et lui demande pourquoi, par exemple, la curiosité désintéressée, ou la connaissance pour elle-même, ne seraient pas les seuls mobiles qui soient à l'origine de tout progrès scientifique. Pourtant M. Read insiste longuement sur la relativité de la connaissance au sujet qui connaît; et il n'en saurait être autrement, puisque son système est un idéalisme, dans lequel il n'y a de place que pour la connaissance de relations. Mais cet idéalisme reconnaît en dehors de la conscience qui est la seule réalité immédiatement saisissable, l'existence d'autre chose, qu'on peut appeler « le Transcendant » : la relation qui constitue tout état de conscience étant, en dernière analyse, la relation de cette conscience, non à quelque monde matériel dont nous ne savons rien, mais à cette réalité transcendante, dont ce que nous appelons matière est le phénomène (v. p. 115 sq. et chap. VIII). Quant à la nature intime de cette relation entre la conscience individuelle et l'Être transcendant. M. Read sa borne à l'appeler « parallélisme », et l'explique en disant que la conscience est une activité de cet Être transcendant.

Ethics, par JOHN DEWEY et JAMES H. TUFTS, 1 vol. in-8 de XIII-618 p., New-York, Henry Holt et C°, 1908. — Le livre de MM. Dewey et Tufts, qui a paru dans la collection dite *American Science Series*, se présente comme un manuel, et c'en est un en effet; mais c'est plus encore. Dire que c'est un excellent manuel, et d'une lecture agréable, serait sans doute en faire un grand éloge ; mais il y a mieux à dire : c'est un livre pour tout le monde. Le maître, en particulier, y trouvera d'utiles directions, et, sur l'état actuel des questions morales, beaucoup de renseignements que les auteurs ont très heureusement rassemblés. On trouve en effet dans les notes des références précises, et, à la fin de chaque chapitre, une abondante bibliographie; il est peut-être permis de regretter que ces listes fassent une trop petite place aux ouvrages français et allemands; mais cela même a son intérêt aux yeux du lecteur européen, qui ne connaît souvent que de seconde main les travaux américains. — L'originalité de l'ouvrage de MM. Dewey et Tufts, en tant que manuel, est d'avoir fait une large part, et la première dans l'ordre du livre, à l'exposé des recherches sociologiques qu'on n'a plus le droit de négliger aujourd'hui quand on aborde les questions morales. MM. Dewey et Tufts ont voulu montrer, par de nombreux exemples, empruntés aux travaux de Tylor, de Spencer et Gillen, Howitt, Morgan, W. R. Smith, Simmel, Durkheim — pour ne citer que les plus connus du public profane — ce qu'est la morale primitive ou « morale de groupe », et comment, peu à peu, se sont dégagées de là une certaine autonomie individuelle et la conception du sujet moral. Dans une seconde partie, les auteurs ont étudié le développement de quelques théories morales, et fixé les diverses attitudes du sujet moral au milieu de sociétés, qui, pour avoir laissé aux individus quelque indépendance morale, n'enserrent pas moins encore leur activité dans les cadres résistants de la conscience collective. La troisième partie du livre est consacrée aux problèmes éthiques que soulèvent les rapports de l'individu et de la cité, les droits politiques, la constitution des associations, enfin à ceux qui concernent la vie économique. Ainsi le livre est bien moderne, il n'est pas de question « actuelle » qu'il n'aborde. Mais il n'a pas de conclusion; il se termine par une interrogation : les derniers chapitres énumèrent les diverses questions morales qui, à l'heure présente, ne paraissent pas comporter de solution générale, et à l'égard desquelles les attitudes individuelles les plus différentes se justifient. Il reste donc strictement positif et critique, et c'est pourquoi il offre des directions à l'enseignement moral plutôt qu'un enseignement proprement dit.

Modern Classical Philosophers, *selections illustrating modern philosophy from Bruno to Spencer*, par BENJAMIN RAND, 1 vol. grand in-8 de XIII-740 p., Londres, Constable et C°, 1908. — Ce livre qui ne prétend pas présenter un cours complet d'histoire de la philosophie moderne, est une anthologie de textes qui va de Bruno à Spencer, sans notes ni commentaires. L'auteur se borne à mettre sous les yeux de l'étudiant — et sans doute pense-t-il plutôt aux amateurs qu'aux vrais étudiants — les textes qui caractérisent le mieux, à ses yeux, l'attitude de chaque philosophe, ou qui donnent le plus clairement les grandes lignes de sa doctrine. Les auteurs où M. Rand a puisé sont : Giordano Bruno, avec le deuxième dialogue sur la Cause, le Principe et l'Un

***

Bacon, avec les chapitres du *Novum Organum* sur les Idoles et l'Induction; Hobbes, avec une grande partie du *Leviathan;* Descartes, avec les deux premières parties du *Discours de la Méthode*, et les trois premières *Méditations*; Spinoza, avec les propositions I-XXXVI de la première partie de *l'Ethique*, les propositions I-XI, XXXII-XXXVI, XL-XLIX de la deuxième partie, et les propositions I-VI, XIV-XLII de la cinquième; Leibniz, avec la *Monadologie* tout entière d'après la traduction anglaise de Hedge; Locke, avec de longs extraits, pris surtout dans le deuxième livre de l'*Essai*: Berkeley, avec le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* tout entier; Hume, avec des citations toutes empruntées à l'*Enquiry*; Condillac, avec les chap. I-VII du *Traité des Sensations*; Kant, avec de longs extraits de la *Critique de la Raison pure* et de la *Critique de la Raison pratique*; Fichte, avec l'introduction à la *Wissenschaftslehre*; Schelling avec l'introduction et le premier chapitre de l'*Idéalisme transcendental.*

Hegel, avec une partie de la *Logique* et un seul extrait de la *Phénoménologie de l'Esprit*; Schopenhauer, Comte, Mill et Spencer, tiennent dans le recueil une place plus modeste que tous les précédents. Il y aurait peut-être lieu de se demander pourquoi, par exemple, M. Rand n'a rien cité du *Traité* de Hume, et si Berkeley est suffisamment représenté par e petit ouvrage qu'il reproduit en entier, ou encore si l'on a donné une idée, même approximative, d'un système aussi riche que celui de Leibniz en imprimant la seule *Monadologie* sans commentaires ni références. Quoi qu'il en soit, il faut louer la conscience, la patience de l'auteur, le choix scrupuleux qu'il a fait des traductions anglaises dont il se sert, et sa propre traduction de Schelling et de Fichte.

Schelling : Filosofia dell' arte e Teoria delle arti belle, par Adolfo Faggi. 1 opuscule de 30 p. in-8, Modène, A.-F. Formiggini, 1909. — Ces deux études, dont la première a paru dans la *Rivista di Filosofia*, furent écrites à l'occasion de la nouvelle édition allemande des Œuvres choisies de Schelling. Exposé rapide et clair, où l'admiration n'exclut pas la critique.

La Psiche sociale : *unità di origine e di fine*, par Enrico Ruta. 1 vol. in-8 de 381 p., Milan, Sandron, 1909. — L'auteur veut nous présenter un tableau d'ensemble de l'évolution créatrice de l'esprit, depuis le psychisme animal jusqu'au génie humain. Inventivité, évolution une et collective : telles en sont les caractéristiques essentielles. L'ouvrage est intéressant, personnel, mais trop touffu, et rédigé hâtivement en vue d'un concours. Le Rapporteur, M. Masci, conclut son appréciation en ces termes fort justes : « Ce travail témoigne d'une pensée originale dans la partie historico-philosophique, et d'une remarquable puissance de synthèse; il est dessiné à traits larges et sûrs. Si l'auteur y revient avec l'ampleur d'études comparatives, que l'étendue presque illimitée du sujet réclame, il pourra le porter à ce degré de perfection qu'il devrait avoir et qu'il n'a pas encore. »

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revues catholiques. — Annales de Philosophie chrétienne, 1908-1909. — Nous signalions l'année dernière l'intérêt de l'étude de M. l'abbé Laberthonnière : *Dogme et Théologie*. L'auteur n'a pu achever ce travail cette année : un seul article a paru (dans le n° d'octobre 1908, p. 5-79) sur les deux ou trois qui doivent le compléter. Nous en remettons donc le compte rendu à l'année prochaine. En attendant, nous sommes heureux de pouvoir attirer l'attention sur deux autres articles de M. l'abbé Laberthonnière, savoir : *Saint Thomas et le rapport entre la Science et la Foi* (n° de septembre 1909, pp. 599-621), — et surtout *Le dualisme cartésien* (n° d'avril 1906). De cette originale et pénétrante étude, qui précise la position de Descartes en face du problème religieux, nous citerons la conclusion : « Descartes a eu le sentiment de l'infini vif et profond, de l'infini qui animait la vie de l'homme sur la terre et qui la soulevait au-dessus d'elle-même. Il a eu le sentiment vif et profond d'un idéal de liberté, d'autonomie, d'épanouissement illimité de la personne humaine au-dessus de tous les obstacles et de toutes les oppositions. Ce sentiment-là, il le tenait du christianisme. En cela il faut dire qu'il était chrétien, philosophe de race chrétienne. Mais, chose singulière! c'est en cela qu'il a craint justement de ne pas l'être; c'est contre cela qu'il s'est prémuni lui-même et contre cela qu'il s'est efforcé de donner des garanties aux autres. Et il faut ajouter qu'il avait raison de craindre et de se prémunir, puisque par la manière dont il croyait que ce sentiment pouvait recevoir satisfaction, il était entraîné vers un naturalisme qui logiquement n'allait à rien moins qu'à éliminer toute religion. Il voulait penser, il voulait agir, il voulait prendre un immense essor... Mais, Dieu lui appa-

raissant comme une limite insurmontable et pour sa pensée et pour son action, c'est vers la nature qu'il prenait son essor. Par toute son attitude il exprimait aussi fortement que possible cette idee qu'il n'appartient pas à l'homme de penser en Dieu, d'agir en Dieu, de croître en Dieu. On sait le malentendu qui est résulté de là et qui a circulé à travers la philosophie moderne : Dieu devenait un obstacle à la pensée et à l'action, de telle sorte que, sous prétexte de penser et d'agir, on tâche de s'en débarrasser ou de le reléguer si loin dans l'inconnaissable qu'on n'ait plus rien à en redouter. Ce malentendu, ce n'est pas Descartes sans doute qui l'a créé. Son séparatisme n'est qu'un moyen même de s'en accommoder. Mais en s'en accommodant il l'a accentué, il l'a érigé en système. Il est vrai qu'ainsi, en le rendant plus aigu, plus douloureux, il a rendu aussi plus urgente la nécessité de nous dégager de toutes les confusions qui l'ont préparé et qui l'ont entretenu. »

Parmi les autres articles dignes d'intérêt publiés cette année par les *Annales*, citons : Ed. Jordan : *La responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au Moyen âge* (septembre 1909); — O. Lemarié : *Mystiques et Scolastiques* (avril 1909), etc.

La **Revue de Philosophie** a institué une enquête sur le problème de la connaissance. Aucun des articles qui, jusqu'à présent, ont paru sous cette rubrique ne nous paraît devoir retenir l'attention. — Comme nous le remarquions l'année dernière, l'orientation de la *Revue* demeure assez difficile à préciser; un seul trait intellectuel, ou plutôt sentimental, est commun à ses divers collaborateurs, à savoir une aversion prononcée contre le kantisme et le modernisme. Cependant l'un d'entre eux a paru s'oublier jusqu'à sacrifier aux faux dieux : M. Fonsegrive, dans ses articles *Certitude et Vérité*, faisait au kantisme des concessions jugées trop larges. Aussi un article du comte Domet de Vorges est-il venu remettre les choses au point, et rappeler aux lecteurs de la *Revue* qu'ils doivent se garder de croire, « d'après l'affirmation d'un maître si autorisé, que la philosophie de Kant est sur le grand chemin de la vérité » (t. II, p. 38).

Si le philosophe ne trouve pas son compte dans la *Revue de Philosophie*, par contre l'historien sera heureux de rencontrer divers articles de M. Duhem : trois appendices et une conclusion sur *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* et une étude : *Du temps où la Scolastique latine a connu la Physique d'Aristote* (t. II, pp. 163-178).

La **Revue pratique d'Apologétique**, à côté d'un grand nombre d'articles et de petites discussions qui peut-être ne contribueront pas puissamment à élever la mentalité du clergé et des fidèles français, a donné de sérieuses et loyales études de MM. Touzard (*L'argument prophétique*, 15 octobre 1908 et 15 février 1909) et Mangenot (*La Résurrection de Jésus-Christ*, 1er novembre 1908 — à suivre).

Une nouvelle tendance semble se manifester dans les revues scolastiques : une grande part a été faite, cette année, aux travaux d'ordre purement historique. Le R. P. Mandonnet, dans la *Revue Thomiste*, publie une série d'articles sur les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. La **Revue Néo-Scolastique** nous donne divers articles sur la philosophie de Roger Bacon, par le P. Hadelin Hoffmans. Le P. Sertillanges et M. Heitz, dans la **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, ont étudié divers points du thomisme. Plutôt que de lancer l'anathème sur les philosophes non scolastiques, il y a tout avantage pour ces excellentes publications, croyons-nous, à nous faire connaître ainsi la philosophie scolastique par des exposés objectifs, en même temps qu'à éclaircir les innombrables problèmes historiques soulevés par les questions de chronologie et d'authenticité. Nous saluerons avec sympathie tous les efforts tentés dans cette voie.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. V, n° 18. — Vol. VI, n° 18. Les principaux philosophes pragmatistes d'Amérique, insistent, cette année comme l'année dernière, sur les rapports étroits qui existent entre leur philosophie et la philosophie réaliste, dont les adeptes se font de plus en plus nombreux aux États-Unis. M. William James (V, 689) se refuse à être classé parmi les subjectivistes. Selon lui, la vérité d'une idée comme sa date ou sa place, est un de ses rapports avec la réalité; quand une idée se réfère et s'adapte à la réalité, elle est vraie. Il insiste aussi sur le fait que toute vérité peut être définie, définie en termes particuliers, concrets, variables selon le domaine spécial de réalité dans lequel elle doit s'insérer. Il soutient que M. Schiller n'est au fond pas moins réaliste que lui; il n'y a entre leurs deux doctrines que la différence de deux méthodes. Celle de M. William James part de la réalité donnée, et cherche comment une idée nouvelle peut s'introduire dans cette réalité. M. Montague (VI, 233), entreprend d'un

point de vue pragmatiste qui ne veut pas être uniquement volontariste une analyse des valeurs de vérité, de moralité, et de beauté; et son article peut servir d'illustration à celui de M. W. James; il y a des domaines de valeurs, comme des domaines de réalité, irréductibles entre eux. On peut, tout en étant pragmatiste, admettre des relations diverses dans le monde. A chaque valeur comme à chaque vérité correspond une expérience spéciale qui la validifie, selon l'expression de M. W. James. L'école de Chicago dont M. Montague fait partie est d'ailleurs presque tout entière réaliste. M. Dewey (VI, 13) affirme son objectivisme, en même temps que sa croyance aux seules réalités qui sont senties. Et pour lutter contre le solipsisme en même que contre les tendances subjectivistes, M. A. W. Moore (VI, 378) déclare que la vérité est chose sociale, et que le besoin de « réajustement » dont naît la pensée est inséparable d'une « situation sociale ». M. W. Bush, dans un article curieux, VI, (175) aboutit à un réalisme intégral, empreint, dit-il, de « this-wordliness » : « Le réalisme naïf ne s'aventure-t-il pas dans « un autre monde »? — De leur côté plusieurs philosophes indépendants essaient de constituer pour leur part la doctrine réaliste. M. Mac Gilvary V, 589) a foi dans le datissimum datorum. M. Ewer (VI, 145) s'essaie à expliquer pragmatiquement comment il n'y a pas simultanéité de la présence de l'objet et de notre perception de l'objet. M. Pellars (V, 542, 597) défend son réalisme critique; la réalité est pour lui un processus stéréométrique, une action de parties plus ou moins complexes les unes par les autres; par son dynamisme, il se rattache à l'école de Herrich et de Bawden. — Les pragmatistes ne semblent pas encore près de constituer une métaphysique sur laquelle ils soient d'accord; et tandis que M. John E. Russell se fait le défenseur du pluralisme (VI, 372), M. Doan qui fut un pluraliste ardent, adopte un panthéisme volontariste (VI, 57, 309).

Bulletin de l'Institut général psychologique. 8e année, 1 vol., 578 p., in-8, Paris, 1908. — Comme chaque année l'Institut général psychologique publie un certain nombre de conférences faites dans l'année et les travaux de ses diverses sections.

Trois conférences ont été faites par des membres de l'Institut psychologique, celle de M. Alfred Lenoir : Les Évolutions et les parentés en Art (n° 4, p. 264-283); celle de M. Poincaré : L'invention mathématique (n° 3, p. 175-189), qui forme un chapitre de son ouvrage *Science et Méthode* déjà analysé dans ce *Supplément*; enfin celle de M. Boutroux : Le moi subliminal (n° 2, p. 107-123). Dans cette très pénétrante étude de l'inconscient, et surtout des usages que certains philosophes contemporains ont cru pouvoir en faire, M. Boutroux dégage le sophisme sur lequel reposent les doctrines qui prétendent fonder la religion sur l'expérience d'une réalité à laquelle nous rattacherait notre moi subliminal. Les faits sur lesquels elles s'appuient — communication à distance avec certaines personnes, communications d'esprits incarnés et d'esprits désincarnés, d'esprits désincarnés les uns avec les autres, etc. — sont loin d'être démontrés, et même il est douteux qu'ils le soient jamais. Mais, fussent-ils vérifiés ils n'auraient encore pas la valeur qu'on leur attribue au point de vue métaphysique et religieux. Il ne s'agirait là, en effet, que de rapports d'être à être, c'est-à-dire d'une chose observable, d'un fait : ce ne serait pas sortir de la science. Or, dit M. Boutroux, « si la religion a un caractère propre, si elle se distingue vraiment des relations qu'étudie la science, c'est qu'elle est une relation entre ce qui est et ce qui doit et peut être, entre le réel et l'idéal. *Adveniat regnum tuum!* Une telle relation n'est pas observable, elle passe aussi bien la portée du spiritisme que celle de la physique ou de la psychologie normale ». Mais l'intérêt des travaux sur l'inconscient pour une philosophie de la religion n'en est pas moins très grand. Seulement M. Boutroux le conçoit autrement, d'une manière mieux en rapport avec sa conception de la religion. Le subconscient est essentiellement la région du moi où opère la suggestion, où l'idée devient acte : c'est donc proprement le domaine de la foi qui constitue le caractère propre de la religion. C'est là une conclusion parfaitement légitime. Mais pourquoi M. Boutroux semble-t-il, après avoir exposé cette conception de la religion, la considérer comme un genre de connaissance? Si pourtant la religion est bien l'expression du moi inconscient, de ce moi, qui, comme il le dit lui-même, est tout action, elle est par là même quelque chose d'essentiellement individuel comme ce moi, lui-même absolument irréductible à tout autre moi, et, par conséquent non seulement diffère de la science mais s'oppose à toute forme de connaissance, la connaissance étant avant tout un système d'idées impersonnelles, indépendantes des désirs et des actions qui constituent ce propre de notre personnalité?

Trois des sections de l'Institut psychologique ont fourni par leurs travaux une active collaboration au Bulletin.

La *Section de psychologie artistique*, fondée au début de l'année, apporte les résultats de discussions sur la gamme : *Peut-on concilier l'opinion des musiciens et celles des physiciens sur les intervalles musicaux? Intervalles harmoniques et intervalles mélodiques* (n° 2, p. 123-137). Pour M. Bonnier (*La gamme physiologique*, n° 3, p. 189-214), « la gamme physiologique est formée d'acquisitions esthétiques successives résultant du dépouillement, par l'analyse de l'oreille, des sonorités qui forment ordinairement une gerbe harmonique, qui consonnent, c'est-à-dire qui sonnent ensemble ». Cette analyse des harmoniques qui composent le son complexe d'un instrument, si elle a ébauché notre gamme actuelle n'en a pas été la seule origine. La gamme unifiée de notre musique moderne a été imposée par les nécessités instrumentales et par la notation.

M. Warrain (*Intervalles harmoniques et intervalles mélodiques*, n° 4, p. 283-293) reprend l'étude du même problème ainsi que M. Gandillot (*Distinction entre les intervalles selon lesquels nous concevons la musique et ceux selon lesquels nous la réalisons*, n° 4, p. 293-307).

Signalons encore une très ingénieuse étude de M. P. Tudor-Hart (*Les gammes des couleurs*, n° 4, p. 307-321).

La *Section de Psychologie zoologique* publie un grand nombre d'observations et d'études sur des points de détail se rapportant en particulier à la psychologie des invertébrés et des vertébrés inférieurs. Citons parmi les principaux :

M. Bohn, *Introduction à la psychologie des animaux à symétrie rayonnée; Deuxième mémoire : Les essais et erreurs chez les Étoiles de mer et chez les Ophiures* (n° 1, p. 21-107).

Mlle A. Drzewina, *Les réactions adaptatives chez les Crabes* (n° 3, p. 235-257).

Le n° 4 contient en outre une revue très complète des travaux parus en 1907, sur la psychologie animale, par M. Bohn et Mlle Drzewina (p. 345-395).

Enfin une étude intéressante de M. Hachet-Souplet : *Les actes-signaux et la physiologie comparée* (n° 3, p. 221-235).

Les n°s 5 et 6 ont été exclusivement réservés à la *Section des Recherches psychiques et physiologiques* et consacrés à la publication du volumineux *Rapport sur les séances d'Eusapia Palladino à l'Institut général psychologique en 1905, 1906, 1907 et 1908*, par M. J. Courtier (p. 406-547) et par la discussion qui en a suivi la lecture. Ce rapport accompagné de nombreuses photographies relate minutieusement les faits observés, mais ce n'est pas la seule prudence du rapporteur qui le rend circonspect dans ses conclusions. A la vérité rien de bien net ne se dégage de cette longue enquête,... si ce n'est les fraudes du sujet qui ont pu être décelées dans bien des cas. Sans doute elles ne permettent pas de rejeter en bloc tous les résultats d'un travail si minutieux, patient et attentif auquel ont pris part les savants les plus éminents. De l'enquête publiée par le *Bulletin de l'Institut général psychologique* il faut pourtant surtout retenir que la critique des observateurs ne saurait, dans les expériences de cette nature, être trop active et trop méfiante. Et parmi les conclusions très prudentes et réservées que le rapporteur tire des expériences de la commission nous retiendrons surtout la neuvième, très éloquente dans sa sobriété :

« 9. L'idéation et la volonté du sujet ont une action sur la nature et la marche des phénomènes. »

Et la dernière qui comporte tant de leçons :

« 10. Les assistants sont en butte à des supercheries, dont il est difficile de limiter exactement l'étendue. »

The Philosophical Review, t. XVI (1907).

N° 1. — William James. *Les énergies humaines.* — Chacun sait que la défense normale de l'énergie animale, et en particulier de l'énergie humaine, reste fort en deçà des limites que cette dépense peut atteindre en certaines circonstances. Le vivant n'entame qu'exceptionnellement ses « réserves ». Quelles sont les conditions qui amènent l'homme à dépenser son capital de forces? On en peut distinguer trois sortes : l'excitation due aux circonstances ou au milieu (c'est ainsi que le paysan transplanté dans un milieu urbain y agit davantage et plus vite); — l'effort personnel, dont la discipline ascétique donne maint exemple, — l'influence des idées, qui se manifeste notamment dans les cas de « conversions » et de « mind cures ». Il y aurait donc pour le psychologue une tâche intéressante qui comporterait trois sortes de recherches : 1° Quelle est au juste la nature de l'énergie mentale? 2° Quelle en est l'étendue? 3° Quels sont les moyens de la mettre en jeu? Questions que les recherches de laboratoire ne contribueront sans doute guère à résoudre.

G. A. Tawney. *La consistance constitutive.* — Par « consistance », l'auteur entend « la tendance de tout système défini d'acti-

vités à se maintenir lui-même ». Les conditions de cette tendance sont au nombre de trois : continuité, la division, ou pluralité (*discreteness*) et la totalité, synthèse des deux condititions précédentes. Ces conditions ne sont pas inhérentes au monde lui-même; elles sont un ordre que l'esprit impose aux choses (ordre de temps, d'espace, de classification, de substitution qualitative et de causalité). Par cet ordre l'esprit introduit dans les choses, non l'identité, mais des équivalences grâce auxquelles le monde simplifié impose moins de dispersion à l'action pratique.

Ern. Albee. *Sciences descriptives et sciences normatives.* — L'auteur conteste qu'il y ait des sciences normatives au sens exclusif du terme; toute science procède du réel pour aboutir à quelque technique. Il n'y a là que la différence du point de vue interne au point de vue externe d'explication.

Ce numéro contient en outre le compte rendu du 6e meeting de l'*American philosophical Association* (27-28 déc. 1906).

N° 2. — Frank Thilly. *La causalité.* — Au bout de l'idée de cause, il y a plus que celle d'une simple succession temporelle, mais moins que celle d'une énergie qui se poursuit de phénomène à phénomènes; l'analyse y trouve l'idée d'une dépendance d'un phénomène par rapport à un autre qui en est le fondement (ground) : supprimez celui-ci, l'autre disparaît. D'où il suit qu'il n'y a pas rapport analytique entre la course et l'effet; mais ce rapport n'est pas non plus purement empirique et il faut, en définitive, y reconnaître une pièce de notre structure mentale, un postulat nécessaire sans lequel la science ne saurait constituer, ni même solliciter la recherche.

C. M. Bakewell. *Levilain Infini et l'Absolu propre à rien.* — Sous ce titre bizarre l'auteur étudie l'antinomie historique de l'infini, l'indéterminé, tel que l'ont conçu les Grecs, et l'absolu des métaphysiciens. Au nom de l'absolu, la métaphysique grecque a rejeté l'infini comme imparfait; au nom de l'expérience, l'évolutionnisme moderne rejette l'absolu comme inutile. Mais à cette attitude on peut opposer un absolutisme dynamique qui aperçoit dans la conception de l'absolu un stimulant pour tenter à tout moment de dépasser l'expérience.

R. B. Perry. *La conception de la bonté morale.*

G. A. Sabine. *La nature concrète de la pensée.* — La plupart des philosophes aujourd'hui admettent que seule l'expérience est réelle, et cela dans la mesure où elle est concrète, mais ils sont loin de s'accorder sur l'idée d'expérience concrète. L'analyse reconnaît d'abord à celle-ci un caractère d'immédiateté, et l'immédiat à son tour suppose l'individuel: mais l'individu n'est que fonction d'un tout organique; l'expérience concrète supposerait donc à la fois celle de l'individuel et celle du système où s'intègre celui-ci; et il est évident que pareille expérience est impossible. Seul l'absolu est pleinement concret; mais il n'est qu'un idéal rationnel situé au delà de l'expérienee. Cependant cet idéal, parce qu'il est progressivement réalisable, sert à organiser l'expérience; c'est une fonction logique grâce à laquelle la pensée insère dans l'expérience à la fois l'individualité et l'universalité. D'où il résulte : 1° qu'il faut renoncer à la notion d'expérience pure; 2° qu'il n'y a pas de différence foncière entre la pensée spontanée et la pensée réfléchie; 3° que le réel n'est pas objet d'expérience pure, mais une idéalisation de l'expérience.

B. A. G. Fuller, *La théorie de Dieu dans le livre A de la métaphysique d'Aristote.* — L'auteur, entre beaucoup de questions moins importantes, se demande principalement quel est le rapport de l'intellect divin, chez Aristote, à son objet, et quel est cet objet. En disant que l'activité de cet intellect consiste en la « pensée de la pensée », Aristote entend sans doute une pensée impersonnelle du point de vue de laquelle s'efface toute distinction entre un sujet et un objet, entre une pensée et son contenu. Dès lors il ne peut plus être si proprement question d'un objet de la pensée divine, et cette pensée ne peut être considérée que comme purement formelle. Dieu ne pense que lui-même, et il ne se pense lui-même que comme forme pure.

N° 3. O. Ewald. *La philosophie contemporaine en Allemagne* (1906). — Intéressante revue des tendances actuelles de la philosophie allemande. Cette revue confirme le mot ironique de Ed. de Hartmann, à savoir que la philosophie allemande du temps présent est une « répétition ». Tandis que le néo-kantisme, avec Vaihinger, Riehl, Volkelt, Windelband, Bauch, Cohen, est solidement retranchée dans les universités, on a vu successivement apparaître dans les dernières années un néo-fichtéisme, avec Rickert et Medicus, un néo-schellingianisme qui s'est développé notamment parmi les disciples de Hartmann, Drews, Ziegler et même le psychologue Th. Lipps qui a adhéré expressément à la philosophie de l'identité, enfin un néo-hégélianisme représenté par F.-J. Schmid et Bolland. Fries recommence à compter des disciples, préoc-

cupés de l'interprétation psychologique des lois de la connaissance : Gœttingue est actuellement le centre principal de cette renaissance. D'autre part nombre de philosophes ou de savants, au premier rang desquels il faut placer E. Mach, s'occupe comme en France de synthétiser et d'interpréter les données les plus récentes de la science, d'en fixer les méthodes. En revanche, le nietzschéanisme est en baisse, au profit d'un renouveau du romantisme, dont l'inspiration, essentiellement mystique, se concentre à Iéna, et a pour représentants principaux Erwin Kircher, Léop. Ziegler, Théod. Lessing.

E.-B. Mac Gilvary. *L'Expérience pure et la réalité.* — Article principalement dirigé contre le pragmatisme de Dewey. Toute science et toute philosophie doit sans doute s'accorder avec l'expérience; mais dans l'expérience même il faut distinguer celle du passé à côté de celle du présent. Dewey, en prétextant que l'expérience d'un passé est contradictoire en soi, dépouille la connaissance d'un de ses facteurs essentiels. A l'inverse de l'école de Hamilton qui, parce que certaines de nos connaissances sont représentatives, conclut que toutes le sont, celle de Dewey, parce que certaines connaissances ne sont pas représentatives, mais présentatives, conclut qu'elles sont toutes présentatives. En fait, notre connaissance est partie intuitive, partie représentative et, entre ces deux élements, il existe des liens de « référence transsubjective » grâce auxquels la représentation participe de la certitude de l'intuition.

B.-C. Ewer. *Le déterminisme et l'indéterminisme dans les motifs.* — Le déterminisme s'appuie principalement sur l'universalité du principe de causalité étendu aux motifs internes. Or il y a abus à pousser l'application du principe de causalité jusqu'à établir entre les motifs et la décision un rapport quantitatif. Les motifs limitent le choix mais ne le suppriment pas. L'uniformité du monde physique ne s'étend pas au monde psychique, dans lequel les mêmes conditions ne se reproduisent jamais identiquement.

André Lalande. *La philosophie en France* (1906). — M. Lalande continue la série des revues annuelles qu'il consacre à la philosophie française dans la *Philosophical Review*. Cette année, il explique notamment le développement qu'ont pris en France les études de philosophie des sciences et de méthodologie et signale à cet égard quelques-uns des volumes les plus retentissants de la Bibliothèque de philosophie scientifique. A cette orientation de la philosophie vers la science se rattachent la réforme ou les projets de réforme de la licence et de l'agrégation de philosophie dont il donne un aperçu. Passant à l'histoire de la philosophie, il distingue, un peu arbitrairement peut-être, l'école de Boutroux, qui étudie les systèmes par le dedans, et celle de Brochard, qui mêle la critique à l'interprétation. Pour finir, M. Lalande résume clairement la polémique engagée sur la bonne foi de Pascal par les articles de M. Mathieu.

W.-B. Pillsbury. *Le moi et la psychologie empirique.* — On attribue communément trois avantages à la théorie qui admet un moi à la base de la vie psychique; cette hypothèse expliquerait l'unité de la conscience, son identité et son pouvoir de connaître ses propres états. Or cette triple exigence est tout aussi bien satisfaite si l'on fait l'économie de cette substance transcendante. L'unité et l'identité s'expliquent suffisamment par la persistance dynamique des états de conscience; quant à la connaissance des états psychiques par le moi, elle n'est au fond qu'une interprétation des données de la conscience, aussi bien que la connaissance des objets extérieurs; dans les deux cas, la soi-disant connaissance consiste à rapprocher des éléments psychiques nouveaux à des éléments précédemment organisés en système; la connaissance est une perpétuelle combinaison du passé et du présent.

G.-S. Fullerton. *Le droit de croire à ses risques et périls.* — Le droit de croire est évidemment un droit moral plutôt qu'un droit logique; il met en jeu notre responsabilité vis-à-vis de la société dans laquelle nous vivons. Ce droit repose sur la nécessité où se trouve l'individu de prendre parti dans des questions ou dans des problèmes pratiques où l'évidence fait défaut. Mais la question se pose alors de savoir si ce droit à des limites. Descartes avait raison de reconnaître qu'on ne peut se détacher entièrement des normes admises par le milieu auquel on appartient par éducation. Mais cette attitude se heurte à deux écueils : accepter extérieurement sans croire réellement, et croire sans discuter; et le philosophe, qui, en tant qu'homme, ne peut rejeter toute tradition, doit toujours être prêt à en entreprendre la critique.

N° 5. J. Watson. *Platon et Protagoras.* — Dans le *Protagoras*, Platon semble encore indécis entre les thèses contradictoires représentées par Protagoras et Socrate. Au contraire, dans le Théétète il a franchement pris parti contre Protagoras et entreprend de le réfuter. L'ar-

ticle se poursuit par un exposé de la marche suivie par cette réfutation, qui, conclut l'auteur, reste valable contre la relativisme des modernes.

E.-B. Talbot. *La Philosophie de Fichte dans ses relations avec le pragmatisme.* — Les pragmatistes ont à plusieurs reprises signalé des points communs entre leur philosophie et celle de Fichte. L'auteur conteste le bien fondé de ce rapprochement. Fichte cherche à expliquer l'expérience comme une réalisation de l'idée du moi; le pragmatisme, au contraire, suppose par définition que le monde extérieur impose au moi des attitudes pratiques et, par suite, lui préexiste. Sans doute, Fichte aperçoit dans tout jugement une pensée orientée vers une fin; mais il ne l'entend pas au sens grossièrement utilitaire des pragmatistes. Enfin la suprématie de la raison pratique n'a nullement chez Fichte une signification pragmatique, mais implique seulement que la volonté est engagée dans toutes nos affirmations et que le doute radical est une maladie de la volonté.

G.-S. Fullerton. *En quel sens peut-on dire que deux personnes perçoivent la même chose?* — Pour l'expliquer, on peut se demander d'abord comment il est possible qu'une même personne perçoive la même chose à deux moments ou sous deux aspects différents. Cela suppose un ordre objectif des choses, distinct de l'ordre subjectif des sensations. Il en est de même des perceptions qu'ont d'une même chose deux personnes distinctes : un même ordre objectif existe au delà de la multiplicité des perceptions subjectives. Et cet ordre est unique, car il nous permet régulièrement de passer de notre expérience à celle d'autrui, et réciproquement.

N° 6. J.-A. Leighton. *Les objets de la connaissance.* — La connaissance suppose pour définition un objet et l'idée de cet objet; elle institue une relation entre cet objet et cette idée. Par suite la vérité n'existe pas à la façon des choses particulières, individuelles; elle a un caractère essentiellement dualiste.

A.-O. Lovejoy. *La classification kantienne des formes du jugement.* — On a supposé communément que Kant a emprunté à l'école de Wolff, à Baumgarten ou Maier, sa table des jugements. Un critique allemand, Hanck, a récemment prouvé que Kant a beaucoup modifié sur ce point la classification wolffienne des jugements. L'auteur critique ensuite la table adoptée par Kant. En ce qui concerne la quantité, Kant a glissé du point de vue logique au point de vue mathématique qu'il l'a induit à adapter la subdivision très pénible des jugements quantitatifs. Au point de vue de la qualité, il a admis le premier et pour de simples raisons de symétrie, l'existence de jugements qui ne sont ni affirmatifs ni négatifs. La distinction des jugements de relation est correcte, mais n'est pas d'aussi grande conséquence qu'il l'a cru. Enfin par modalité il n'entend pas moins de trois choses bien différentes.

E.-A. Hollands. *Possibilité et réalité.* — L'auteur critique les théories spinoziste et leibnitienne des relations du possible et du réel. Les théories contradictoires (le réel enfermant le possible chez Spinoza, tandis que le possible enveloppe le réel chez Leibnitz) prêtent l'une et l'autre à des difficultés logiques que Moore et Russell ne sont pas parvenues à surmonter quand ils ont cherché à remanier la conception leibnitienne.

Hibbert Journal. Vol. VII. — Parmi les travaux publiés dans les derniers numéros du *Hibbert Journal*, il convient de signaler au premier rang une série fort intéressante de trois articles de M. William James. — Le premier (octobre 1908) est consacré à *Hegel et sa méthode.* Hegel, dit M. W. James, a contribué, plus que toutes les autres influences réunies, à la diffusion d'un certain idéalisme panthéistique. Il serait injuste de le prendre pour un raisonneur; c'est un « impressionniste ». Dégageons sa philosophie du galimatias dans lequel il l'a exprimée; nous arriverons sans peine à sa vision centrale des choses, qui est que la raison donne une solution à tous les problèmes, et rend compte de l'irrationnel qui apparaît à la surface, en l'absorbant en elle-même comme un moment de son développement. La méthode dialectique n'est qu'une partie de la vision ou intuition hégélienne. Cette intuition est double : 1° La raison inclut toutes choses; 2° Toutes choses sont dialectiques : il y a un mouvement dialectique au cœur de la vie concrète; tout ce qui est concret, fini, est provisoire, irréel : nous ne tiendrons un objet dans sa réalité pleine qu'à condition d'en compléter l'*idée* par sa négation, en une synthèse suprême : le *summum jus summa injuria* est, en un sens, la règle universelle qui s'applique à tout le réel. L'originalité de Hegel a été d'étendre cette vue du monde sensible au monde conceptuel. D'où la substitution à la méthode statique d'une méthode dialectique, regardée comme immanente à la réalité même, et le remplacement de la logique d'identité, dont la pensée européenne a vécu depuis

Aristote, par une logique dialectique : la logique ne va pas du même au même, mais du différent au différent; l'ancienne conception est stérile, la seconde, qui met la contradiction au cœur des choses, est la force logique qui meut le monde. M. W. James montre la valeur de cette vue pour expliquer certains aspects de l'expérience actuelle; mais, suivant lui, Hegel eut le tort de faire de *cette* vérité *la* vérité, indivisible, éternelle, objective, et de poser comme un dogme son idéal rationaliste. De plus, son système est tout plein de cette intellectualisme vicieux, qui consiste à prétendre qu'un concept exclut de la *réalité* conçue par son moyen tout ce qui n'est pas inclus dans la *définition* de ce concept. Pour Hegel, le fait qu'un concept d'une chose finie *n'est pas le concept* de tout le reste est équivalent au concept de la *non-existence* de tout le reste : et alors, « le pouls de la dialectique » commence à battre et les triades à brasser l'univers. Dans cette conception, l'Absolu seul est vrai et complet, parce que seul il est son propre *autre*.

Le système hégélien ne tient pas compte de l'interpénétration des choses : l'expérience nous montre bien des réalités douées du privilège que Hegel réserve au seul Absolu. Les coupures que nous observons dans le réel sont celles que nous y pratiquons nous-mêmes. — C'est ce point que James met en lumière dans un article consacré à la *Philosophie de Bergson* (avril 1909). Il dégage avec force l'originalité de cette philosophie, dont le point de départ a été la réflexion sur le paradoxe de Zénon d'Elée, et la critique du mouvement. « L'intellectualisme rend l'expérience moins intelligible, en cherchant à la rendre toute intelligible. » Or le postulat intellectualiste, qui met l'immobilité au-dessus du mouvement, est le postulat de toute philosophie depuis Platon et Aristote : le rationalisme, dont l'intellectualisme n'est que la forme extrême, n'avait, jusqu'alors, jamais été mis sérieusement en question; la critique même des sceptiques et des empiristes était commandée par le postulat du rationalisme. « Bergson seul a été radical » : il a défini le domaine de l'intelligence, il l'a limité; il a montré que la vie regarde en avant, l'intelligence en arrière, que comprendre la vie par concepts c'est en arrêter le mouvement. Le point de vue conceptuel rend inintelligible la notion même d'une influence causale entre choses finies. L'œuvre de toute la philosophie, depuis Zénon jusqu'à Kant et à ses successeurs, ne s'est arrêtée qu'après avoir ainsi désagrégé la réalité tout entière, aux pieds de la raison. Mais le processus vital est une perpétuelle violation de nos axiomes logiques : on ne le saisit qu'en s'y replaçant par une sympathie intuitive. Le conceptualiste, lui, a de chaque chose, de chaque être, la vision que peut avoir d'un monument la fourmi myope qui tombe dans la moindre fissure, et ne voit partout qu'incohérence. « Ce qui existe réellement, ce ne sont pas des choses faites, mais des choses en voie de se faire : une fois faites elles sont mortes. » Et James conclut : « Bergson ne nous présente pas un système clos, et cela suffira pour le condamner aux yeux des intellectualistes. Il suggère, il évoque, il invite, c'est vrai : mais *il lève d'abord le veto intellectualiste*, en sorte que, maintenant, nous pouvons nous mettre au pas du réel avec une conscience philosophique qui, auparavant, n'avait jamais été complètement affranchie. »

Dans le numéro de janvier 1909, James étudie la *Doctrine de l'âme de la terre et des êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu*, chez Fechner. Pour ce philosophe, la faute originelle de toute notre pensée, scientifique ou populaire, est notre habitude invétérée de regarder le spirituel, non comme la règle, mais comme l'exception au milieu de la Nature. Fechner met le spirituel partout. Il procède constamment par analogies et par différences : c'est ainsi qu'il donne à Dieu un corps, mais non pas un corps comme le nôtre : le corps de Dieu est l'univers; dans cet univers, d'ailleurs, il y a place pour tous les degrés d'existence spirituelle, entre l'homme et la Conscience qui comprend tout. L'univers de Fechner est riche et articulé. James montre, par contraste, la déplorable maigreur du transcendentalisme courant, qui ne reconnaît que les extrêmes, exclut tout intermédiaire, ignore la hiérarchie des êtres, et ne sait que faire des corps. « Si la philosophie est plutôt affaire de vision passionnée que de logique, — et je crois qu'elle est cela, car la logique n'est qu'une pourvoyeuse de raisons pour la vision, — il faut dire que cette maigreur vient, ou d'un défaut de vision chez les disciples de Fechner et de Hegel, ou de ce que la passion des uns, comparée à celle des autres, est un peu comme la clarté de la lune auprès de la clarté du soleil. »

Notons, dans le numéro d'octobre 1908, un très curieux article de M. C. S. Peirce, sur *un argument négligé en faveur de la réalité de Dieu*. Dieu, c'est l'*Ens necessarium*, l'Être qui créa *réellement* les trois mondes

d'*expérience* : les idées, — les données brutes, — et les signes (c'est-à-dire tout ce qui a vie, tout ce qui établit un lien entre les divers objets, et particulièrement entre les objets appartenant à des mondes différents). « Réel » est un mot créé au XIIIe siècle pour désigner la possession de propriétés ou de caractères suffisants pour identifier leur sujets, indépendamment de l'attribution de ces propriétés à ce sujet par un homme ou par un groupe d'hommes. Une « expérience », — celle, par exemple, de l'enfant qui s'est brûlé à la flamme et qui n'y touchera plus, — est un effet conscient, produit brutalement, qui contribue à former une habitude placée sous le contrôle du moi, mais si satisfaisante que nul effort interne ne le détruira. — Maintenant, le N. A., — c'est ainsi que Peirce désigne, de façon très américaine, le *neglected argument*, — doit sortir spontanément d'une activité de jeu, d'une libre rêverie sur la variété de chacun des mondes d'expérience et, en même temps, sur leur extraordinaire homogénéité interne et sur leur liaison intime. Une contemplation de ce genre suggère inévitablement l'hypothèse de la réalité de Dieu, hypothèse si belle et si pratique qu'elle s'impose à nous, au point de nous faire adorer ce Dieu hypothétique, et de nous amener à conformer notre conduite à cette hypothèse. La valeur d'une telle hypothèse tient à ce qu'elle est la plus simple, non pour la logique, mais pour l'instinct. Nous devons l'admettre, « pour cette raison que, si l'homme n'est pas en accord avec la nature, il n'a aucune chance de comprendre la nature ». — Peirce, on le sait, est le père et le véritable auteur du pragmatisme. Il nous dit comment il fut amené, vers 1877, à formuler cette théorie, à laquelle M. W. James, vingt ans plus tard, donna sa popularité : Berkeley l'avait convaincu que toute pensée se fait par *signes*, que la méditation revêt la forme d'un dialogue, que, par suite, on a le droit de parler de la *signification* d'un concept ; maintenant, pour arriver à la pleine et vivante compréhension du concept, une analyse abstraite ne suffit pas : il faut découvrir et reconnaître quelles sont les habitudes et la conduite que la croyance en la vérité du concept engendrerait.

M. Bertrand Russell (*Determinism and Moral*, octobre 1908) montre que le déterminisme n'est pas destructeur de la morale : la doctrine du libre arbitre le serait, si personne y croyait réellement : mais, qui croit que les actes d'autrui ne sont pas déterminés par des motifs ? Si nous ne pouvions agir sur les actions d'au- personne ne pourrait être élu au Parlement, ou demander une femme en mariage. La plus grande partie de la morale repose sur la présomption que les volitions ont des causes.

M. G. W. Balfour (*Some recent investigations by the Society for Psychical Research*, janvier 1909) étudie les faits de *cross-correspondence*, propres à un groupe de sujets qui perçoivent et décrivent automatiquement, A ce qui se passe en B ou autour de B, et inversement ; ces faits (ainsi que le démontre l'examen de la *forme* de l'écriture), impliquent plus qu'une perception télégraphique par A de ce qui est présent consciemment ou subconsciemment à l'esprit de B : ils nous obligent à reconnaître qu'*une même idée* s'exprime partiellement chez A et chez B, qui seraient ainsi les instruments d'une intelligence extérieure à eux. — Dans le même numéro, J. W. Graham relate quelques *New facts on our survival of death*.

Un Hindou, M. P. Ramanathan (*Miscarriage of life in the West*, octobre 1908), nous apprend que l'Occident n'a pas su séparer, en religion, le noyau de l'écorce, ni se débarrasser de la lettre pour atteindre le pur amour de Dieu, — qu'il s'est laissé leurrer par le progrès scientifique, c'est-à-dire par la prospérité matérielle, qui lui a interdit la connaissance véritable, c'est-à-dire, suivant la formule hindoue, la « connaissance qu'atteint l'âme lorsqu'elle est affranchie des sens et de l'esprit », — enfin que, parmi les sociétés européennes, aujourd'hui que l'unanimité, pratiquée en Orient, n'y est plus possible, « gouvernement » signifie « prédominance despotique d'un parti ». Singulières marques de progrès, en vérité !

Le Rév. R. Roberts (*Jesus or Christ? An appeal to consistency*, janvier 1909) dissocie le Christ du Jésus de l'histoire, et prétend montrer que tout ce que le christianisme croit et enseigne au sujet de Jésus ne convient pas à Jésus, mais à un Idéal spirituel « auquel on peut provisoirement donner le nom de Christ ». Cet article, empreint d'un « américanisme » très vague, et très faible encore que paradoxal, a attiré plus d'attention que peut-être il n'en méritait. Il a valu cependant à son auteur deux réponses solides et spirituelles, de M. Chesterton, le publiciste anglais, et de M. Moulton (juillet 1909).

Je signale encore, dans le numéro de juillet 1909, une intéressante étude du Prof. Weinel (*Religious life and thought in Germany to-day*), sur les tendances religieuses de l'Allemagne comtemporaine : Eucken, dont la doctrine procède de l'idée chrétienne de la « seconde nais-

sance », — le bouddhisme, issu de Schopenhauer, de Wagner et de Hartmann, — la théosophie et le mysticisme naturaliste, — le catholicisme, qui « donne une réalité, alors que les autres fournissent une scène »; — une étude du Prof. W.-B. Smith (*Kant's transcendental aesthetic in the light of modern mathematics*); — et un très remarquable article de M. Louis T. More (*Atomic theories and modern physics*), incluant la critique de l'atomisme et de ses axiomes métaphysiques par Rankine (1855), qui esquissa le premier la méthode de la science de l'énergétique.

Rivista di Scienza (*Scientia*), deuxième année (1908); numéro V : Théorie électromagnétique de l'univers par C. Fabry. — Il existe actuellement une théorie physique de l'univers, cette théorie prend pour base les lois des phénomènes électromagnétiques. C'est cette doctrine que M. Fabry résume avec une grande lucidité dans le présent article. — Faraday est le premier qui essaya de donner une explication des phénomènes électromagnétiques au moyen des propriétés du *milieu* qui sépare les corps. Il a cherché à se représenter les phénomènes électriques comme produits par l'élasticité de ce milieu. Les successeurs de Faraday voulurent préciser les caractères de ce milieu : tel fut le but des travaux de Maxwell et de Kelvin. Tous deux cherchèrent à déterminer les caractères de ce milieu élastique (l'éther) d'après les propriétés des *corps* élastiques. Mais ils ne sont pas arrivés à représenter convenablement les faits observés. D'où provenait cet insuccès? C'est qu'on ne peut construire l'éther sur le modèle des corps matériels élastiques : « L'éther, conclut notre auteur, est un milieu ayant ses qualités spéciales: il est *impossible de le bâtir avec de la matière.* » Et il ajoute : « Quelle raison avons-nous de supposer que les propriétés de ce milieu soient celles de la matière?... Dans l'Univers, la matière est un accident; la place qu'elle occupe est infime; tout le reste, c'est ce que nous appelons *l'espace vide*, c'est-à-dire vide de matière. Au lieu de se représenter les propriétés de cet espace au moyen de celles de la matière, il paraît bien plus rationnel de les étudier en elles-mêmes..... Ces propriétés constitueront le fait fondamental. » Les corps matériels seront « des appareils d'épreuve » qui nous permettront de connaître les propriétés de cet espace vide. Et d'abord quelles sont les actions que cet espace vide peut propager? Elles sont de trois sortes :

Actions électriques et magnétiques,
Actions lumineuses,
Attraction universelle.

Nous négligerons tout d'abord la dernière catégorie à cause de l'extrême petitesse de la force mise en jeu, tant qu'il ne s'agit pas de masses énormes. (Si l'on considère par exemple 2 sphères de plomb de 5 kilogrammes, et qu'on les mette presque en contact, la force produite par leur attraction est égale à 2 centièmes de milligramme.)

Reste à savoir si l'on doit considérer les phénomènes optiques ou les phénomènes électriques comme fondamentaux. Or le phénomène optique est un phénomène de *propagation* de nature périodique. Au contraire, un phénomène électro-magnétique peut être considéré comme constant. Il est rationnel de commencer par l'étude des éléments statiques nécessaires, c'est-à-dire par les phénomènes électro-magnétiques. L'auteur rappelle qu'il existe deux catégories de phénomènes électriques : les phénomènes *électriques* proprement dits, et les phénomènes *magnétiques*; un champ de force électrique et un champ de force magnétique. La relation numérique entre les deux champs, a été donnée par Maxwell comme conséquence des faits observés, sous forme d'un système d'équations différentielles : « Ce système d'équations résume tout ce que nous savons de l'éther au point de vue électro-magnétique. Elles constituent la base de l'explication de l'univers. » Une première conséquence de cette théorie, fut l'explication électromagnétique des phénomènes lumineux ébauchée par Maxwell pour la première fois, confirmée plus tard par Hertz. Dans tous ces faits, les propriétés de la matière n'ont pas eu à intervenir. Or, tandis qu'on avait toujours essayé de donner à l'espace vide ou éther, les propriétés des corps matériels, on va maintenant inversement essayer de se figurer la matière comme un phénomène électrique et de retrouver ses propriétés comme conséquences des propriétés électro-magnétiques du milieu qui remplit l'espace. Le champ électrique (domaine d'action d'une force électrique), conduit à la notion de *charge électrique.* A chaque charge aboutit un faisceau de lignes de force du champ électrique; le nombre de ces lignes (le flux) sert de mesure à la charge. Un corps électrisé aura certaines propriétés appartenant à la matière ordinaire (pesant, dilatable, etc.). Il aura en outre certaines propriétés particulières qu'il doit à son état spécial, et qui sont les mêmes quelle que soit la matière qui le constitue. On

peut imaginer la charge électrique débarrassée de toute matière et chercher quelles seraient ses propriétés : mais cette notion correspond-elle à une réalité? « Peut-on réellement dissocier les charges électriques de la matière? On sait aujourd'hui d'une façon certaine que cela est possible. Dans les gaz très raréfiés, la décharge électrique prend des formes très remarquables; elle peut, en particulier, donner naissance à des *rayons*..... » Ces rayons ont reçu le nom de rayons cathodiques. Crookes a le premier considéré ces rayons comme les trajectoires de *projectiles* lancés à de très grandes vitesses. On peut admettre, aujourd'hui que ces projectiles sont des charges électriques négatives sans support matériel. « Tout indique que ces charges négatives ont une constitution *granulaire*, ou si l'on veut, *atomique*..... Le grain d'électricité négative semble toujours identique à lui-même, avoir toujours la même charge. On lui a donné le nom d'*électron négatif*. Il n'est pas utile de se le représenter comme quelque chose de matériel. C'est un point de convergence des lignes de force. »

En prenant encore, comme point de départ, les propriétés électro-magnétiques de l'espace vide, on peut édifier toute la dynamique de l'électron. Toute charge électrique est entourée par un champ électrique. Ces charges manifestent en outre de l'*inertie*. Leur trajectoire est rectiligne en l'absence de toute action extérieure. — Les équations de la dynamique de l'électron sont analogues à celles de la dynamique classique appliquée aux systèmes matériels. L'identité est complète tant que les vitesses sont très inférieures à la vitesse de la lumière. Pour les vitesses extrêmement grandes s'approchant de la vitesse de la lumière, la dynamique de l'électron est modifiée, l'énergie cinétique ne croît pas, comme dans le cas classique, comme le carré de la vitesse; elle croît indéfiniment. On peut se demander maintenant, si l'on ne peut bâtir la matière elle-même avec des électrons. Dans la théorie atomique de la matière que la Physique et la Chimie ont contribué à édifier, chaque partie de la matière est formée d'un nombre fini (quoique très grand) d'éléments distincts, appelés molécules qui, à leur tour, sont constituées par les éléments des corps simples : les atomes. Les propriétés élémentaires de l'atome s'expliquent si on le considère comme formé d'un certain nombre d'électrons, les uns positifs, les autres négatifs, de telle sorte que la charge de l'ensemble soit neutre. Les différents corps simples différeraient entre eux par le nombre et peut-être l'arrangement des électrons qui composent leurs atomes.

L'inertie de la matière serait un phénomène électro-magnétique : toutes les forces seraient des forces électro-magnétiques agissant sur les électrons qui constituent la matière. — Quand l'atome contient des charges inégales des deux espèces, il est sensible à l'action du champ électrique : il se met en mouvement. Tout système possédant cette propriété est un *ion*. L'étude des propriétés des ions dans les gaz rend compte des phénomènes que présentent les corps lorsqu'ils sont électrisés. Cette étude permet encore d'expliquer la conductibilité électrique des métaux, et leur conductibilité calorifique. L'expérience permet d'ailleurs de calculer le nombre d'électrons contenus dans un atome : il est d'un millier pour l'atome d'hydrogène. La théorie électronique a d'ailleurs un retentissement considérable sur l'explication des phénomènes chimiques. Si tous les atomes sont faits des mêmes éléments, il n'est pas absurde d'imaginer que l'on puisse transformer les corps simples les uns dans les autres. Les corps radio-actifs nous offrent, très probablement des exemples de transformations de ce genre (le radium engendre l'hélium, et peut-être le plomb).

« Il est probable que le jour où l'on serait fixé sur la constitution des divers atomes, toute la chimie se déduirait des équations de l'électro-magnétisme. » Mais M. Fabry observe en terminant que quelques-unes des propriétés élémentaires de la matière ne se laissent pas expliquer encore par la théorie électro-magnétique; la plus importante est la Pesanteur. Arrivera-t-on à réduire l'attraction universelle à l'électro-magnétisme? L'avenir nous l'apprendra. Quoi qu'il en soit, et si même la synthèse électro-magnétique devait être un jour remplacée par une conception encore plus vaste, elle a déjà rendu d'immenses services à la science; « en faisant apercevoir des liens ignorés entre des phénomènes considérés comme distincts, elle a déjà conduit à la découverte de faits nouveaux ». Est-il nécessaire d'insister sur l'intérêt philosophique de cette conception qui ne tend à rien moins qu'à faire considérer la matière non plus comme quelque chose de primitif, mais comme un phénomène dérivé? Ainsi la physique elle-même, la science réaliste par excellence, pénétrée de plus en plus par la mathématique, cesse d'être uniquement la science de ce qui se touche, pour devenir la science de ce qui se conçoit.

L'Università italiana, par F. Enriquez. — Bornons-nous à signaler l'intéressante étude du savant professeur. Le caractère technique de ce travail ne nous permet pas de l'analyser ici plus longuement.

L'indirizzo storico nella scienza economica, par A. Loria. — Le développement industriel et commercial de l'Angleterre attira presque exclusivement l'attention des économistes anglais qui, occupés surtout à chercher les lois des faits présents, crèèrent l'économie politique classique; l'histoire des faits économiques ne fut considérée par l'école anglaise, que comme un accessoire. M. Loria remarque qu'en Allemagne, au contraire, les nouvelles formes économiques se débarrassaient difficilement de l'influence des anciennes institutions féodales : le passé pesait lourdement sur le présent, et naturellement l'étude de ce passé et de ses rapports avec le présent, l'étude de l'évolution des institutions économiques s'imposait comme fondamentale. L'historisme économique prend deux aspects principaux : il peut n'être que l'accessoire de l'économie théorique et déductive, servant seulement à illustrer ses résultats; il peut, au contraire, dominant l'économie théorique, réduire la validité de ses lois à une phase de l'évolution, montrer qu'il y a une suite d'états économiques qui se succèdent dans le temps et qui chacun ont leurs lois statiques propres, Roscher a été le principal représentant de la première école. Karl Marx, adopte d'abord la seconde conception et aboutit ensuite à la négation de la méthode historique. Schmoller s'est placé à un troisième point de vue : il se borne à des monographies historiques mais se garde bien d'en induire des lois économiques générales, estimant que l'imperfection du travail historique ne permet pas une telle généralisation : c'est en un mot une sorte d'agnosticisme. Pour Buchner l'histoire n'est pas seulement descriptive, elle détermine des lois; c'est donc avec lui une sorte de synthèse des deux points de vue antagonistes du début qui s'opère : cette dernière conception est aussi celle de notre auteur « pour qui la science économique commence par l'histoire économique, devient ensuite l'économie historique, pour s'élever ensuite à l'économie pure ».

Numéro VI : *Du rôle de l'éther en physique*, par Ritz. — L'auteur a pris pour épigraphe une phrase de M. Poincaré qui caractérise l'esprit de son travail : « Un jour viendra sans doute où l'éther sera rejeté comme inutile. » Cette pensée exprime-t-elle bien la signification des derniers écrits du célèbre mathématicien sur la théorie électro-magnétique de l'univers? C'est ce dont il est permis de douter. La thèse que l'auteur va soutenir est étroitement expérimentale : « Une brève analyse historique, dit M. Ritz, suffira à nous montrer combien peu, en vérité, l'hypothèse de l'éther mérite la faveur universelle qui lui est accordée. »

Huygens, le premier, introduisit en physique l'hypothèse de l'éther, mais il ne put expliquer les phénomènes de polarisation que présente le spath d'Islande, et Newton rejeta la théorie de Huygens. Elle devait être reprise beaucoup plus tard par Fresnel. L'illustre physicien cherchait avant tout à établir les lois mathématiques des phénomènes; les difficultés purement théoriques, telles que la difficulté de faire mouvoir librement les corps à travers un éther solide, ne l'arrêtèrent pas. Poisson, Green et Cauchy, devaient déduire des travaux de Fresnel une théorie générale de l'élasticité. Le résultat de ces recherches fut que l'on peut caractériser le mouvement vibratoire le plus général d'un solide — et par conséquent de l'éther — par des équations aux dérivées partielles du second ordre et certaines conditions, — comme Fresnel l'avait démontré pour la lumière. Or, pour passer des équations de l'éther, supposé un corps élastique, à celles de Fresnel, il faut donner à l'une des constantes une valeur impossible : la résistance qu'oppose le corps à une compression uniforme doit être nulle. Aussi Cauchy a-t-il rejeté cette hypothèse, et a-t-il admis l'incompressibilité de l'éther. D'autres difficultés conduisirent lord Kelvin à remplacer les théories précédentes d'abord par celle d'un éther infiniment compressible (par un éther *infini*) et plus tard par celle de l'éther gyrostatique : cette dernière conception est née sans doute sous l'influence des idées de Maxwell. Il est difficile de décider dans quelle mesure les spéculations sur la structure de l'éther ont aidé Maxwell dans l'élaboration de sa théorie électro-magnétique de la lumière. Mais il est certain que les conceptions de Maxwell, de même que celles de Larmor concernant la nature de l'éther, soulèvent des difficultés inextricables que M. Poincaré a mises en lumière dans son ouvrage, *Électricité et Optique*. En résumé aucune théorie mécanique de l'éther n'est satisfaisante. Les recherches expérimentales entreprises pour déceler l'existence de l'éther n'ont pas donné de résultat positif. Si bien que « d'abstraction en abstraction, nous arriverons (à la suite de Lorentz) à ne plus voir dans l'éther

qu'un système de coordonnées absolues, un fantôme mathématique qui à son tour ne subsistera pas devant l'expérience ». Indiquons quelques-unes des conclusions auxquelles aboutit la théorie de Lorentz. On sait que le mouvement de translation de la Terre est sans influence sur les phénomènes optiques, électriques et mécaniques; or pour pouvoir expliquer dans son système que l'influence d'un mouvement de translation uniforme est nulle, Lorentz indique qu'il faut :

1° renoncer à l'existence de corps solides dont les dimensions ne sont altérées par aucun mouvement;

2° renoncer à l'invariabilité de la masse qui devient fonction de la vitesse;

3° faire du temps, de l'égalité de deux temps des notions relatives définies différemment suivant le mouvement de l'observateur;

4° renoncer au parallélogramme des vitesses qui ne serait qu'une approximation admissible aux faibles vitesses.

« Les physiciens consentiront-ils, pour sauver l'éther et les équations de Maxwell, à admettre de telles complications? (p. 271). Ne se diront-ils pas plutôt que, une fois de plus, l'image « éther » qu'ils s'étaient faite pour expliquer la non-instantanéité de la lumière, loin de les conduire à prévoir des résultats nouveaux confirmés ensuite par l'expérience, comme c'est le cas pour la théorie atomique..... leur a créé des difficultés toujours nouvelles. » M. Ritz donne en terminant quelques indications sur une théorie qui considérerait l'énergie lumineuse comme *projetée* et non comme *propagée*; on s'écarterait ainsi des idées de Maxwell en n'accordant plus au *milieu* une influence prépondérante.

« En résumé et pour conclure, l'expérience ne nous a jamais révélé trace de quelque chose qui subsisterait dans les espaces vides de matière. Il nous sera toujours loisible cependant d'y supposer un intermédiaire servant de véhicule aux actions des corps les uns sur les autres et cette conception pourra même être fort utile, à la condition de ne pas être prise trop au sérieux, c'est-à-dire à la condition de ne pas oublier qu'il s'agit d'une simple construction mentale et non d'une réalité. »

Sans doute on ne saurait être trop circonspect avant d'adopter une théorie physique comme la théorie électro-magnétique; mais il semble cependant que les critiques de M. Ritz, faites d'un point de vue expérimental un peu étroit, ne sont pas absolument justifiées. Dans la théorie électro-magnétique, on ne cherche pas à remplir l'espace vide avec quelque chose de matériel, l'espace vide ne se confond pas non plus avec un système de coordonnées absolues; il est caractérisé par certaines propriétés électro-magnétiques déterminées par l'expérience (voir pour plus de détails l'analyse que nous avons donnée plus haut de la théorie électro-magnétique de l'univers, d'après M. Fabry).

Le bouleversement que la théorie électro-magnétique apporte dans les principes de la mécanique classique, constitue pour M. Ritz un argument contre cette théorie; nous ne croyons pas que la nécessité de modifier les bases de la mécanique newtonienne constitue un argument contre les théories nouvelles. La mécanique classique est née de l'expérience comme la mécanique nouvelle, mais d'une expérience où l'on n'avait affaire qu'à des mouvements relativement lents, tandis que les expériences (étude des rayons cathodiques, etc.) qui ont donné lieu à la nouvelle mécanique ont rapport à des mouvements extrêmement rapides. Il s'est donc trouvé que la mécanique classique n'expliquait plus les phénomènes nouveaux, d'où la nécessité de modifier ses principes, ce qui n'a rien que de légitime du moment que les principes nouveaux ne contiennent pas de contradictions logiques, et sont conformes à l'expérience.

Il concetto di malattia, par Dionisi. — L'auteur suit à travers l'évolution de la Biologie les transformations qu'a subies successivement le concept de maladie. Les premières explications se rattachent à la conception de la force vitale. La force vitale était le principe qui permettait au corps de lutter contre les forces extérieures, et la maladie correspondait à un affaiblissement de la force vitale. Plus tard la santé fut considérée comme résultant du juste mélange des *humeurs* : sang, bile, bile noire, etc. Une altération dans ce mélange provoquait la maladie. Parmi les humeurs, le sang prit bientôt une place prépondérante : de sa composition bonne ou mauvaise dépendait l'état de santé ou de maladie. A l'époque de la Renaissance, les idées des anciens sur le sang furent assez profondément modifiées. On admit désormais que le sang peut retenir non seulement les substances utiles, mais les substances nuisibles provenant des aliments : la maladie était principalement provoquée par les substances nuisibles. Plus tard l'étude de la circulation amena une nouvelle modification dans les idées : la maladie provenait d'un trouble de circulation. Puis ce furent les phénomènes de coagulation qui attirèrent l'attention : si la proportion de fibrine contenue dans le sang devenait

trop forte, on avait l'inflammation simple; si elle se transformait en tissus, on avait l'inflammation adhésive. Les autres éléments du sang pouvaient aussi déterminer des maladies.

Les différentes conceptions de la maladie, que nous avons jusqu'à présent passées en revue, se rattachent principalement à l'étude des liquides du corps.

D'autres conceptions devaient naître de l'examen des organes, considérés comme formés par des agrégats d'éléments solides : la santé et la maladie dependaient, à ce nouveau point de vue, de la contraction ou du relâchement des organes. Puis les altérations de la *contractibilité* considérées comme provenant de troubles dans les fonctions des nerfs, furent regardées comme la cause principale des maladies.

Mais l'usage du microscope, en perfectionnant les études anatomiques, devait amener de nombreuses transformations dans les idées. On étudia d'abord la maladie dans les organes et dans les tissus, on devait bientôt l'étudier dans l'élément primitif : la cellule. La vie normale et la maladie font partie du même ensemble de phénomènes qui dépendent de l'activité nutritive des cellules. L'auteur indique brièvement en terminant quelques-unes des grandes théories dont le but est d'expliquer comment l'organisme se défend contre les maladies; mais dans ces questions délicates bien des difficultés restent encore à résoudre.

Numéro VII : *L'avenir des mathématiques*, par H. Poincaré. Nous avons rendu compte ici même (*Revue* de mai 1908) de l'importante étude de M. Poincaré, sous la rubrique : *Congrès de mathématiques de Rome.*

Le matérialisme historique, par Rignano. — L'auteurmet en évidence ce qu'il appelle la contradiction fondamentale du matérialisme historique et qui consiste en ceci que « le matérialisme historique proclame d'une part que la lutte des classes est la loi suprême de l'histoire, que c'est elle qui fait l'histoire, et il nie, d'autre part, que l'action de ces classes puisse jamais avoir, ni par la voie de l'action directe sur les phénomènes économiques mêmes, ni en apportant des modifications convenables au droit de propriété et aux institutions publiques, aucune efficacité déterminante sur le cours du processus économique, lequel poursuivrait imperturbablement son évolution autonome et fatale. » Mais il reconnaît que par l'importance qu'il a donnée aux phénomènes économiques et par l'explication « qu'il a essayée à l'aide de quelques principes fondamentaux de tous les phénomènes sociologiques, le Matérialisme historique a constitué un système grandiose propre à réunir en un seul corps trois grandes disciplines qui se développaient jusqu'alors presque à l'insu l'une de l'autre : l'économie, le droit, et l'histoire. »

Die neuen Fragen in der experimentellen Biologie, par Von Uexküll. — « Der Darwinismus ist aus der Reihe der wissenschaftlichen Theorien zu streichen. » Le Darwinisme doit être effacé du nombre des connaissances scientifiques. C'est par cette condamnation sommaire et brutale que débute l'article de M. Von Uexküll. Il s'efforce dans son travail de montrer que la théorie darwinienne n'a prouvé aucune des thèses qu'elle avait arbitrairement formulées, puis à la suite des néo-vitalistes, l'auteur nous indique dans quel sens, selon lui, la biologie doit s'orienter. Nous reconnaîtrons immédiatement qu'il y a, dans ses critiques, un certain fondement : à la conception héroïque, si l'on peut dire, et presque métaphysique du Darwinisme, qui fut celle de Herbert Spencer, a succédé, en effet, une conception beaucoup plus prudente. L'étude précise des faits a montré les lacunes énormes de l'évolutionnisme intégral qui prétendait, remontant jusqu'à l'origine des temps, donner la véritable histoire de la génération des êtres vivants, histoire sans documents, la plupart du temps, malheureusement ! Mais si l'évolutionnisme métaphysique de Spencer doit être rejeté, ce n'est pas une raison pour envelopper dans la même condamnation l'évolutionnisme scientifique qui se borne à l'étude de domaines expérimentaux et restreints. Cette distinction n'est pas faite par M. Von Uexküll, et ses critiques légitimes contre la première forme de l'évolutionnisme, ne le sont pas contre la deuxième. Quant à la métaphysique évolutionniste, il est bien évident qu'elle aura le même défaut que la théorie qu'elle prétend remplacer : celui de ne pouvoir être démontrée. Donnons un résumé très bref de l'argumentation de M. Von Uexküll. Les variations continues expliquent la génération des espèces animales nouvelles, telle était la thèse darwinienne; sur ce point l'expérience, d'après notre auteur, donne tort au Darwinisme, et il invoque les travaux bien connus de De Vries. Examinant la théorie de la *lutte pour la vie*, et de la *victoire des plus forts*, l'auteur montre combien ces notions sont vagues. — Car, en fait, il y a des espèces absolument différentes en présence; et chaque espèce particulière élabore par des moyens qui lui sont propres, le milieu qui lui convient; des espèces différentes

peuvent d'ailleurs parfaitement vivre pacifiquement côte à côte.

La conception de la lutte universelle de toutes les espèces les unes contre les autres, contient une exagération évidente. Mais si chaque espèce répond à un type propre, la comparaison entre les moyens d'actions de ces différentes espèces en vue d'un classement n'est plus légitime. — L'auteur s'élève ensuite contre la théorie qui veut réduire la vie à un processus mécanique, il s'appuie sur des observations de Driesch relatives aux cellules. L'être vivant serait une machine singulière qui se créerait ses propres organes. Aussi le second postulat de l'évolutionnisme : l'explication de la structure des organismes par des forces physico-chimiques, n'est pas légitime selon M. Von Uexküll. — L'objet fondamental de la biologie, d'après notre auteur, est de caractériser l'ordre et la dépendance des parties de l'organisme par rapport au tout, et de déterminer aussi leur unité ; cette unité a un caractère fonctionnel. Le biologiste devra donc déterminer les fonctions spéciales et indiquer comment elles se subordonnent aux fonctions générales (conservation de l'individu, conservation de l'espèce). S'élevant à des considérations métaphysiques qu'on n'est pas peu surpris de voir formuler dans un travail scientifique, l'auteur affirme que la logique, la psychologie, les mathématiques, sont non intuitives (ce n'est pas précisément l'avis de M. Poincaré), tandis que la Biologie est dans son essence intuitive, et sa tâche est de faire saisir à notre entendement l'unité organique des êtres vivants, et le but vers lequel ils tendent. Au rapport de cause à effet du mécanisme, la Biologie substitue la relation de la partie au tout. — Un vitaliste peut être un bon observateur et donner des travaux scientifiques particuliers qui présentent de l'intérêt : mais cette constatation ne prouve nullement la validité de son système philosophique, car il n'y a pas nécessairement solidarité entre la théologie ou la cosmogonie d'un savant et son travail de spécialiste (Exemple : les génies de Képler). Le vitalisme, en tant que doctrine, a été éliminé au cours du développement de la Science, et son procès n'est plus à faire. Reconnaissons que les méthodes modernes ne sont pas parfaites, qu'elles ne résolvent pas toutes les difficultés ; mais cette constatation ne nous autorise pas à exhumer du cimetière des systèmes, des théories qui sont bien mortes ; pas plus qu'on ne saurait, parce que l'aéroplane ne constitue pas encore un moyen de locomotion pratique, revenir aux diligences et aux galères. Nous trouvons précisément, dans un article de M. Caullery, qui voisine avec celui de M. Von Uexküll, dans la *Rivista*, une appréciation tout à fait juste et solide sur la portée du Darwinisme, sur sa valeur, sur ses limites.

La méthode et les critères de la morphologie, par M. Caullery. — Distinguant nettement la Physiologie de la Morphologie, l'auteur considère la première comme la Biologie « limitée dans le présent, tandis que la seconde y associe le passé ». De là provient que l'une et l'autre emploient de manière différente la méthode expérimentale. Le physiologiste applique rigoureusement la méthode expérimentale telle que Claude Bernard l'avait définie parce qu'il n'a affaire qu'à des éléments *actuels* dont il peut disposer. Il n'en est plus de même pour le morphologiste qui étudie des formes organiques qui sont liées à un long passé. « Nous n'avons donc pas la disposition totale du déterminisme de la morphologie ; de là dans nos conclusions une part de conjecture qu'il serait puéril de nier et dangereux d'ignorer... cependant la plupart des travaux récents manient la conjecture avec plus de prudence. On s'attaque moins aux problèmes de phylogénie transcendante, on s'attache davantage à une réalité plus immédiate et plus féconde... Bien que l'on dispose d'un certain nombre de critères généraux dans l'interprétation des formes (par exemple l'irréversibilité de l'évolution : il n'y a jamais retour à un état antérieur), les progrès de la morphologie ne paraissent pas devoir être illimités. Nous devons, semble-t-il, renoncer à connaître la période pendant laquelle s'est accomplie véritablement l'évolution. La paléontologie ne nous donne accès que dans le monde déjà très vieux, et, somme toute, peu différent du monde actuel, suffisant pour démontrer la réalité de l'évolution, mais non pour en reconstituer la totalité. Les divers types fondamentaux du règne animal sont séparés par des hiatus que la morphologie est à peu près impuissante à combler. » Mais l'auteur reconnaît que le terrain de la morphologie évolutionniste est un terrain sûr dans des limites restreintes ; il rappelle l'opinion de Fr. Müller selon lequel les travaux dans un champ limité seraient les seuls qui fourniraient une base solide à la théorie évolutionniste. « Le groupe des crustacés qu'il choisissait pour exemple, est un de ceux où cette affirmation a été le mieux justifiée. » Donnons la conclusion de l'étude de M. Caullery. « En résumé, un coup d'œil d'ensemble, jeté sur l'im-

mense effort auquel a donné lieu la morphologie, montre que les perspectives ouvertes par la doctrine transformiste n'étaient pas trompeuses. Rien d'étonnant à ce que les espérances enthousiastes du début n'aient pas été intégralement réalisées... Le morphologiste n'a pu dans les documents dont il disposait reconstituer les premières phases de l'évolution... Il a réussi du moins à reconnaître la réalité des dernières et peu à peu il échafaude une méthode qui lui en fait déchiffrer les détails et discerner les lois. » Peut-être y aurait cependant des réserves à faire sur l'opposition tranchée faite au début de cet article entre la physiologie et la morphologie, et l'on pourrait rappeler l'opinion de Giard qui défendait la conception de la morphologie expérimentale.

Numero VIII : *Delle leggi che reggono la variabilità filogenetica*, par D. Rosa. — L'intéressant travail de M. Rosa n'a pas pour but de combattre le darwinisme, mais d'en montrer les points faibles, et sur ces points de le perfectionner. Dans la théorie darwinienne le hasard joue un grand rôle, et les organismes vivants jouissent en quelque sorte de la faculté de se développer dans toutes les directions; l'auteur estime que, sans tomber dans la théologie, on peut fixer des lois à la variation des espèces, et montrer que toutes les voies ne sont pas toujours ouvertes à l'évolution. Et tout d'abord, nombreux seraient les exemples que l'on pourrait citer où la transformation qui aurait pu sauver l'espèce de l'extinction ne s'est pas produite : c'est donc qu'à certains moments la route de l'évolution est en quelque sorte barrée pour une espèce particulière. Or, M. Rosa indique précisément deux lois qui peuvent expliquer ces faits dans une certaine mesure, lois que nous proposerons d'appeler *lois d'arrêt* : la loi de l'*irréversibilité de l'évolution*, due à Dollo, et la loi de la *réduction progressive de la variabilité*. La première de ces lois signifie que lorsqu'un organe a, au cours de l'évolution, subi une *régression* (s'est atrophié), il ne se développera plus jamais. Ainsi de nombreux groupes de vertébrés ont perdu la dentition; ces groupes n'ont jamais donné de descendants avec des dents, de même certains mollusques ayant perdu leur coquille n'engendrent plus de descendants avec une coquille. Ces lois constituent des règles fort intéressantes. M. Rosa se demande encore s'il y aurait moyen de déterminer des lois positives de l'évolution, car les principes que nous venons de formuler ont un caractère négatif : mais la réponse à cette question entraînerait de trop longs développements que l'auteur renonce à aborder dans une aussi courte étude.

En terminant, l'auteur insiste sur la distinction des deux sortes de variations : les variations phylogénétiques qui en s'accumulant peuvent donner naissance à de nouvelles espèces, et les variations « fluttuanti », qui oscillent autour d'un certain centre, et ne peuvent engendrer des variétés nouvelles.

Il pensiero scientifico europeo nel secolo diecinono, par A. Lévi. — Signalons cette savante étude critique sur un ouvrage de Th. Merz : *An History of the European Thought in the 19 th Century*. Dans la conclusion de son travail l'auteur montre qu'une théorie de la connaissance doit s'appuyer sur l'étude des travaux des penseurs scientifiques.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1909-1910).

(*Suite et fin.*)

Paris.

Université.

Faculté des Lettres.

Philosophie du Moyen Age : M. F. Picavet, professeur. — Lundi : *Les rapports de la science, de la philosophie et de la religion, d'après les philosophes et théologiens chrétiens, arabes et juifs d'Orient et d'Occident, du IXe siècle au XIIIe siècle.* — Samedi : Bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales, avec explication des textes les plus importants, du Ier siècle au XIIe siècle. — Conférences des Hautes-Études (Histoire des doctrines et des dogmes) : jeudi 8 heures, *La doctrine des trois hypostases dans les Ennéades de Plotin et le dogme chrétien de la Trinité*, explication des principaux textes. — Jeudi 4 h. 1/2 : Travaux récents sur l'histoire des doctrines et des dogmes, Doctrines de l'École d'Athènes.

Histoire de l'économie sociale : M. C. Bouglé, chargé du cours. — Cours public, le mardi à 3 heures et demie : *Proudhon.* — Conférences, le jeudi à 9 heures : *Auguste Comte et le Saint-Simonisme* (explications et leçons en vue de la licence); et à 4 heures : *Recherches sur l'économie politique et la science de la Morale.*

Psychologie : M. H. Delacroix, maître de conférences : *La Conscience et les degrés de la Conscience.*

Philosophie : *La Conscience et les degrés de la Conscience* : M. Léon Brunschvicg, maître de conférences. Lundi 10 h. 1/2. *Le problème de la vérité* (Cours fermé). — Lundi et mardi, 9 h. 1/4 : Exercices pratiques en vue de la licence.

Littérature allemande : M. Ch. Andler, professeur. Lundi 3 h. : *Nietzsche. Sa vie, sa pensée.*

Lyon.

Philosophie : M. Goblot, professeur : *Plotin*, — *Leibnitz*, — *Kant.*

Montpellier.

Philosophie : M. Delvolvé, maître de conférences. 1° Cours public : *Études de Morale antique* (*Les Sophistes et Socrate*, *Platon*, *Aristote*); — 2° explication des auteurs de licence; — 3° correction de dissertations et leçons d'étudiants.

Toulouse.

Philosophie : M. E. Thouverez, professeur. Le jeudi, à 4 heures, Licence de Philosophie et Certificat des Jeunes Filles : *Conférences de Morale.* — Le vendredi, à 4 heures, Agrégation : *Histoire de la Philosophie.* — Le samedi, à 9 heures, Licence : Auteurs philosophiques.

Belgique.

Université de Liège.

Philosophie. — Candidature en philosophie et lettres. M. E. Janssens, chargé de cours. — *Psychologie* (mardi et vendredi de 10 à 11 heures pendant toute l'année). *Morale* (jeudi et samedi de 10 à 11 heures, pendant le premier semestre).

Doctorat en philosophie. M. P. Nève, chargé de cours. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* (mercredi et vendredi de 10 à 11 heures, au premier semestre, mardi et mercredi de 9 à 10 heures au second semestre). *Métaphysique* (mardi, jeudi, vendredi, de 11 à 12 heures, pendant le premier semestre). M. Ch. Dejace, professeur ordinaire : *Droit naturel* (mardi et jeudi de 10 à 11 heures et demie au second semestre). M. E. Janssens, chargé de cours. Étude approfondie de questions de psychologie : *La Mémoire* (mercredi de 11 à 12 heures au second semestre). Analyse critique d'un traité philosophique : M. E. Janssens. *Les Pensées de Pascal* (vendredi de 11 à 12 heures au second semestre). M. Paul Nève, chargé de cours : *Les Pensées de Marc-Aurèle* (vendredi de 11 à 12 heures au second semestre). M. L. Halkin, professeur ordinaire : Histoire de la pédagogie et méthodologie (jeudi et mardi de 10 à 11 heures au premier semestre).

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

B
2
R2
année 17

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY